



HAL
open science

Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul - Le culte de Murugan en Inde du Sud et dans la diaspora

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul - Le culte de Murugan en Inde du Sud et dans la diaspora. Géographie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2010. Français. NNT: . tel-00564937

HAL Id: tel-00564937

<https://theses.hal.science/tel-00564937>

Submitted on 11 Feb 2011

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

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

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3
École doctorale n°480 “Montaigne-Humanités”
UFR Sciences des Territoires et de la Communication – Département de Géographie
Laboratoire ADES : UMR 5185 CNRS-Université de Bordeaux
Aménagement, Développement, Environnement, Santé et Sociétés

THÈSE DE DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE
Présentée et soutenue publiquement le 13 décembre 2010 par

Pierre-Yves TROUILLET
Sous la direction du Professeur SINGARAVÉLOU

Une géographie sociale et culturelle de l’hindouisme tamoul
Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora



Pèlerins à Palani (Tamil Nadu), P-Y Trouillet ©

Membres du jury :

Rémy DELAGE, Chargé de recherche au CNRS, CSH (New Delhi).

Guy DI MÉO, Professeur, Université Bordeaux 3.

Odette LOUISET, Professeur, Université de Rouen.

Catherine SERVAN-SCHREIBER, Chargée de recherche HDR au CNRS, CEIAS (Paris).

SINGARAVÉLOU, Professeur, Université Bordeaux 3.

Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora

Résumé :

Murugaṅ est un dieu du panthéon hindou dont la figure religieuse est présente dans le sud de l'Inde depuis plus de deux millénaires. Son culte est fortement associé aux montagnes et à l'identité culturelle du Tamil Nadu (le « pays tamoul »), un État fédéré de l'Union indienne dont les orientes sont balisés par les six grands centres de pèlerinage dédiés à ce dieu. Ce type d'interaction symbolique et géographique entre les temples de Murugaṅ, le territoire et les circulations religieuses date au moins de l'époque médiévale, et se retrouve aussi désormais tant à l'échelle de la localité qu'à celle de la diaspora. L'étude montre plus largement que le culte de Murugaṅ suscite des actions humaines imprimées dans l'espace géographique – telles que l'édification d'un temple, un pèlerinage, ou l'instrumentalisation politique d'un lieu saint – et qu'il est donc doté d'une véritable spatialité. L'expression de cette spatialité dépend de la position de Murugaṅ dans le panthéon et de ce qu'il représente pour la société tamoule. Ainsi, la présence d'un temple de Murugaṅ sur la colline du village de Mailam (au Tamil Nadu) repose autant sur l'association du dieu avec les sommets, que sur la géographie socio-religieuse locale, où les dieux, les castes et leurs espaces sont à la fois classés et classants. À l'échelon du pays tamoul, le Mouvement Dravidien a mobilisé le culte de Murugaṅ pour alimenter son idéologie régionaliste au XX^e siècle, au nom de la territorialisation historique du culte dans cette région. À l'Ile Maurice, la popularité des processions pour Murugaṅ et la surreprésentation de ses temples font écho à l'affirmation identitaire des Tamouls face à la majorité hindoue originaire du nord de l'Inde. Elles illustrent à nouveau combien les lieux et les circulations liés à ce culte sont signifiants au point de produire des actes territoriaux. La thèse démontre au final l'intérêt des méthodes de la géographie sociale et culturelle pour l'étude géographique du fait religieux.

Mots clés : Inde, Tamil Nadu, Ile Maurice, Géographie sociale et culturelle, Hindouisme, Temple, Lieu, Circulation, Territoire, Échelle, Panthéon, Caste, Ethnicité, Diaspora, Murugaṅ, Anthropologie.

A Social and Cultural Geography of Tamil Hinduism The Cult of Murugaṅ in South India and in the Diaspora

Abstract :

Murugaṅ is one of the gods of the Hindu pantheon, whose religious figure has been present in South India for more than two thousand years. Its worship is strongly associated with the mountains and the cultural identity of Tamil Nadu (the “Tamil country”), a state of the Republic of India whose cardinal points are marked by the six great pilgrimage centres dedicated to this god. This type of symbolic and geographic interaction between the temples of Murugaṅ, the territory and the religious circulations dates back at least to the Middle Ages. It is to be found today at the local level too, and at the scale of the Diaspora as well. The survey also shows that the cult of Murugaṅ triggers human actions that are printed in the geographical space – such as the construction of temples, pilgrimages, or the use of a holy place as a political tool. So this cult is endowed with a real spatiality, whose expression depends on the position of Murugaṅ in the pantheon and on its meaning for the Tamil society. Thus, the presence of a Murugaṅ temple on the hill of the Mailam village (in Tamil Nadu) depends as much on the association of the deity with peaks, as on the local geography where deities, castes and their relating spaces are both classified and classifying. At the scale of the Tamil country, the figure of Murugaṅ has been included in the regionalist ideology of the Dravidian Movement during the XXth century, in the name of the historical territorialisation of this particular cult in this region. In Mauritius, the famous processions for Murugaṅ and the overrepresentation of its temples echo the assertion of the Tamil community against the Hindu majority originating from North India. It also confirms the degree of significance of the places and circulations associated to this cult, to the point of producing territorial acts. In the end, the thesis demonstrates the relevance of the methods of the Social and Cultural Geography to the geographical study of religion.

Keywords: India, Tamil Nadu, Mauritius, Social and Cultural Geography, Hinduism, Temple, Place, Circulation, Territory, Scale, Pantheon, Caste, Ethnicity, Diaspora, Murugaṅ, Anthropology.

Discipline : Géographie

UMRADES 5185 CNRS

Maison des Suds, 12 Esplanade des Antilles
33607 Pessac Cedex, France, www.ades.cnrs.fr

École Doctorale “Montaigne – Humanités”

Université Michel de Montaigne, Domaine Universitaire
33607 Pessac Cedex, France, www.u-bordeaux3.fr

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3
École doctorale n°480 “Montaigne-Humanités”
UFR Sciences des Territoires et de la Communication – Département de Géographie
Laboratoire ADES : UMR 5185 CNRS-Université de Bordeaux
Aménagement, Développement, Environnement, Santé et Sociétés

THÈSE DE DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE

Présentée et soutenue publiquement le 13 décembre 2010 par

Pierre-Yves TROUILLET

Sous la direction du Professeur SINGARAVÉLOU

Une géographie sociale et culturelle de l’hindouisme tamoul
Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora

Membres du jury :

Rémy DELAGE, Chargé de recherche au CNRS, CSH (New Delhi).

Guy DI MÉO, Professeur, Université Bordeaux 3.

Odette LOUISET, Professeur, Université de Rouen.

Catherine SERVAN-SCHREIBER, Chargée de recherche HDR au CNRS, CEIAS (Paris).

SINGARAVÉLOU, Professeur, Université Bordeaux 3.

– Remerciements –

Je tiens tout d’abord à remercier le professeur Singaravélou pour la confiance et le soutien qu’il m’a témoignés tout au long de cette recherche, et depuis mon travail de maîtrise. Comment ne pas saluer aussi son intérêt pour la géographie de l’hindouisme et de la diaspora indienne qui inspire cette thèse, ni le remercier pour ses précieuses orientations de recherches ? Je pense notamment à son conseil avisé, alors que je partais pour la première fois au pays tamoul, de m’intéresser au temple de Murugaṅ de la colline Maruṭamalai. Sans celui-ci, je n’aurais peut-être jamais songé à m’interroger sur la géographie de ce culte et n’aurais jamais vécu ces années en la compagnie bienveillante de ce dieu.

Mes remerciements s’adressent aussi tout naturellement aux autres membres du jury, qui ont accepté de lire cette thèse et de la discuter. Je suis bien conscient de ma chance d’avoir pu réunir de tels spécialistes des divers champs et espaces étudiés dans ce travail. Je profite en outre de cette courte page pour les remercier des avis et conseils éclairants qu’ils m’ont donnés à divers moments de ma recherche.

Cette thèse n’aurait pu se faire sans affiliations ni aides institutionnelles. Je pense tout d’abord à l’UMR ADES 5185 (CNRS-Université de Bordeaux), qui a été mon laboratoire d’accueil durant ces six années de recherche. Je remercie la structure pour les financements de mes déplacements, mais aussi ce collectif pour l’environnement scientifique et humain qu’il m’a procuré, et qui fut à la fois stimulant, inspirant et chaleureux. Je pense autant aux séminaires portant sur l’ethnicité, à ceux du GRANIT, et aux réflexions menées sur le “paradigme” de l’ancrage et de la mobilité, qu’à la convivialité des échanges, des journées partagées et des tournois sportifs. Je tiens également à saluer Carlos Jénart du centre de documentation pour ses trouvailles, son efficacité et son amabilité.

Je remercie aussi vivement les professeurs de l’Université de Madras (Chennai, Inde) pour leur invitation aux départements d’anthropologie et de géographie entre 2005 et 2007, dans le cadre de la convention MoU avec l’Université Bordeaux 3. Je tiens plus particulièrement à saluer la sérénité de Vasantha Kumaran, le dynamisme de Mahesh Suresh, l’hospitalité et l’inventivité de Chitra Krishnan, ainsi que la bienveillance et surtout la mémoire de V. Sudarsen. Merci aussi à Khesaven Sornum et P. Tiroumalechetty du Mahatma Gandhi Institute de Moka, pour leur sympathie et leurs précieux points de vue sur la question tamoule à l’Ile Maurice.

Comment ne pas remercier aussi ceux qui m’ont aidé sur le “terrain” entre l’Inde du Sud et l’Ile Maurice ? Je pense notamment à Prem Kumar, Chaku, Chandru, Chela Gupta, Jeenvendiren Manickam, M. Narrainen, Irajá Ramsamy et Sangeetha, avec lesquels le travail avait l’agréable parfum du partage et de l’amitié. Je tiens également à saluer Edwin, Ganapati, Jayaveeren Pandyan et Subrahmani, pour nos très bons moments passés ensemble à Mailam et pour toutes leurs aimables attentions.

Ces années de recherche n’auraient pas eu la même saveur intellectuelle et humaine sans les rencontres avec d’autres chercheurs et doctorants, en Inde du Sud comme en France. Je pense notamment à ceux de l’Institut Français de Pondichéry : Alexis Avdeef, Lucie Dejouhanet, Cyril Fouillet, Simon Georget, Jérémy Grasset, Catherina Guenzi, Pascale Hancart-Petit, Céline Jauzelon et Desigan, David Picherit, Laurent Pordié, V. Pragathi, Sandrine Prévot et Brigitte Sebastia. Mais aussi à ceux de la Maison des Suds à Bordeaux : Rémy Canavésio, Cécilia

Comelli, Lucie Démettre, Pierre Drevet, Karen Foussette, Julien Gardaix, Anthony Goreau, Emilie Lavie, Nicolas Lemoigne, Agathe Maupin et Maéva Paupert.

Je tiens à remercier plus particulièrement Florie, Agnès, Xavier Amelot, Véronique André, Mathieu Claveyrolas, Marina Duféal, Zoé Headley, André-Frédéric Hoyaux, David Leyle, Kamala Marius-Gnanou, Bénédicte Michalon, Olivier Pissoat, Blandine Rippert, Raphaël Schirmer et Aurélie Varrel pour leur aide et leurs commentaires judicieux.

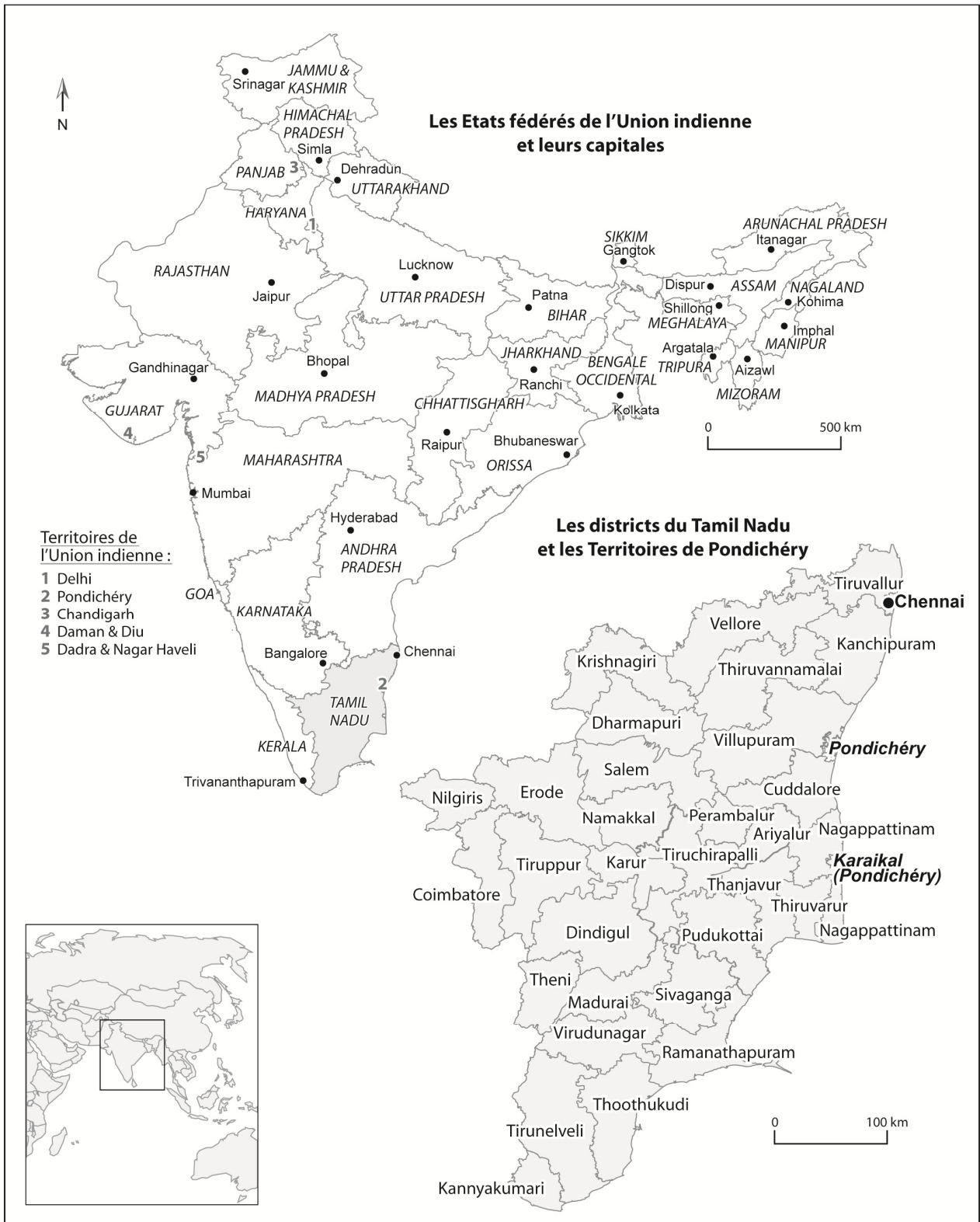
Enfin, mes remerciements s'adressent à ma famille, dont la confiance et le soutien ne m'ont jamais quitté.

முருகன் துணை
(*Murugaṅ Tuṇai*)

– Sommaire –

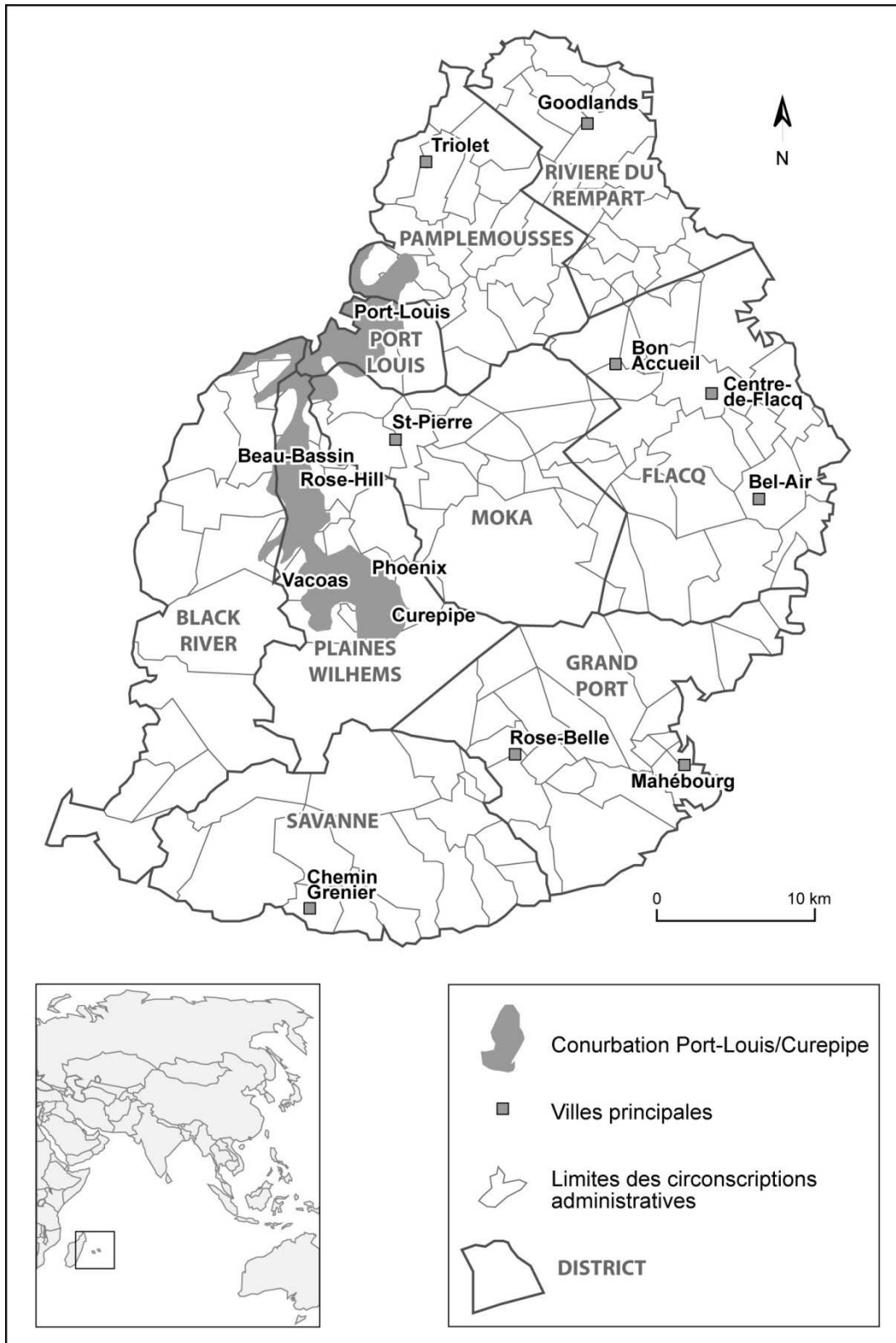
INTRODUCTION.....	1
Chapitre 1 : Le cadre théorique et méthodologique de la recherche	19
PARTIE I – LE CULTTE DE MURUGAN ET LE PAYS TAMOUL : GÉOHISTOIRE DE LA TERRITORIALISATION D’UN CULTTE HINDOU À L’ÉCHELON RÉGIONAL	
	59
Chapitre 2 : Les formes spatiales originelles du cultte de Murugan au pays tamoul	61
Chapitre 3 : La géographie historique des temples d’un dieu “charnière”	85
Chapitre 4 : La sanctuarisation du Tamil Nadu par les Six Demeures de Murugan	121
Chapitre 5 : Murugan et l’idéologie territoriale tamoule contemporaine	169
Conclusion de la première partie	199
PARTIE II – LE CULTTE DE MURUGAN DU VILLAGE À L’ESPACE-MONDE : ÉCHELLES, PANTHÉON, MOBILITÉS ET TERRITOIRES	
	201
Chapitre 6 : La géographie du cultte de Murugan dans un village tamoul	205
Chapitre 7 : Le cultte de Murugan entre villes et campagnes tamoules	255
Chapitre 8 : La diaspora tamoule et la transnationalisation du cultte de Murugan	305
Chapitre 9 : Le cultte de Murugan et la territorialisation des Tamouls à l’Ile Maurice	355
Conclusion de la seconde partie	401
CONCLUSION	403
Bibliographie	411
Annexes	429
Tables des illustrations	455
Table des matières	461

Cartes 1 – Cartes administratives de l'Inde et du Tamil Nadu en 2010



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Carte 2 – Carte des villes principales et des districts de l’île Maurice en 2010



Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Liste des acronymes :

BJP – Bharatiya Janata Party (Inde)

KDAK – Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kovil (Ile Maurice)

HR&CE – Hindu Religious and Charitable Endowment Department (Tamil Nadu)

HTSSBS – Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society (Ile Maurice)

LTTE – Liberation Tigers of Tamil Eelam (Sri Lanka)

MTTF – Mauritius Tamil Temples Federation (Ile Maurice)

NRO – Non Resident Indian (Inde-diaspora)

PIO – People of Indian Origin (Inde-diaspora)

PMM – Pū-Muttu-Māriyamman̄ (Mailam)

SMAK – Sockalingam Meenatchee Ammen Kovil (Ile Maurice)

SSK – Siva Soopramanien Kovil (Ile Maurice)

TPMM –Tantu-Poṇ-Mēṇi-Māriyamman̄ (Mailam)

VHP – Vishva Hindu Parishad (Inde)

Note sur l'alphabet tamoul et la translittération

Les termes vernaculaires désignant des noms communs, des divinités, des rituels, des castes, des temples et des villes-temple tamouls, sont translittérés par des signes diacritiques. Ils ne prennent pas de “s” au pluriel. La translittération se base sur la méthode du *Tamil Lexicon* de l’université de Madras (Chennai). Un glossaire général est fourni dans les annexes.

Les noms officiels des villages, des villes, des taluks, des districts, des États et des temples de la diaspora sont orthographiés selon leur terminologie administrative, sans signes diacritiques.

Les termes vernaculaires non tamouls sont précédés des mentions “sk.” pour le sanskrit et “hin.” pour le hindi.

Voyelles (et exemple de combinaison avec une consonne) :

அ	ஆ	இ	ஈ	உ	ஊ	
a	ā	i	ī	u	ū	
[ʌ]	[a:]	[i]	[i:]	[u,ʊ]	[u:]	
எ	ஏ	ஐ	ஓ	ஔ	ஔள	
e	ē	ai	o	ō	au	
[e]	[e:]	[ay]	[o]	[o:]	[ʌu]	
ப	பா	பி	பீ	பு	பூ	
pa	pā	pi	pī	pu	pū	
பெ	பே	பை	பொ	போ	பௌ	ப்
pe	pē	pai	po	pō	pau	p

Source : <http://www.omniglot.com/writing/tamil.htm>

Consonnes :

க	k [k, g, x, γ, h]	த	t [t, d, ð]	ல	l [l]	ஐ	j [ç]
ங	ŋ [ŋ]	ந	n [n]	வ	v [v]	ஷ	ʃ [ʃ]
ச	c [tʃ, ç, ʃ, s]	ப	p [p, b, β]	ழ	ʒ, ʒ, r [ʒ]	ஸ	s [s]
ஞ	ñ [ɲ]	ம	m [m]	ள	! [l]	ஹ	h [h]
ட	ṭ [t, d, t]	ய	y [j]	ற	r, R [r, t, d]	க்ஷ	kʃ [kʃ]
ண	ṇ [ɳ]	ர	r [r]	ன	ṇ, N [n]		

Source : <http://www.omniglot.com/writing/tamil.htm>

NB : La consonne “ச” est transcrite “ś” quand sa prononciation s’approche plus du son “ch” que du son “ç”. Les cinq consonnes de la colonne de droite, les lettres “grantha”, sont employées essentiellement pour les termes empruntés au sanskrit.

– Introduction –

« Si l'on s'accorde à voir dans le polythéisme un système où chaque dieu ne se définit que par rapport à d'autres et même par rapport à tous les autres, la présence du polythéisme dans une société dont l'identité repose sur les services rendus à l'ensemble par l'intermédiaire de ses éléments – les castes – devrait alors en renforcer l'intérêt. Nous pouvions donc nous attendre à ce que les cultes des dieux, les lieux de leur implantation et la nature des participations mobilisées à leur endroit viennent encore enrichir la perspective du renversement rencontré dans l'histoire. Après avoir suggéré que l'organisation sociale et la religion ne sont pas choses distinctes, et que ce sont les rites plutôt que les traités qui en assurent le lien, nous viendrions alors approfondir leurs inépuisables transformations à la lumière de panthéons structureurs d'espace (Galey, 1985 : ii) ».

Imaginez une figure culturelle présente dans le sud de l'Inde depuis au moins deux millénaires et dont le contenu socio-religieux contemporain est issu d'héritages puisés dans deux des plus grandes civilisations indiennes, que sont celles du sanskrit et du tamoul. Un culte qui rassemble chaque année sur les routes du pays tamoul comme dans les pays de la diaspora, des millions d'hommes et de femmes de tous les âges, généralement vêtus de vert ou d'orange safran, et qui convergent vers les grands temples dédiés à un même dieu. Un dieu pour lequel ses dévots (*bhakta*) les plus fervents s'infligent diverses formes d'austérité (*viratam*), telles que le végétarisme, le pèlerinage pieds nus (*pāṭayātrā*), le port de fardeaux rituels décorés de plumes de paon (*kāvaṭi*), ou le percement de leur chair par des lances (*vēl*) en métal de toutes les tailles. Chacune à leur manière, ces pratiques spécifiques transportent ces hommes et ces femmes plus près du dieu qu'ils chérissent, et les amènent à le ressentir au plus profond d'eux-mêmes, parfois jusqu'au stade paroxystique de la possession.

Murugaṅ (ou Muruga/Murukan) n'est donc pas n'importe quel dieu du panthéon hindou. Murugaṅ est une divinité "charnière", dont le culte réunit mieux que tout autre la "Grande" orthodoxie hindoue de tradition sanskrite, et la religion "populaire"¹ et dévotionnelle (*Bhakti*) des Tamouls². Il est reconnu depuis des siècles, sous de multiples noms et dans toute l'Inde, comme le fils céleste du grand dieu Śiva et son épouse Pārvatī, et comme le frère de Gaṇēśa (Gaṇapati, Vināyagar), célèbre dieu à tête d'éléphant. Mais dans le sud de l'Inde, Murugaṅ est aussi connu comme l'ancêtre héroïque des anciennes tribus de chasseurs des collines tamoules (*kuriñci*), un héritage qui lui vaut d'être devenu l'une des divinités majeures des hindous du pays tamoul. Même ses épouses reflètent l'ambivalence de ce double héritage : l'une, Devayāṅai (sk.

¹ Dans l'hindouisme, les divinités dites "populaires" (*folk deities*), telles que les dieux et déesses de villages, sont distinguées des divinités de la "Grande Tradition" brahmanique et puranique (*Great Tradition*), à commencer par les grands dieux masculins que sont Śiva, Viṣṇu et Bhramā.

² Les Tamouls forment un peuple ethno-linguistique dravidien originaire du sud de l'Inde.

Devasenā), est la descendante des grands dieux puraniques³ de la tradition sanskrite, tandis que l'autre, Vaḷḷi, est la fille tribale des chasseurs des collines tamoules. En Inde, Murugaṅ n'a de très grands centres de pèlerinage qu'au Tamil Nadu (*Tamiḷ Nāṭu*, le « pays tamoul »), cet État fédéré de l'Union indienne né d'un régionalisme désormais « tempéré » (Racine, 2006), mais dont l'identité politico-culturelle et socio-territoriale est toujours affirmée. Si la tradition tamoule veut que les temples de Murugaṅ soient nichés au sommet des collines et des montagnes, ils sont aujourd'hui partout présents au Tamil Nadu et au-delà, dans les villages comme en ville, au bord des rivières comme sous les arbres. Tout sanctuaire shivaïte (śivaïte) tamoul possède du reste un autel, une chapelle ou un temple, pour cette divinité à nulle autre pareille.

Cette thèse est née d'un constat qui m'est apparu lors de mon travail de maîtrise portant sur la géographie d'un temple hindou de l'Inde du Sud (Trouillet, 2003)⁴ : le pays tamoul est un territoire⁵ et Murugaṅ l'un des dieux majeurs pour son peuple. Pour ce tout premier travail, le professeur Singaravelou m'avait orienté vers Maruṭamalai, un temple niché sur le flanc d'une petite montagne du même nom, placé depuis le XII^e siècle sous la tutelle du dieu Murugaṅ et situé à quelques kilomètres de la ville de Coimbatore (Tamil Nadu). C'est dans ce contexte qu'eut lieu ma première rencontre avec la figure cultuelle de ce dieu particulier, dont j'ai vite réalisé qu'il me serait difficile d'analyser toute l'étendue des formes géographiques dans le cadre d'un travail de maîtrise. J'ai donc entrepris, avec le soutien de mon directeur de recherche, de poursuivre cette première aventure humaine et intellectuelle, et de continuer à explorer le champ des formes spatiales du culte de Murugaṅ sur plusieurs années. Je pensais notamment aux relations entre ses grands temples, à leur association traditionnelle avec les sites collinaires, aux modes de sanctuarisation (constructions religieuses de territoires) liés à ce culte, à leurs possibles rôles socio-symboliques et identitaires, aux circulations pèlerines et processionnelles, aux formes géographiques du culte de Murugaṅ dans les villes et les villages, mais aussi à sa reproduction dans les pays de la diaspora, aux flux matériels et immatériels liés à la figure de Murugaṅ, et bien entendu, aux représentations et configurations socio-spatiales associées à tous ces faits. L'ensemble méritait à mon sens de faire l'objet d'une thèse de géographie, où seul le culte du dieu Murugaṅ pensé en tant qu'objet géographique permettrait d'analyser tous ces faits socio-spatiaux.

L'ambition de cette thèse est donc de porter un regard de géographe sur les pratiques, les formes et les représentations socio-spatiales liées au culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la

³ Les *purāṇa* (« ancien[ne]s récits/légendes ») sont des textes sanskrits de caractère épique et religieux dont la composition s'étale entre le IV^e siècle et le XIV^e siècle.

⁴ J'analysais dans ce travail l'agencement et la géographie religieuse de l'édifice, comment le temple étudié était le produit d'une cosmogonie qui déterminait son inscription dans le paysage, et j'ai voulu démontrer qu'il constituait un haut lieu de pratiques socio-rituelles spatialisées reflétant certains codes sociétaux localement mis en scène et alimentant des représentations identitaires.

⁵ Je me base pour le moment sur le constat que le pays tamoul est officiellement reconnu comme un État fédéré de l'Union indienne sous le nom "Tamil Nadu" depuis 1968, et qu'il peut à ce titre être considéré comme un territoire d'un point de vue juridique, administratif et politique. La question du concept de territoire est abordée plus en détail dans le premier chapitre.

diaspora tamoule, mais aussi de montrer qu’elles permettent d’apporter une contribution à la connaissance géographique des relations polymorphes entre les sociétés tamoules, l’hindouisme et l’espace. Ce travail tend également à démontrer combien en participant à, et en orientant souvent, l’action humaine et sociale dans l’espace géographique, le culte de Murugaṅ s’inscrit dans des imaginaires et des dispositifs spatialisés intéressant la géographie.

L’actualité politique et scientifique : l’hindouisme comme paradigme problématique

À l’heure où l’on parle d’un « retour du religieux » (Willaime, 2008), et où se multiplient les crispations identitaires et les conflits politico-idéologiques cristallisés autour de la religion (Bitter, 2003), force est de reconnaître que les problématiques spirituelles et religieuses sont d’une grande actualité. L’Inde, ce géant démographique depuis longtemps reconnu comme terre de ferveur religieuse et de spiritualité intenses, aujourd’hui plus que jamais connecté au système-monde et intéressant de plus en plus d’observateurs, ne fait pas exception à la règle. Dans ce pays où aucune ruelle, boutique, demeure, ni véhicule n’est dépourvu d’ornements religieux, les temples et les grands lieux saints attirent toujours plus de croyants et de pèlerins. La catégorie socio-religieuse de la caste continue de structurer la vie sociale indienne, les gourous et leurs ashrams (*āśrama*)⁶ intéressent des catégories de populations de plus en plus diversifiées (urbaines et étrangères notamment), les fondamentalistes hindous trouvent des assises solides dans la diaspora et le terrorisme politico-religieux continue de tuer dans les métropoles multimillionnaires⁷. Si le retour du religieux ne concerne pas l’Inde, c’est qu’il ne l’a jamais quittée.

Les populations tamoules⁸ s’inscrivent pleinement dans ce contexte dynamique qui caractérise entre autres l’Inde contemporaine, et où se mêlent la spiritualité, la religion, la question territoriale, les conflits⁹ et le transnationalisme. Si le Tamil Nadu n’apparaît plus vraiment comme une zone de conflit depuis la fin des affrontements intercommunautaires des années 1990¹⁰, souvenons nous des considérations ethno-raciales et anti-brahmanes du Mouvement dravidien qui s’y sont développées au XX^e siècle, au point d’avoir débouché sur la revendication sécessionniste d’un État indépendant dans les années 1940 et qui continuent d’alimenter le fort particularisme identitaire des Tamouls. Plus près de nous, et comme pratiquement partout en Inde, les conflits de

⁶ Centre d’enseignement spirituel autour d’un maître hindou.

⁷ Les émeutes intercommunautaires du Gujarat en 2002 et les attentats de Mumbai (Bombay) de 2008, surnommés “le 11 septembre indien”, en fournissent les témoignages les plus tragiques pour la dernière décennie.

⁸ Je parle des populations tamoules au pluriel, car elles ne sont pas toutes identiques et ne s’inscrivent plus seulement dans le cadre restreint du Tamil Nadu, le « pays tamoul ». Certes, cet État fédéré de l’Inde du Sud rassemble encore la majorité de ces populations (plus de 55 millions d’individus au dernier recensement de 2001) et constitue à la fois le cœur et le foyer historiques de la civilisation tamoule, mais l’on ne saurait ignorer les 5,7 millions de personnes tamoulophones (Murugaiyan, 2007) vivant aujourd’hui hors de l’Union indienne.

⁹ Sur la question du conflit et des rapports sociaux en Asie du Sud, voir notamment Trouillet *et al.* (2009).

¹⁰ Après les événements d’Ayodhya (Uttar Pradesh) en décembre 1992, marqués par la destruction de la Babri Masjid (mosquée) par des foules d’extrémistes hindous, plusieurs incidents à tonalité religieuse ont en effet participé à la communalisation de la société tamoule : le rapprochement des basses castes et des basses classes vis-à-vis de l’ambedkarisme (i.e. militantisme des basses castes) d’une part, et les attentats à la bombe de Coimbatore et quelques autres actions contre les hindous communalistes par les musulmans d’autre part.

caste continuent d’agiter les villes et les campagnes tamoules, tant en raison de la politisation croissante de la caste et de disputes socio-économiques, que de la résilience de « l’idéologie » socio-religieuse du « pur et de l’impur » (Dumont, 1966). On ne saurait non plus oublier la minorité hindoue des Tamouls du Sri Lanka, dont l’organe militaire, les “Tigres de Libération de l’Îlam Tamoul” (LTTE), a été anéanti dans la violence en 2009 par le gouvernement de Colombo majoritairement bouddhiste, ce qui a donné lieu à de nombreuses mobilisations et protestations en Inde comme dans la diaspora.

Mais la question religieuse en contexte tamoul est loin de n’exister que sous la forme du conflit, elle s’immisce plus largement dans pratiquement tous les pores de la vie sociale et culturelle. L’hindouisme participe depuis des siècles à la définition des configurations sociales des sociétés indiennes et tamoules, de multiples manières et à différentes échelles, et c’est par le prisme de l’entrée spatiale que ce travail propose d’en analyser quelques facettes. Plus qu’une clé d’analyse, l’hindouisme constitue un véritable paradigme tant pour le champ scientifique que politique. À la croisée de ces deux domaines, l’un des principaux enjeux de la valeur paradigmatique de l’hindouisme concerne la question de son unité, applicable ou non aux différents contextes régionaux, locaux et transnationaux dans lesquels évoluent les sociétés indiennes en général et tamoules en particulier. L’une des ambitions de ce travail est de démontrer que l’hindouisme est à la fois dynamique et pluriel, qu’il rassemble « l’un et le multiple » (Assayag, 1992 ; CHEAM, 1986), et que la notion d’hindouisme tamoul est des plus utiles pour parler des formes géographiques et des constructions territoriales associées à cette religion. Pour autant, cette position théorique ne va pas de soi, car l’hindouisme a longtemps été réduit à la tradition sanskrite et brahmanique par les scientifiques, et continue de l’être par les politiques.

Notons tout d’abord que dans son dernier ouvrage, le sociologue Roland Lardinois (2007) souligne la prépondérance accordée à l’hindouisme dans les efforts pluridisciplinaires de compréhension de la société indienne engagés par les indianistes depuis la fin du XIX^e siècle. Cela à tel point que l’hindouisme constitue depuis à la fois un paradigme et un véritable « enjeu » (*ibid.* : 213) disciplinaires pour les études indiennes. Car tout en restant le matériau privilégié de la philologie, les sciences sociales indianistes reconnaissent elles-aussi, depuis le tournant du XX^e siècle, l’intérêt scientifique majeur de l’hindouisme. Le mouvement fut lancé par la sociologie française de l’Inde initiée par Marcel Mauss, qui fonda son approche sociologique de l’hindouisme pensé « à la fois comme morphologie sociale, le système des castes, et comme ensemble de pratiques rituelles et de représentations » (*ibid.* : 10). Quelques décennies plus tard, son élève Louis Dumont associe l’analyse de textes religieux brahmaniques à l’enquête de terrain, pour proposer sa fameuse interprétation sociologique du système des castes hindoues dans *Homo hierarchicus* (1966). Malgré son apport précieux à la connaissance socio-anthropologique – voire géographique puisque Dumont écrit un chapitre sur le territoire – de l’Inde, la méthode employée par Dumont suscite de nombreuses controverses au sein des indianistes depuis plusieurs

décennies. L'une des principales critiques¹¹ adressées au travail de Dumont réside dans le crédit scientifique jugé trop exclusif qu'il accorde à la science religieuse des Brahmanes. Déjà en 1959, l'anthropologue britannique Frederick Bailey reprochait à Louis Dumont et à David Pocock (1957) « de réduire la culture du sous-continent indien à l'hindouisme et de restreindre l'analyse à un seul système de valeurs » (Lardinois, 2007 : 276). Car « l'Inde est une » pour Dumont, et cette unité repose sur « l'existence du sanskrit comme langue de civilisation, des Brahmanes comme classe supérieure et de leurs valeurs comme valeurs absolues » (Dumont, 1964 : 95-96). Outre le fameux travail de Max Weber (1913), un constat assez similaire peut être formulé au sujet de l'ouvrage de référence de Madeleine Biardeau (1995), intitulé *L'Hindouisme : anthropologie d'une civilisation*. Plus récente, cette œuvre phare dans le paysage des études françaises traitant de l'Inde témoigne en effet de la pérennité de l'intérêt porté à l'hindouisme par les sciences sociales indianistes, mais aussi du lien (trop) étroit entretenu entre les études indiennes et le savoir brahmanique, d'héritage sanskrit et nord-indien¹². Ainsi, et bien que L. Dumont et M. Biardeau aient défendu l'idée que l'Inde dravidienne soit à la source de l'indianité durant les années 1970¹³, on voit que la valeur heuristique du paradigme disciplinaire que constitue l'hindouisme continue d'alimenter de brillants travaux, mais souvent au prix d'orientations problématiques et d'évitements de la diversité socio-religieuse indienne et hindoue.

Mais cette valeur paradigmatique de l'hindouisme, ainsi que la prévalence accordée aux héritages sanskrits, concernent surtout le champ idéologique et politique indien. En effet, elles alimentent depuis le début du XX^e siècle l'idéologie nationaliste des fondamentalistes hindous qui considèrent l'Inde (sk. *Bhārat*) comme la seule terre sainte de l'hindouisme. On ne saurait ignorer aujourd'hui que les différents organes national-hindouistes du *Sangh Parivar*¹⁴ (hin. la « famille du *Sangh* ») prônent la création d'un État hindou (hin. *hindu rashtra*) autour d'une redéfinition de la citoyenneté indienne qui se baserait uniquement sur l'*hindutva*¹⁵ (hin. « hindouité »), entendue

¹¹ D'autres reproches adressés à Louis Dumont concernent au contraire l'approche sociologique trop durkheimienne, et plus largement trop enracinée dans la tradition occidentale, employée par l'auteur de *Homo hierarchicus*. Le courant de l'"ethnosociologie" de l'Inde initié par McKim Marriott considère l'héritage occidental de la méthode sociologique de Dumont comme trop éloigné des catégories de pensée proprement indiennes. Celui des "*Subaltern Studies*" mené par Rajanit Guha, critique pour sa part l'héritage colonial des études indiennes en général, incluant celle de Dumont.

¹² Il convient cependant de rappeler que la majorité de la population indienne vit en Inde du nord, que les langues les plus parlées en Inde sont issues du sanskrit, et que les pratiques religieuses et la conception sociétale héritées de l'Inde brahmanique influencent une grande partie du sous-continent indien depuis près de deux millénaires.

¹³ Notamment dans le cadre du débat qui les a longuement opposés à Charlotte Vaudeville.

¹⁴ Ce courant national-hindouiste fonde son idéologie territoriale sur l'association entre la géographie mythique et l'identité religieuse hindoue, et les structures institutionnelles et rituelles de l'hindouisme, au nom d'un patriotisme envers l'Inde hindoue. Après la création en 1915 de l'*Akhil Bharat Hindu Maha Sabha* (« la Grande assemblée hindoue de l'Inde ») pour contrer la Ligue Musulmane et le parti laïque du Congrès, le mouvement national-hindouiste s'est surtout structuré à partir de 1925 avec la fondation du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, l'organisation militante du « Corps des volontaires nationaux »). Le *Sangh Parivar* intègre aujourd'hui différents organes, comme le RSS, la *Vishva Hindu Parishad* (VHP, l'« Assemblée hindoue universelle »), l'*Arya Samaj* (la « Société des Aryas »), le puissant parti politique du *Bharatiya Janata Party* (BJP, « Parti du peuple de Bhārat »), ainsi qu'une filiale internationale destinée à sensibiliser la diaspora (le *Hindu Swayam Sangh*, « Corps des volontaires hindous »). Le BJP a gagné la scène politique indienne à partir des années 1980 avant d'arriver au pouvoir pour six années en 1998. Néanmoins, le parti du Congrès est arrivé en tête des élections nationales de 2004 puis de 2009, ce qui témoigne d'un net ralentissement de l'ascension politique du BJP.

¹⁵ L'idéologie politique nationaliste de l'*hindutva* s'inspire du pamphlet de Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), publié en 1923 et intitulé *Hindutva : Who is a Hindu ?*.

comme identité religieuse et culturelle fondée sur la civilisation et la terre sainte de l'hindouisme¹⁶. Pour autant, rappelons que le terme “hindouisme” est une production exogène, qui ne fut formulée qu'en 1829 par les Britanniques pour définir une religion finalement inventée et imaginée par l'administration coloniale. Celle-ci tâchait de réunir sous une même appellation la multiplicité des pratiques religieuses observables en Inde mais qu'elle ne cernait que difficilement. L'hindouisme rassemble en effet depuis des siècles une abondance de traditions religieuses, allant de l'animisme (minoritaire) au panthéisme, en passant par le polythéisme (majoritaire) et le monothéisme. En outre, certaines de ces traditions ont une conception moniste du rapport au divin, alors que d'autres sont dualistes. S'ajoutent à cela des différences linguistiques et des traditions régionales, qui ont entraîné des pratiques et des représentations de l'hindouisme souvent régionalisées, et composant une véritable « mosaïque » (Vertovec, 2000 : 8) socio-religieuse de l'hindouisme en Inde. Pour toutes ces raisons, une vision unitaire des coutumes et des traditions hindoues ne put arriver qu'artificiellement et de l'extérieur. Par la suite, un processus général de réification identitaire a mis en jeu nombre de fusions, de redéfinitions et de réorganisations des principaux éléments religieux hérités, à commencer par le brahmanisme, pour déboucher sur l'hindouisme actuel, qui doit donc être compris comme une religion plurielle, syncrétique et dynamique, articulant des héritages tant locaux que régionaux et panindiens. Malgré cette diversité, la plupart des temples hindous ont eu tendance à s'uniformiser de manière à ce que chaque temple puisse globalement proposer aujourd'hui les mêmes rites et les mêmes doctrines aux croyants (*ibid.*). Le terme sanskrit trouvé par les hindous pour désigner et définir cette religion unitaire qu'ils n'avaient d'abord pas identifiée comme telle, est “*Sanātana Dharma*” (sk. « Éternelle Loi »).

Le BJP¹⁷ et sa devise « un peuple, une terre, une culture » montrent à quel point le nationalisme hindou et son idéologie territoriale éludent le fait que l'hindouisme englobe différentes réalités, mais aussi combien ils se posent contre les idées de sécularisme et de pluralité unitaire chères à Nehru. Cette devise met également en lumière les écueils, d'ordres moral et épistémologique, qu'il peut y avoir à considérer l'hindouisme comme étant un et uniforme, ou, pour reprendre les premiers termes de Dumont, comme un système de valeurs absolues caractéristique de l'unité et de l'identité de l'Inde. Le premier risque serait d'alimenter le discours des nationalistes hindous, en tombant dans une dérive culturaliste qui érigerait la religion et les territoires religieux au rang d'essences supérieures, déterminant et justifiant les configurations ou les luttes socio-territoriales (notamment entre les hindous et les musulmans de l'Inde). L'hindouisme a beau constituer un paradigme disciplinaire heuristique, c'est uniquement en tant que cadre de l'expérience et des spatiales, et comme prisme révélateur de configurations socio-spatiales dynamiques, qu'il intéresse cette thèse. Car l'on ne saurait penser que l'hindouisme et les religions indiennes soient suffisants pour rendre compte, et justifier à eux seuls, des “réalités”

¹⁶ Sur cette question, voir notamment Assayag (2001, 1997b), Claveyrolas (2008), Jaffrelot (2006) et Landy (2002).

¹⁷ *Bharatiya Janata Party* (BJP, « Parti du peuple de Bhārat »). Cf note 11.

sociales, en Inde comme dans la diaspora. Le deuxième risque, lié au précédent, serait de négliger l'étendue de la diversité socio-religieuse réunie autour du terme "hindouisme".

Si de grands ouvrages généraux privilégient une approche globale de cette religion, de nombreux ethnographes, ethnologues, anthropologues et géographes notamment, ont bien compris qu'il est préférable ne pas considérer *un seul* hindouisme mais bien *des* hindouismes. Depuis près d'un siècle et demi, nombre de travaux témoignent de la grande diversité socio-religieuse qui caractérise les contextes régionaux et locaux du monde hindou, même si la plupart de ces analyses n'évitent que très rarement d'aborder les relations entre les pratiques des sociétés considérées et le modèle brahmanique¹⁸. Des montagnes himalayennes¹⁹ au Sri Lanka²⁰, en passant par le Kérala²¹, le Karnataka²², le Rajasthan²³, le Bengale²⁴, ou encore le Tamil Nadu²⁵, l'Haryana²⁶ ou Varanasi²⁷, ..., l'hindouisme ne présente pas un visage uniforme, malgré l'existence de nombreuses récurrences et ressemblances.

L'étude du culte de Murugaṅ/Subrahmaṅya²⁸ s'intègre parfaitement dans l'enjeu disciplinaire faisant de l'hindouisme un paradigme qu'il convient d'éclairer à la lumière des diversités régionales et des enjeux sociaux cristallisés autour des valeurs brahmaniques. Comme l'illustrent les nombreux noms de Murugaṅ, ce culte s'inscrit dans les deux grandes traditions culturelles de l'Inde hindoue, que sont la civilisation sanskrite indo-aryenne du Nord et la civilisation tamoule-dravidienne du Sud, deux traditions que l'on ne saurait confondre malgré des siècles d'influences réciproques. Or, l'hindouisme et le culte particulier de Murugaṅ ont participé à l'essor du particularisme dravidien qui s'est affirmé dès la fin du XIX^e siècle dans le sud de l'Inde, lorsque le renouveau d'un shivaïsme proprement tamoul, le *Śaiva Siddhānta*, est venu ajouter une dimension religieuse au processus d'ethnicisation de l'identité tamoule-dravidienne engagé à cette époque (Hardgrave, 1965; Irschick, 1986; Jaffrelot, 2005 ; Pandian, 1987). Le *Śaiva Siddhānta* est en effet présenté, depuis plus d'un siècle en pays tamoul, comme le shivaïsme « pur » (Headley,

¹⁸ Notamment en termes de hiérarchie sociale des castes et d'écart au modèle de l'« idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966). Déjà en 1867, le linguiste Julien Vinsom publiait dans la *Revue orientale*, une des premières ethnographies portant sur les castes du pays tamoul, dans laquelle il soulignait que les Tamouls ignoraient le système social des castes avant que les Aryens du Nord ne le leur imposent suite à leur conquête (Lardinois, 2007). Ce débat reste cependant ouvert, car d'autres auteurs, comme J. Pandian (1987) notamment, ne suivent pas Vinsom sur cette question.

¹⁹ Voir notamment Lecomte-Tilouine (1993) et Galey (1994).

²⁰ Voir notamment Obeyesekere (1977 et 1978) ainsi que Pfaffenberger (1979, 1980 et 1990).

²¹ Voir notamment Osella et Osella (2000), Tarabout (1986 et 1997) et Delage (2004).

²² Voir notamment Assayag (1992).

²³ Voir notamment Grodzins-Gold (1989).

²⁴ Voir notamment Morinis (1984 et 1992).

²⁵ Voir notamment les nombreux travaux de Robert Deliège, de Louis Dumont et de Chris Fuller, mais aussi ceux de Moreno & Marriott (1989), Reiniche (1979), Appadurai (2008) et Guilmoto *et. al.* (1985-1989).

²⁶ Singh et Khan (2000).

²⁷ Voir Claveyrolas (2003a) et Singh (1987).

²⁸ Le nom tamoul "Murugaṅ" et le terme sanskrit "Subrahmaṅya" désignent la même divinité. Si les deux termes sont couramment employés au pays tamoul, l'usage de l'un ou de l'autre dépend généralement du contexte socio-rituel considéré, le second terme (sanskrit) ayant une connotation nettement plus brahmanique que le premier. Dans la mesure où cette recherche porte sur l'hindouisme tamoul en particulier, c'est essentiellement le terme tamoul qui sera utilisé pour désigner ce dieu hindou. L'emploi des autres noms de Murugaṅ, tels que "Subrahmaṅya", mais aussi "Skanda", "Kārttikēya" ou "Kumāra" notamment, sera réservé aux contextes sanskrits, brahmaniques ou nord-indien.

2006 : 92) des populations du Sud, assombri par la domination indo-aryenne millénaire et son corollaire, l'institutionnalisation de la caste. Cette distanciation des Tamouls vis-à-vis de l'hindouisme sanskrit, mais aussi de ce qui fut considéré comme la « race »²⁹ (Ramaswamy Sastri, 2003 : 161) envahissante des Indo-aryens, a de plus revêtu un caractère territorial dans les années 1940, lorsque leurs dirigeants ont revendiqué la création d'un État-nation dravidien indépendant³⁰. C'est dans ce contexte que l'héritage tamoul du culte de Murugaṅ a été mis au devant de la scène politique et culturelle tamoule, lorsque les idéologues et les intellectuels ont présenté Murugaṅ comme une divinité primordiale du peuple tamoul. Ceci a conduit à redynamiser son culte en pays tamoul, à tel point que les grands temples de Murugaṅ sont aujourd'hui ceux qui attirent chaque année le plus grand nombre de dévots sur ce territoire. La revendication de ce particularisme identitaire se retrouve aussi dans la diaspora, où le culte de Murugaṅ est l'un de ceux autour desquels les Tamouls parviennent le mieux à préserver leurs pratiques et leur identité religieuses distinctes. On comprend donc qu'il serait bien malhabile de considérer l'hindouisme des Tamouls – et le culte de Murugaṅ en particulier – comme similaires et conformes en tout point aux traditions sanskrites et brahmaniques, mais aussi pourquoi il est question d'un hindouisme proprement tamoul dans cette recherche. En effet, à travers l'analyse du culte de Murugaṅ en Inde et dans la diaspora, je m'attacherai notamment à démontrer dans cette thèse que l'hindouisme tamoul est à retenir comme notion pertinente et qu'il ne s'agit pas d'une vue de l'esprit.

Géographie et religion : la construction d'une légitimité

« At first sight religion and geography have little in common with one another. Most people interested in the study of religion have little interest in the study of geography, and *vice versa*. (...) Some of the many interesting questions about how religion develops, spreads and impacts on people's lives are rooted in geographical factors (what happens where), and they can be studied from a geographical perspective. That few geographers have seized this challenge is puzzling, but it should not detract us from exploring some of the important themes » (Park, 2004 : 439).

J'ai bien conscience que ce travail n'apparaît pas d'emblée comme étant proprement géographique. Je ne saurais énumérer le nombre de fois où il m'a été dit que cette recherche relevait davantage de l'ethnologie ou de l'étude des religions que véritablement de la géographie, qui n'aurait du reste rien à faire avec le religieux. Bien entendu, ces *a priori* sont loin de ne concerner que mon travail, mais témoignent plus largement de considérations partagées sur les rapports que peut (ou doit) entretenir la géographie avec le fait religieux. Les propos de Chris Park montrent bien que la légitimité de la géographie à s'intéresser à la religion n'est pas encore

²⁹ Sur cette question, voir le chapitre 5.

³⁰ *Ibid.*

reconnue par tous, ou du moins qu'elle ne semble pas encore intéresser un grand nombre de géographes, malgré toutes les configurations spatiales que revêt pourtant le fait religieux de par le monde.

Pour autant, l'intérêt géographique de la religion n'est pas nouveau, et les géographes ont déjà démontré qu'ils avaient quelque chose à dire et surtout à apporter à la compréhension du fait religieux, notamment au sein la géographie française. Avant que n'advienne l'essor de la géographie humaniste et phénoménologique des années 1970, et son intérêt pour les rapports existentiels de l'individu avec l'espace, la religion avait fait l'objet d'études de géographie classique, à travers des analyses portant tour à tour sur les « marques » de la religion dans le paysage (Brunhes, 1910), sur son influence sur le comportement électoral (Siegfried, 1913), sur les « genres de vie » (Deffontaines, 1948) chers à Vidal de La Blache, ou sur les modes de mise en valeur des milieux (Gourou, 1940). Il faut aussi saluer l'idée de Pierre Deffontaines, qui fut le premier à considérer le pèlerinage comme un phénomène géographique mettant en jeu des circulations et des migrations. Mais malgré l'apport d'Éric Dardel en 1952, les travaux des géographes « sur le terrain de la religion » (Delage, 2004 : 15) se sont inscrits jusqu'à la fin des années 1960, dans la tradition positiviste de la géographie vidalienne, plus proche des sciences naturelles que des sciences sociales³¹, et peu encline à envisager les questions sociales et existentielles contenues dans le fait religieux. Le précieux travail de Xavier de Planhol (1957) sur l'islam s'inscrivait lui aussi dans cette mouvance classique, très attachée aux relations entre religion, paysage et occupation du sol.

Pour autant, les géographes ne pouvaient éluder longtemps que la religion est un fait social majeur ne participant pas seulement au marquage, à l'usage et à la construction du paysage certes fondamentaux, mais contribuant aussi aux configurations spatiales de la vie sociale, comme l'avaient pressenti Siegfried et de Planhol. L'apport de David Sopher (1967) a marqué une étape majeure pour la connaissance géographique du fait religieux, dans la mesure où il fut le premier géographe à considérer la religion comme active dans les fonctionnements spatialisés des groupes sociaux. Sopher n'a pas hésité à envisager « les croyances, les calendriers, les institutions, les lieux de culte, les pèlerinages, comme éléments d'une vision globale du fonctionnement des groupes » (Claval, 2008 : 25), ce qui a alimenté par la suite la pertinence de l'approche géographique des croyances, des rites et des symboles religieux par l'américain Chris Park (1994 et 2004). Cette idée de fonctionnement social introduite par Sopher dans l'analyse géographique de la religion paraît aujourd'hui très légitime, mais aussi quelque peu tardive, puisque la pensée fonctionnaliste des sociologies du XIX^e siècle reconnaissait déjà le rôle social de la religion, qu'elles considéraient comme un outil assurant le bon fonctionnement et la cohésion des sociétés. Mais encore fallait-il que la géographie se rapproche des sciences sociales. En écrivant que le géographe réduisait « le point de vue religieux à des éléments extérieurs et physiologiques,

³¹ Vidal de La Blache écrit ainsi que « la géographie est la science des lieux et non des hommes » (Vidal de La Blache, 1913, « Des caractères distinctifs de la géographie », *Annales de géographie*, vol. 22, pp. 289-299).

laissant délibérément de côté de domaine majeur de la vie intérieure » (Deffontaines, 1966 : 18), Deffontaines soulignait toute la difficulté, pour la géographie, classique notamment, à pouvoir saisir la double nature, à la fois ontologique et sociale, de l'espace religieux et de ses pratiques.

C'est donc du côté des sciences humaines et sociales que la géographie des religions a puisé certaines de ses meilleures inspirations et postures théoriques, mais toujours avec l'originalité de mettre l'espace au centre de ses analyses. C'est en cela que la géographie peut apporter à l'analyse du religieux et qu'elle trouve toute sa légitimité à parler de la religion. Éric Dardel a eu l'heureuse audace d'introduire dans ses travaux la phénoménologie heideggerienne et les apports de Mircea Éliade sur la connaissance des mythes et du sacré, grâce auxquels il a pu s'intéresser à la « géographie mythique » (Dardel, 1952 : 64) et fonder son concept de « géographicit³² ». Il anticipait ainsi de plus de vingt ans l'ouverture sur le terrain de l'herméneutique privilégiée par le courant de la géographie culturelle, humaniste et phénoménologique des années 1970³³. D'une inscription affichée dans ce courant naissant, Surinder Mohan Bhardwaj publia en 1973 *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*, un ouvrage de référence portant sur le pèlerinage en Inde et les lieux saints hindous, où l'auteur associe l'analyse d'anciens textes sanskrits relatant la localisation des lieux religieux, à la perception et à la pratique de ces lieux par les pèlerins, tout en étudiant la composition sociale des groupes et la dimension régionale du pèlerinage³⁴. L'un des intérêts de ce travail est de rappeler que le religieux ne procède pas que de l'expérience, mais aussi du social. Pensons au passage à Durkheim pour qui la religion était une « idée que se fait la société d'elle-même » (Durkheim, 1912 : 703).

La religion contient et fournit en effet un discours sur la société, et procure à la communauté et aux individus un outil de « communication sociale » (Pfaffenberger, 1980). Aussi, et même s'il s'éloigne des objets de la géographie vidalienne, le géographe spécialiste des religions a tout intérêt à s'inspirer des apports des sociologues, ethnologues³⁵ et anthropologues, à commencer par l'approche structurale des mythes, des dieux et des systèmes de représentations socio-religieux, systématisée par Claude Lévi-Strauss (1958), et que Louis Dumont (1953) a très tôt appliquée à l'hindouisme (tamoul qui plus est). Les géographes contemporains l'ont bien compris, tout en sachant conserver leur angle d'approche original, comme en témoignent notamment les analyses de James Duncan (1990) et de Jean-Bernard Racine (1993), portant sur l'inscription géographique de la religion dans la ville, et qui ont démontré comment elle peut structurer la morphologie

³² Éric Dardel considère la relation à la terre comme une dimension fondamentale de l'existence humaine et par laquelle l'homme se réalise. Il nomme « géographicit³² » ce rapport existentiel entre « l'homme et la Terre ».

³³ Sur ce courant disciplinaire, voir notamment l'ouvrage phare du géographe Yi-Fu Tuan (1977). Les objets de recherche de cette géographie restent globalement les mêmes que ceux de la géographie positiviste, à savoir le rapport des sociétés humaines à l'étendue terrestre, mais l'accent est mis sur ce qui avait été négligé jusqu'alors, à commencer par l'expérience humaine.

³⁴ Pour plus de détails sur les travaux effectués sur la géographie des pèlerinages, notamment dans le contexte hindou, voir la recension qu'en fait Rémy Delage dans sa thèse (Delage, 2004 : 13-17).

³⁵ Les intérêts épistémologiques et disciplinaires qu'offre le rapprochement entre la géographie et l'ethnologie ont conduit à l'émergence du terme « ethnogéographie » qui apparût en France en 1972 sous l'impulsion du Général Hurault, puis de Georges Condominas et Christian Taillard, avant d'être repris par Paul Claval et Singaravélou (1995). Cette ethnogéographie n'a bien entendu rien à voir avec l'« anthropogéographie » de Friedrich Ratzel (1899).

urbaine. Comme je m’attacherai à le montrer, les dieux hindous, leurs mythes, leurs catégories (structurales) et les rituels qui leur sont consacrés, participent eux-aussi à une mise en ordre discursive et spatialisée du monde (social notamment), que l’on ne peut saisir qu’« à la lumière de panthéons structurateurs d’espace » (Galey, 1985 : ii).

L’anthropologie sociale et la sociologie ont également eu le mérite d’introduire l’analyse de la symbolique sociale des rituels³⁶. Les rituels religieux sont des « rites d’interactions » (Goffman, 1974), socialement et culturellement intégrés, actifs de l’échelle interpersonnelle jusqu’au niveau communautaire. L’analyse des rites fait prévaloir les notions de médiation symbolique et de communication sociale que la géographie n’hésite plus à considérer (Chivalon, 2008). Les rituels religieux révèlent de profondes structures socio-symboliques, qui les enracinent non seulement dans une transcendance et dans la société de par leur nature religieuse, mais qui les fixent également dans des lieux et sur des territoires à travers leur spatialisation et les représentations de l’espace social qui leur sont associées. Ainsi certains géographes reconnaissent-ils désormais que les faits religieux peuvent être utiles à la compréhension des processus de territorialisation (Bertrand & Muller, 1999 ; Chiron, 2002 ; Delage, 2004 ; Dubois, 2005 ; Vincent *et al.*, 1995). Notons aussi qu’en mettant en scène dans l’espace public des acteurs aux différents statuts sociaux, les teneurs spatiales et socio-symboliques des rituels (comme les fêtes de temples et les pèlerinages hindous) sont de puissants vecteurs de valeurs sociales, de règles collectives et, souvent, d’organisations spatiales et hiérarchiques des statuts (Tarabout, 1986). Les travaux de géographie sociale effectués par Guy Di Méo (2001) sur les fêtes vont dans ce sens. Leur auteur considère les fêtes en tant qu’« espaces des positions sociales » (*ibid.* : 15) et comme des « codes socio-culturels imprimés dans l’espace géographique » (*ibid.* : 3), dont les vertus performatives résident dans la capacité qu’ont les rites à créer des interstices spatiaux et temporels hautement signifiants sur les plans sociaux et sociétaux, et rappelant combien l’espace est un support interactif de l’action humaine et sociale. Cela est d’autant plus vrai dans le contexte hindou où la religion joue fortement dans la structuration de l’espace social (Assayag, 1993b ; Delage, 2004 ; Landy, 2002 ; Louiset, 2008) et dans la configuration territoriale des rapports sociaux.

Même confrontée au religieux, la géographie conserve toute son originalité et son identité disciplinaire parmi les sciences sociales, en vertu de ses prérogatives attachées au champ spatial. En France, la dimension géopolitique du fait religieux retient l’attention des géographes dans les années 1980, période où elle s’ancre dans les grandes revues nationales comme *Hérodote*. En 1997, les contenus culturels de la religion se voient consacrer un numéro de la revue *Géographie et cultures* portant sur les espaces religieux. Plus récemment, Jean-Bernard Racine et Olivier Walther (2003) ont défini les postures générales et les perspectives contemporaines liées à l’étude géographique de la religion, ancrant ainsi la religion dans les champs d’études légitimes de la géographie. Retenons aussi le récent essai de Stéphane Dubois (2005), dans lequel ce géographe

³⁶ Sur ce point, voir notamment le travail de l’anthropologue américain Victor Turner (1990) qui fait encore figure de référence.

étudie différents aspects (communautaire, existentiel, territorial et conflictuel) que prend le fait religieux dans le monde contemporain. Au-delà de l'indéniable intérêt de ce livre, on peut toutefois s'étonner que n'y soit pas abordée la question des réseaux religieux transnationaux et des diasporas, dont les enjeux et les configurations géographiques sont à la fois anciens et caractéristiques de la mondialité contemporaine. Il faut plutôt se tourner vers les productions des géographes spécialistes de la question diasporique (Bruneau, 1998 et 2003 ; Dufois, 2003 ; Singaravélou, 1987 et 2003), pour trouver les meilleurs apports sur l'internationalisation et la transnationalisation du fait religieux. Une large part de ce champ passionnant est encore réservée aux spécialistes des religions³⁷, aux sociologues, aux ethnologues et aux anthropologues³⁸. Il ne faut certainement pas y voir un pré carré défendu aux géographes, mais plutôt un exemple de la durabilité de leur hésitation à se plonger dans un champ, où ils ont pourtant démontré qu'ils avaient toute leur place. La tenue en 2002 du festival international de géographie de Saint-Dié-des-Vosges sur le thème "Religions et géographie", puis du colloque "Sacrée nature ! Les paysages du sacré" à Orléans en 2009, ont justement eu pour but de mettre en valeur « le renouvellement conceptuel de la géographie française dans son approche des phénomènes religieux » et de montrer que « la religion n'est plus étrangère aux problématiques géographiques d'aujourd'hui » (Dorel, 2002³⁹).

Hypothèse de recherche : un culte de l'hindouisme tamoul pour objet de recherche géographique

Est-il pertinent pour autant de prendre une divinité hindoue pour objet d'étude géographique ? Un dieu peut-il revêtir une dimension géographique, c'est-à-dire se manifester à travers des formes spatiales qui le caractérisent et qui soient surtout signifiantes dans l'espace des sociétés au point de pouvoir faire l'objet d'une thèse de géographie ? La religion a beau être devenue un des champs d'investigation de la géographie, d'aucuns penseront, notamment au vu des héritages monothéistes et panthéistes des traditions occidentales, que la notion de dieu désigne l'Absolu transcendantal doté d'une ubiquité éternelle et primordiale⁴⁰, excluant de fait l'hypothèse qu'il puisse être quelque part, puisqu'il est déjà partout et source de tout. L'analyse géographique du divin relèverait donc de l'aporie, voire de l'erreur. Mais encore faut-il s'accorder sur une définition du terme "dieu", même s'il n'est pas question de traiter ici de toutes les définitions du terme. Je ne considérerai que les acceptions utilisées en langue tamoule pour évoquer l'idée de

³⁷ Pour les religions de l'Asie du Sud, se référer entre autres au récent ouvrage édité par Knut Jacobsen (2008).

³⁸ Pour le cas de l'hindouisme, voir les ouvrages de Jean Benoist (1998), d'Øivind Fuglerud (1999), de Pareck, Singh et Vertovec (2003), de Johan Punzo-Waghorn (2004), de T. S. Rukmani (2001), de Steven Vertovec (2000) et de Peter Van der Veer (1995).

³⁹ Allocution inaugurative du Festival International de Géographie sur le thème *Religions et géographie*, Saint-Dié-des-Vosges (http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/dorel/resume.htm).

⁴⁰ Cette conception se retrouve dans la cosmogonie et le panthéisme hindous, notamment autour de la notion du *teyvam* tamoul.

dieu⁴¹ en général et de Murugaṅ en particulier, afin de poser pour hypothèse générale qu’un dieu de l’hindouisme tamoul et son culte peuvent intéresser la géographie et que cette dernière peut apporter quelque chose à leur connaissance.

D’après l’historien des religions Fred Clothey, Murugaṅ est traditionnellement désigné par les termes vernaculaires “*teyvam*”, “*kaṭavuḷ*”, “*tēvaṅ*” et “*iraivaṭivam*” (Clothey, 1978 : 10-13), qui sont aussi employés pour évoquer plus généralement le divin en Inde tamoule. Clothey nous dit que “*teyvam*⁴²” est hérité du sanskrit “*div*” et qu’il renvoie à une conception panthéiste du divin. En somme, tous les dieux de l’hindouisme tamoul sont les manifestations de *teyvam*. Quant au terme “*kaṭavuḷ*⁴³”, celui-ci évoquait à son origine un dieu personnifié et transcendant, unique, total, et assez proche des conceptions monothéistes du divin. Ce terme a néanmoins évolué au fil des siècles pour en venir à désigner des conceptions assez voisines de celles contenues dans le terme “*tēvaṅ*⁴⁴” (ou *dēva*). Cet autre terme, issu du sanskrit “*div*”, signifie “dieu” dans une optique plus commune au polythéisme hindou, car il désigne une manifestation singulière de l’absolu, et personnifiée par une divinité ayant des « fonctions symboliques » distinctes pour des « communautés particulières » (*ibid.*). “*Tēvaṅ*” et “*kaṭavuḷ*” ne signifie donc pas *le* Dieu, mais plutôt *un* dieu (ou une divinité), pensé en tant que manifestation de Dieu. Murugaṅ est du reste souvent désigné “*tamiḷ kaṭavuḷ*” (« dieu tamoul ») en pays tamoul, ce qui sous-entend qu’il est associé à une communauté ethno-linguistique distincte. J’ai également remarqué que le vocable “*tēvatai*⁴⁵” (ou *dēvatā*), utilisé notamment pour parler des divinités de village (*grāma tēvatai*), renvoie aux mêmes conceptions que le terme “*tēvaṅ*”, à savoir une divinité ayant des fonctions socio-symboliques et communautaires qui lui sont propres. Chaque lignée (*kula*) tamoule a en outre une divinité tutélaire particulière (*kula teyvam*) (Dumont, 1957), indiquant que “*teyvam*” peut finalement désigner le même type de divinité que celui évoqué par les vocables “*tēvaṅ*”, “*kaṭavuḷ*” et “*tēvatai*”. Des évolutions et des substitutions entre les différents termes se sont donc opérées, au profit d’une tendance établissant des différences entre les dieux du panthéon hindou, pensés comme différentes manifestations de Dieu, et dont les fonctions symboliques diverses sont souvent significatives d’un point de vue social et identitaire. Enfin, Fred Clothey mentionne le terme “*iraivaṭivam*”, employé pour désigner tout site ou objet matériel dans lequel le divin se manifeste ou s’est manifesté. Il s’agit généralement de statues (*mūrti* et *mūlavar*), d’arbres, de termitières, de pierres ou de cours d’eau, ou encore d’images pieuses installées sur les autels, dans les temples ou autres lieux saints. Les divinités de l’hindouisme tamoul ont donc des significations socio-symboliques, ainsi que des formes et des représentations spatialisées.

Comment considérer alors la figure de Murugaṅ d’un point de vue proprement géographique ?

⁴¹ Les notions vernaculaires d’“esprits” (*pēy* ou *pēy-picācu*), de “monstres gigantesques” (*būdam*, *rākṣasa*) et de “démons” (*asura*, *kāṭeri*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*) dans le contexte tamoul seront abordées dans le chapitre 6 (seconde partie).

⁴² Le *Tamil Lexicon* de l’Université de Madras traduit “*teyvam*” par 1. « Dieu », 2. « Divinité », 3. « Nature divine ».

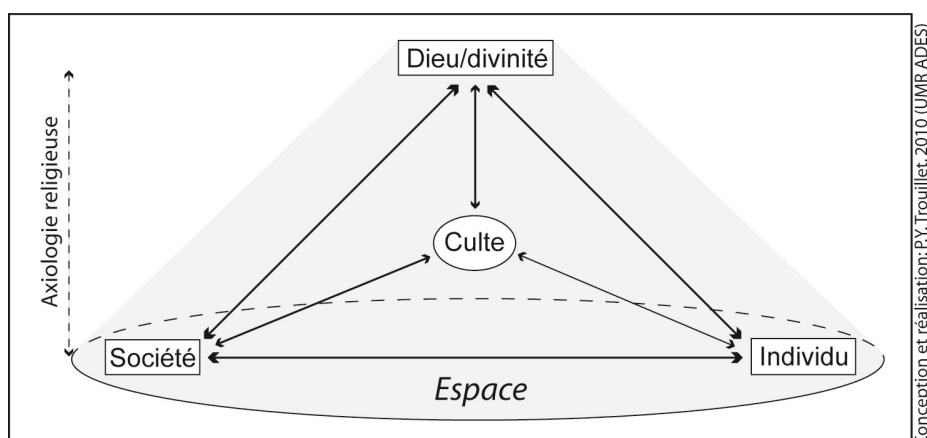
⁴³ Litt. 1. « Dieu, transcendant l’esprit et le discours », 2. « Être céleste », 3. « Sage » (*ibid.*).

⁴⁴ Litt. 1. « Dieu », 2. « Roi » (*ibid.*).

⁴⁵ Litt. 1. « Dieu », 2. « Divinité », 3. « Esprit maléfique » (*ibid.*).

Il faut d'abord ne pas envisager les divinités hindoues seulement comme des entités immatérielles, mais aussi comme des construits socio-culturels et géographiques. Ces différentes figures religieuses représentent en effet diverses symboliques sociales imprimées dans l'espace et entraînent certaines pratiques spatiales, telles que le pèlerinage, la procession ou la pratique de lieux religieux. Il faut ensuite mobiliser la notion de "culte", car elle désigne à la fois l'entité immatérielle d'un dieu et les phénomènes socio-spatiaux qui le concernent. Le *Trésor de la Langue Française Informatisé* définit le culte comme « l'ensemble des formes extérieures et des manifestations collectives par lesquelles l'homme honore Dieu »⁴⁶. Ainsi le culte d'un dieu ("cāmi-kumpiṭu" en tamoul) réunit-il les mythes, les rituels, les lieux religieux, les pratiques et les représentations liées à telle forme du divin. Il englobe tout un ensemble de phénomènes socio-géographiques, dans la mesure où le culte a lieu dans et par l'espace (figure 1), que celui-ci soit envisagé comme cosmos, comme cadre des rituels, ou comme étendue jalonnée de lieux de culte. De là découle mon hypothèse générale : le culte de Murugaṅ peut *a priori* avoir une géographie.

Figure 1 – Le culte comme point de jonction réunissant les trois entités interactives intéressant l'étude géographique du fait religieux



Je propose d'enrichir cette hypothèse en considérant que le culte de Murugaṅ puisse aussi avoir une "spatialité" propre, et qu'il pourrait à ce titre être considéré comme un véritable "opérateur" spatial. Dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Michel Lussault définit le terme "spatialité" de la manière suivante :

- « - En un sens général, caractéristiques de la dimension spatiale d'une réalité sociale.
- Spécialement, ensemble des actions spatiales réalisées par les opérateurs d'une société » (Lussault, 2003 : 867).

Selon la première acception, la spatialité du culte de Murugaṅ désigne la répartition et les configurations géographiques de ses temples, de ses sanctuaires et des circulations religieuses (pèlerinages, processions), qui lui sont associés. Cette spatialité fait effectivement l'objet

⁴⁶ Source : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3008152635>.

d'analyses dans la thèse. Mais l'intérêt de ce concept pour cette recherche concerne surtout la seconde définition qu'en donne Michel Lussault, car elle implique une posture invitant à ne pas considérer le culte de Murugaṅ seulement comme un phénomène spatialisé, mais aussi comme un véritable « opérateur » (ou « actant ») (*ibid.*) agissant dans le champ socio-spatial.

Dans ce même dictionnaire, M. Lussault définit les opérateurs comme des « réalités sociales, humaines ou non humaines, dotées d'une capacité d'action » (*ibid.* : 38). L'hypothèse consistant à considérer le culte de Murugaṅ comme un opérateur spatial (ou un actant) implique que ce culte puisse être envisagé comme une réalité sociale non humaine ayant une certaine influence sur l'espace des sociétés tamoules. Il me semble que la tendance qu'ont la figure et le culte de Murugaṅ à orienter certaines actions individuelles et collectives (comme le pèlerinage ou les constructions de temple en son honneur) relève précisément de la « capacité d'action » des opérateurs non humains, dont parle M. Lussault. Philippe Descola (2005) a également souligné l'importance que peuvent avoir les non-humains pour les sociétés, notamment dans leur relation à l'espace. Il n'est donc pas impensable que Murugaṅ et son culte soient des opérateurs non humains. Toujours pour M. Lussault, le terme « opérateur » (ou « actant ») concerne... :

« ...toute entité définissable et distinguable qui participe à la dynamique et à l'organisation d'une action individuelle et/ou collective, qui est active dans un processus social, qui opère des actes. (...) Un actant advient à l'existence sociale, en raison d'un contexte qui l'impose : il est donc toujours circonstanciel. Une fois à l'épreuve de la société, un actant [ou opérateur] manifeste des capacités et peut être doté, par lui-même ou par les autres, d'une essence, c'est-à-dire d'un discours de fiction qui essentialise et naturalise les compétences acquises dans le feu de l'action » (*ibid.*).

Ces précisions sont d'un intérêt majeur pour l'analyse géographique des implications et des évolutions socio-spatiales du culte de Murugaṅ. Si l'on considère ce culte en tant qu'opérateur (ou actant), ces précisions soulignent l'importance de la prise en compte des cadres sociaux circonstanciels (historiques), qui ont contribué à l'émergence, puis à la diffusion, du culte de Murugaṅ. S'intéresser aux actions socio-culturelles et spatiales réalisées au nom de la figure religieuse de Murugaṅ, nécessite de l'envisager comme la résultante de discours, de pratiques et d'évolutions sociales, construites historiquement. Le caractère idéologique et mythique de la figure actuelle de Murugaṅ serait ainsi issu de son essentialisation historique et discursive, l'ayant doté d'une certaine capacité d'action participant aujourd'hui à la définition de configurations socio-spatiales particulières, en Inde et dans les pays de la diaspora. Ces sont là des fondements de mon hypothèse de départ.

Il est enfin utile d'associer les propos de ce spécialiste de l'espace géographique à ceux d'un spécialiste de l'hindouisme, pour proposer un dernier aspect du contenu de cette hypothèse. Pour Michel Lussault, la spatialité d'un opérateur/actant est une réalité signifiante construite « qui articule des agencements spatiaux variés en un agencement spatial englobant » (*ibid.*). Les propos de l'anthropologue Jean-Claude Galey cités en ouverture de cette introduction, présentent quant à

eux le polythéisme comme « un système où chaque dieu ne se définit que par rapport à d'autres et même par rapport à tous les autres », et où « les cultes des dieux, les lieux de leur implantation et la nature des participations mobilisées à leur endroit viennent encore enrichir la perspective » (Galey, 1985 : ii). Par conséquent, on peut proposer que la spatialité du culte de Murugaṅ puisse s'inscrire dans un système socio-spatial englobant, où chaque culte de divinité hindoue posséderait une spatialité définie par rapport aux spatialités des autres cultes.

En résumé, l'hypothèse de départ de cette recherche est de considérer le culte de Murugaṅ comme un objet géographique ayant des configurations spatiales qui lui sont propres, mais qui sont définies à la fois par leurs formes spécifiques et par les relations qu'elles entretiennent avec les configurations spatiales des cultes des autres dieux du panthéon de l'hindouisme tamoul. Les composantes spatiales du culte de Murugaṅ correspondraient à la géographie de ses temples (lieux), de ses pèlerinages et de ses processions (circulations) en Inde et dans la diaspora (migration), mais aussi à la géographie des relations entre ses sanctuaires, le pays tamoul (territoire) et les sites collinaires (paysage). Ces configurations seraient alors les résultats d'une succession de contextes ayant défini le culte de Murugaṅ comme une réalité sociale, désormais dotée d'une certaine capacité à orienter l'action humaine dans l'espace géographique et à ainsi produire des dispositifs géographiques fondés sur les interactions dynamiques entre lieux, paysage, circulations et territoires.

Démarche et organisation de la thèse

L'organisation de la thèse a pour but de tester cette hypothèse générale par étapes successives, correspondant chacune à une identification et à une analyse des formes géographiques du culte de Murugaṅ à différents niveaux d'échelle.

Après avoir défini les cadres théoriques et méthodologiques de cette recherche (chapitre 1), la première partie s'intéresse aux relations géohistoriques entre la géographie du culte de Murugaṅ et le pays tamoul. Elle décrit les différentes étapes historiques qui ont participé à la définition actuelle du culte de Murugaṅ – tant au niveau rituel et structural qu'au niveau de ses configurations géographiques –, depuis son apparition dans les collines tamoules aux temps protohistoriques (chapitre 2), jusqu'à l'inscription de ce culte dans une idéologie territoriale qui fut à l'origine de la création d'un État fédéré distinctement tamoul au milieu du XX^e siècle (chapitre 5). Les chapitres 3 et 4 portent respectivement sur la géographie historique des temples de Murugaṅ dans cette région, et sur le processus de sanctuarisation du pays tamoul, opéré par la constitution d'un réseau géo-rituel organisé autour des six grands centres de pèlerinage de Murugaṅ localisés au Tamil Nadu.

La seconde partie considère d'autres échelles et des situations généralement plus contemporaines. Le chapitre 6 analyse les formes et les significations de l'inscription du culte de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse d'une localité villageoise du pays tamoul. Le suivant

s'intéresse aux circulations religieuses infrarégionales liées au culte de Murugaṅ et à ce que révèlent ses lieux religieux en zones urbaines tamoules. Les deux derniers chapitres portent sur la dimension internationale du culte de Murugaṅ, à travers une analyse de la transnationalisation du culte de Murugaṅ et de ses relations avec la diaspora tamoule (chapitre 8), avant que ne soit considéré le cas spécifique de l'île Maurice (chapitre 9), où le contenu socio-identitaire et la géographie locale du culte de Murugaṅ, informent sur la spatialité de ce culte dans un contexte diasporique précis.



– Chapitre 1 –

Le cadre théorique et méthodologique de la recherche

Tester l'hypothèse que le culte de Murugaṅ soit un objet géographique doté d'une capacité à orienter l'action humaine dans l'espace, nécessite la mise en place d'un cadre théorique et méthodologique particulier. Aussi, avant d'aborder l'étude des formes spatiales de ce culte dans les parties qui suivent, une description précise du cadre disciplinaire de cette recherche, des matériaux, des conditions et du déroulement de l'expérimentation de cette hypothèse est nécessaire. Elle apporte un éclairage préalable servant de base à la compréhension des développements ultérieurs, et doit pour cette raison être traitée dans un chapitre distinct.

La première section expose les problématiques épistémologiques soulevées par l'objet de recherche, et indique pourquoi cette thèse s'identifie au courant disciplinaire de la géographie sociale et culturelle. Il est notamment précisé comment l'espace, le social et le culturel sont considérés ici, autour de leurs interactions dynamiques avec la problématique religieuse. Il s'agit aussi de présenter les grandes pistes de réflexion suscitées par l'analyse géographique du culte de Murugaṅ, et d'exposer les principaux concepts théoriques mobilisés. La seconde section présente dans un premier temps les différents terrains d'étude, leurs situations, ce qui a motivé leurs choix, et comment ils ont été pratiqués. Elle fait ensuite état des différents types de matériaux, données et sources qui ont été utilisés.

I. Orientations problématiques et épistémologiques

Comme souvent en géographie, ce travail s'intègre dans un champ interdisciplinaire rattaché à une aire culturelle particulière. Mais ce type d'intégration a deux conséquences majeures. La première, d'ordre disciplinaire, concerne la « dispersion étonnante des géographes dans les multiples champs du savoir » évoquée par Alain Reynaud (1997 : 336), lorsque leur spécialisation sur une aire géographique ou « culturelle » particulière les conduit à se rattacher davantage à un courant interdisciplinaire qu'à la géographie générale. La seconde, d'ordres théorique et épistémologique, concerne le danger d'une vision culturaliste ou essentialiste qui expliquerait les faits observés par la seule originalité de l'aire culturelle considérée. Si, de par son objet, cette recherche s'inscrit dans le cadre interdisciplinaire de l'indianisme⁴⁷, il convient donc de préciser également dans quel courant disciplinaire de la géographie cette recherche tend à s'inclure.

⁴⁷ Cf. introduction.

1. Le culturel, le social et le spatial

Le voisinage sémantique entre les termes “culte” – à la fois intitulé et objet de la thèse – et “culture” laisse présager un travail de géographie culturelle, dont il est en effet question, du moins en partie. Mais encore faut-il s’accorder sur ce que cette terminologie disciplinaire implique. Parle-t-on de l’étude des empreintes de la culture dans les paysages chère à Jean Bruhnes ? S’agit-il de la démarche phénoménologique pressentie par Éric Dardel et désormais intégrée dans la géographie humaniste⁴⁸ ? S’agit-il de la géographie postmoderne (Duncan *et al.*, 2004), constructiviste et radicale (Mitchell, 2000) issue du “tournant culturel”⁴⁹ et ancrée dans les *Cultural Studies*, ou bien de la géographie des faits culturels que promeut la géographie culturelle française telle que présentée dans l’ouvrage éponyme de Paul Claval (1995)⁵⁰ ?

a. Les enjeux de la question culturelle

On comprend donc que la géographie culturelle, et par là même ses postures et ses méthodes, ne sont ni figées, ni uniformes, ni univoques. S’il est bien question ici de géographie culturelle, en ce sens que c’est la religion comme fait culturel qui est prise pour objet d’étude géographique, il est nécessaire de préciser comment la culture est envisagée dans ce travail.

La considération de la culture privilégiée ici est celle qui voit la culture d’une part comme fait social et d’autre part comme expérience. Loin de moi l’idée de considérer la culture comme une quelconque force ou vérité primordiale déterminant et justifiant les configurations socio-spatiales observables qui seraient ainsi essentialisées, puisque le fait culturel serait alors pensé comme premier, voire comme une « réalité supérieure » (Claval, 1995 : 4). Il semble au contraire que la culture, comme la religion, doivent être comprises comme des constructions sociales dynamiques et symboliques de systèmes de connaissances, de représentations et de valeurs, et non comme des essence précédant la société, dont elles justifieraient les formes et les dispositifs socio-spatiaux. Une telle conception reviendrait sinon à soutenir les discours des « orthodoxies traditionalistes de l’essentialisation (spatiale) de la culture » et de la religion, qui mènent à « l’absolutisation et [à] l’homogénéisation des cultures [et des religions] particulières » (Werlen, 2003 : 13-14),

⁴⁸ Ce courant de la géographie prône une herméneutique des faits et des comportements spatialisés largement ouverte à la question culturelle, et inspire depuis plus de vingt ans autant la *New Cultural Geography* anglo-saxonne que la géographie culturelle française (Berque, 1980 ; Bonnemaïson, 2000 ; Claval, 1995).

⁴⁹ Sur la question du tournant culturel (ou “*cultural turn*”) en géographie, voir notamment l’article de Benno Werlen (2003). L’auteur identifie quatre dimensions principales impliquées par ce tournant culturel en sciences sociales : « une recherche davantage orientée vers les questions de culture et de différenciation culturelle des réalités sociales (...) ; un argumentaire qui donne aux aspects culturels la primauté sur les aspects sociaux et économiques (...) ; [une insistance] sur la signification de l’identité et de la différence (...) ; [une attention particulière accordée à] l’importance du symbolique pour la vie humaine » (*ibid.* : 9-10)

⁵⁰ Paul Claval définit la culture comme « la somme des comportements, des savoir-faire, des techniques, des connaissances et des valeurs accumulés par les individus durant leur vie et, à une autre échelle, par l’ensemble des groupes dont ils font partie. La culture est un héritage transmis d’une génération à la suivante. Elle a ses racines dans un passé lointain et qui plonge dans le territoire où ses morts sont ensevelis et où ses dieux se sont manifestés. Ce n’est pourtant pas un ensemble clos et figé de techniques et de comportements. Les contacts entre peuples de différentes cultures sont parfois conflictuels, mais ils constituent une source d’enrichissement mutuel. La culture se transforme aussi sous l’effet des initiatives ou des innovations qui fleurissent en son sein. » (Claval, 1995 : 46).

auxquelles s’attachent notamment le fondamentalisme hindou à travers la devise du BJP⁵¹. Une telle posture, liée aux « théories des aires culturelles » (*ibid.*) que cautionnait parfois la géographie régionale classique, voudrait que les cultures et les religions aient à la fois une existence et une essence, et donc une certaine légitimité territoriale pouvant entraîner des revendications idéologiques et politiques. On conçoit aisément les risques qu’une telle posture peut faire peser sur les configurations socio-politiques, et qu’il est délicat de chercher à expliquer les faits observés sur le “terrain” seulement par leur originalité propre. Nous voyons aussi que la question religieuse s’inscrit parfaitement dans cette problématique. Les religions, en tant qu’ensembles symboliques unissant dieu(x), dogmes, groupes, pratiques, représentations et souvent des territoires, sont souvent présentées comme étant plus anciennes, et surtout d’une réalité en tout point supérieure, au monde des sociétés, sans lesquelles elles ne pourraient pourtant pas exister.

L’intérêt de proposer que le culte de Murugaṅ soit un opérateur (ou actant) spatial selon l’optique lussaldienne, comme cela a été proposé en introduction, est justement de considérer que si ce culte a été doté d’une capacité à orienter certaines actions et organisations socio-spatiales, c’est uniquement parce qu’il est le résultat de discours l’ayant essentialisé et dont les compétences ont été progressivement naturalisées. Il faut donc « éviter de faire de la culture une explication tout en la conservant comme le cadre d’une problématisation sensée » (Louiset, 2008 : 27), ce qui invite à prendre en compte des rapports qu’entretiennent la culture et la religion avec le champ social.

b. Culture et religion à la lumière du social

Les religions, comme les cultures, sont vivantes. D’une part parce qu’elles participent à la vie des individus et à la vie sociale, mais aussi parce qu’elles évoluent et se transforment avec la société. La religion et la culture relèvent avant tout de constructions sociales (approche historique et constructiviste). Les diasporas, juive et hindoue notamment, témoignent du fait que l’ancrage territorial d’une religion peut être amené à évoluer au cours de l’histoire, au gré des dynamiques sociales et des rapports de pouvoir, et prendre de nouvelles formes spatiales. Une fois produites par les groupes, la culture et la religion deviennent aussi, en tant que systèmes de valeurs, des éléments symboliques qui participent en retour aux enjeux et aux évolutions des relations sociales. L’utilisation, voire l’instrumentalisation, de la symbolique culturelle et/ou religieuse par des personnes ou par des groupes dans différents contextes relationnels, montrent en effet que la culture et la religion peuvent intervenir sur la société et participer à son évolution.

L’exemple du renouveau de l’hindouisme tamoul qui s’est opéré à partir de la fin du XIX^e siècle autour du *Śaiva Siddhānta* en témoigne, car bien qu’il ait été lié à la redécouverte puis à la diffusion d’anciens textes tamouls, sa popularisation s’est inscrite dans un contexte d’affirmation identitaire tamoule plus large, se posant contre la culture sanskrite des Brahmanes venus du Nord et qui avaient la mainmise sur l’administration (néanmoins coloniale) de la Présidence de Madras.

⁵¹ Cf. introduction.

Ainsi la culture religieuse tamoule fut-elle intégrée dans un processus plus général d'ethnisation (i.e. construction sociale et politique des différences biologiques et culturelles) opposant les basses castes tamoules et dravidiennes aux Brahmanes, autour de l'enjeu de pouvoir essentiel que constituait l'accès à l'administration de la Présidence. La religion est devenue l'une des pierres angulaires de l'idéologie tamoule-dravidienne, qui cherchait à exclure toute trace d'inspiration brahmanique, tant dans les rituels de l'hindouisme tamoul que dans la vie sociale⁵². Comme nous le verrons en détail par la suite⁵³, cette idéologie tamoule-dravidienne, anti-aryenne et anti-brahmane a eu des implications concernant directement le champ territorial, comme dans les années 1940, où fut avancé le projet d'un État-nation dravidien (le *Drāviḍanāḍ* ou *Drāviḍastan*, « pays dravidien »)⁵⁴ séparé du reste de l'Inde.

Cet exemple rend bien compte de toute l'importance du caractère dynamique des relations sociales et des rapports de pouvoir qui interagissent avec la question culturelle en général, et le culte de Murugaṅ en particulier. Autour de la religion et de la culture en société se posent donc à fois la question de la reproduction sociale, mais aussi celle des luttes et du changement social, et donc plus largement celles de la (re)production socio-territoriale. Dans la thèse, ces intrications dynamiques entre le culturel, le social et le spatial, sont analysés autour d'un triptyque épistémologique.

c. Structuralisme, interactionnisme et humanisme phénoménologique : le triptyque épistémologique de la recherche

Il y a donc, entre société et culture, un rapport interactionniste et constructiviste, ou plutôt, comme l'écrit Guy Di Méo (2008 : 53), « un jeu fusionnel, une dialectique de codéterminations réciproques », qui conduit à réfuter toute vision culturaliste des faits sociaux mais aussi culturels. L'étude géographique de la culture doit s'intéresser à l'action sociale dynamique et aux cadres socio-historiques qui contribuent ensemble au dessin des faits culturels, mais dont les transformations sont néanmoins sensibles aux évolutions du champ culturel. Guy Di Méo pose du reste comme postulat « la consubstantialité absolue du social et du culturel en géographie » (*ibid.* : 50), un axiome majeur sur lequel se base la thèse.

Si ce travail devait s'intégrer dans le cadre restreint de la géographie culturelle, ce serait essentiellement à travers l'orientation disciplinaire qu'en donne Christine Chivallon, à savoir « la prise en compte des phénomènes liés aux systèmes de valeurs, aux idéologies et aux langages symboliques en général, pour montrer comment l'espace est en mesure de les traduire » (Chivallon, 2003 : 651). Cela dans un objectif général de compréhension des faits géographiques

⁵² Notons que depuis les années 1980, un renouveau culturel tamoul assez analogue a lieu à Maurice, se fondant lui aussi sur des enjeux de pouvoir entre communautés indo-mauriciennes (cf. chapitre 9).

⁵³ Cf. chapitre 5.

⁵⁴ Cette velléité régionaliste-nationaliste fut tempérée par la création de "l'État de Madras" en 1956, un territoire politico-administratif reconnu comme État fédéré de l'Union Indienne et qui fut renommé "Tamil Nadu" (« Pays Tamoul ») en 1968. Sur ce sujet, voir notamment Jaffrelot (2005), Ramaswami Sastri (2003) et Racine (2006).

par la prise en considération de la composante culturelle des sociétés, où la démarche de la géographie culturelle est envisagée « dans un rapport de complémentarité avec les autres approches de la discipline » (*ibid.*). Ces phénomènes que la géographie propose d'étudier s'inscrivent autant dans le champ socio-spatial que ceux de l'expérience humaine et de l'action individuelle, un ensemble global et interactif devant être interprété par une démarche herméneutique procédant par déconstructions et contextualisations.

C'est en ce sens que la géographie humaniste et phénoménologique complète l'apport de la géographie sociale pour la géographie culturelle, car l'on ne saurait réduire l'action et les représentations humaines aux seuls effets des structures, des luttes et des positions sociales. En Inde par exemple, les pratiques des espaces religieux s'inscrivent certes souvent dans des rapports de pouvoir interindividuels et collectifs s'exprimant dans les champs symbolique et spatial, et en partie structurés par les différentes fonctions socio-symboliques des divinités, mais elles dépendent aussi de l'intentionnalité des individus, de leurs capacités à optimiser l'interaction sociale et de leur foi intime. C'est précisément à ce domaine que s'intéresse le (sous-)courant humaniste de la géographie culturelle, héritier de la posture herméneutique et phénoménologique des sciences culturelles (Geertz, 1973). Il est donc question ici des pratiques, tant individuelles que collectives, qui *ont lieu* sur le terrain, en identifiant les représentations qui les orientent et qu'elles (re)produisent tout autant.

Au final, c'est une géographie « à la fois sociale et culturelle, cognitive et critique » (Di Méo, 2008 : 51), qui semble la plus à même de fournir les meilleures postures théoriques et épistémologiques pour cette recherche, et c'est précisément pour cette raison que la thèse porte sur une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Pour Guy Di Méo, une telle démarche géographique se situe à la jonction « de trois méthodes ou, si l'on veut, de trois modes d'interprétation des réalités géographiques : l'analyse structurale, le jeu des interactions et l'humanisme phénoménologique » (*ibid.*). L'intérêt d'un tel triptyque épistémologique est alimenté par le fait que d'autres géographes de renom l'ont également prôné. En effet, dans deux contributions qui font encore référence, Henry Lefebvre (1974) a souligné d'une part toute l'importance des interactions entre les champs discursif (structural), matériel (interactionnisme) et représentatif (phénoménologique) dans « la production de l'espace », avant que Joël Bonnemaison (1981) ne définisse trois composantes de l'espace que j'explore dans cette thèse : l'espace objectif des structures, l'espace des pratiques, et l'espace culturel chargé de sens et d'affectivité.

2. De la géographie mythique à l'expérience géographique du mythe

La première application de ce triptyque épistémologique dans l'étude géographique du culte de Murugaṅ concerne l'analyse des « géographies mythiques » (Dardel, 1952 ; Mercier & Richot, 1997).

a. Mythe, paysage et territoire

De telles géographies s'expriment généralement à travers des constructions spatiales imaginées, conformément au principe légendaire et souvent cosmogonique du mythe religieux. Ces constructions imaginées – non pas parce qu'elles n'existent pas, mais parce qu'elles s'inscrivent dans l'imaginaire – sont incluses dans des récits mobilisant souvent des formes paysagères grandioses, telles que la montagne, la mer ou le désert (Éliade, 1965), mais qui ne sont pas toujours visibles dans l'étendue terrestre⁵⁵. Pour autant, la dichotomie traditionnelle entre l'idéal et le matériel n'est pas très pertinente pour l'étude géographique des mythes, puisque le mythe se situe généralement à la jonction entre ces deux champs. Les sociétés ont en effet l'habitude, voire le besoin, d'ancrer dans l'étendue terrestre les faits mythiques, car ils témoignent de leur genèse, de leur histoire et de leur mémoire (Nora, 1997), de leur identité et donc de leur "réalité". Le mythe fondateur de toute religion répond ainsi à l'angoisse humaine de ne pas savoir "d'où nous venons". Notons que la religion, terme issu en partie du latin "*religere*", a justement pour fonction essentielle de « rappeler » et de « remémorer ».

Le mythe doit donc exister, et pour ce faire, il doit pouvoir se prêter à l'expérience humaine en investissant non seulement la dimension temporelle mais aussi l'étendue spatiale. Plus qu'une opposition entre idéal et matériel, ce sont donc davantage les relations entre le monde visible et le monde invisible qui caractérisent le mieux l'intérêt géographique des mythes, notamment parce que les auteurs des mythes ne font pas que s'inspirer des paysages dans leurs récits. Les mythes sont souvent ancrés dans le paysage à travers une combinaison spatialisée entre mythe et réalité, où le visible vient attester du légendaire, et ancrer le mythe dans le sol et dans un patrimoine collectif, à la fois concret et imaginé (Eck, 1998).

On comprend alors que le mythe participe à la construction de territoires collectifs et qu'il convienne de s'y intéresser ici, car ainsi rendus visibles par leurs « marques divines dans le paysage » (Singh & Khan, 2000), les mythes deviennent plus réels et attestent d'autant mieux de l'ancrage des sociétés sur un territoire, de par le sentiment d'appartenance commune et le balisage territorial qu'ils procurent. L'étude géographique des mythes dévoile ainsi certains rapports dialectiques entre espace, société et culture. À ce titre, le paysage est souvent l'empreinte

⁵⁵ C'est notamment le cas de la cosmogonie hindoue de tradition sanskrite qui conçoit justement l'univers comme un paysage mythique. Sa composition est explicitée par la *Bhuvana Kosha* (sk. « description de l'univers ») dans le *Garuḍa Purāṇa*. D'après cette cosmologie, l'univers est constitué de sept îles entourées par sept mers, et comportant chacune sept chaînes de montagnes et sept rivières sacrées. Le Mont Meru domine l'île centrale de cet archipel et constitue le centre de l'univers. Les hommes vivent sur cette île en forme de fleur de lotus, dont l'un des pétales, celui du sud, est l'Inde (sk. *Bhārat*).

culturelle d'une société, mais il en est aussi l'une des « matrice » (Berque, 1990) contribuant ainsi à la (re)production sociale.

C'est en fonction de ce cadre problématique et théorique que les composantes de la géographie mythique du culte de Murugaṅ sont analysées dans ce travail⁵⁶.

b. Mythe et modernité en Inde hindoue : légitimation contextuelle de la problématique mythique

D'aucuns pourraient penser que ces prérogatives accordées aux mythes ne concernent que les sociétés dites "primitives" et que, par conséquent, appliquer une telle conception du mythe aux sociétés indiennes équivaut à les réduire au rang de sociétés pré-modernes. Une telle objection oublierait d'une part que les mythes, qu'ils soient religieux ou non, perdurent dans les sociétés modernes et postmodernes (Claval, 2008), et d'autre part que les sociétés indiennes combinent aujourd'hui tradition et modernité dans une formule proprement indienne, certes déroutante mais indéniable.

Comment expliquer sinon que les dieux hindous soient encore présents partout en Inde, que les lieux de pèlerinage y attirent des foules de plus en plus nombreuses, et que la plupart des hindous connaissent tous les grands traits de la mythologie de leurs divinités ? Le succès des bandes dessinées *Amar Chitra Katha* et des films cinématographiques (tamouls notamment), qui reprennent les mythes des dieux hindous sous des formats originaux et modernes, témoigne de la participation des mythes religieux "traditionnels" à la culture contemporaine indienne. De plus, la série télévisée du *Rāmāyaṇa*⁵⁷, diffusée dans les années 1980, a conquis les foules à tel point qu'elle semble avoir participé à la montée du fondamentalisme hindou à cette époque (Assayag, 1997a et 2005), à travers la sensibilisation de la population hindoue à l'idéologie territoriale de l'*hindu rashtra* (hin. « l'État hindou ») au nom de la « Loi de Rām » (hin. *Rām raiya*).

L' "Inde qui brille" psalmodiée par le BJP au tournant des années 2000 et qui se veut être résolument moderne, reste profondément attachée à ses mythes, à ses dieux et à ses traditions, au risque de tomber parfois dans des dérives fondamentalistes aux formes et aux enjeux on ne peut plus actuels. Négliger la puissance discursive des mythes hindous dans cette recherche est de fait impensable.

⁵⁶ Cf. chapitre 4.

⁵⁷ La ville d'Ayodhya (Uttar Pradesh), décrite dans cette épopée comme le lieu de naissance du dieu-roi Rām (l'un des *avatār* de Viṣṇu), est devenue un des hauts lieux de cristallisation du conflit opposant les hindous aux musulmans de l'Inde. En 1992, les fondamentalistes hindous décidèrent en effet, au nom de la « Loi de Rām » (*Rām raiya*) et de l'idéologie de l'*hindu rashtra* (l' « État hindou »), de prendre d'assaut la mosquée Babri d'Ayodhya et la détruisirent en une journée, afin de reconstruire à la place le temple de leur dieu qui aurait été rasé au XVI^e siècle par les musulmans. À l'heure où sont écrites ces lignes, la haute cour d'Allahabad vient de décider de partager le sanctuaire d'Ayodhya entre les hindous et les musulmans.

c. Les mythes hindous, les dieux et les hommes : les interactions envisagées

Dès lors qu'il est ancré dans un patrimoine et dans une mémoire (voire une cosmogonie) collective, le mythe s'inscrit dans un héritage culturel commun. Et quand il est religieux, le mythe participe à la configuration de pratiques et de représentations religieuses qui interviennent à leur tour dans les expériences collectives et individuelles de la religion. Le mythe dessine ainsi le cadre formel et général de l'expérience du culte, où ce dernier doit être entendu comme une institution pourvue d'une légitimité sociale précisément en vertu de sa profondeur mythique. En instituant ainsi le culte, et en orientant de fait certaines pratiques et représentations, le mythe influence aussi, mais sans les déterminer pour autant, les idées, les sensations et les émotions individuelles liées à la pratique cultuelle.

L'exemple de la prière hindoue montre à ce sujet que c'est en fonction de la divinité à laquelle il s'adresse, que le croyant va pratiquer tel rite et formuler tel souhait. En effet, les dieux hindous ne se prient pas tous de la même manière et ces dissemblances dépendent précisément des différentes figures et propriétés mythologiques des divinités. Selon leurs mythes, certains dieux sont ainsi "spécialisés" dans le traitement des maladies, d'autres dans les questions de fertilité, d'autres protègent le territoire, d'autres encore amènent la prospérité, etc., la liste n'est pas exhaustive, loin de là.

Les différents mythes des dieux hindous, qui concourent à leur différenciation et à leur spécialisation autour de divers champs de la vie des hommes, définissent également les dieux comme des objets symboliques et rituels, qui ont quelque chose à apporter à la compréhension de l'espace social, tant au niveau de la configuration de l'espace socialisé, qu'à celui du rôle de l'espace dans la vie sociale. Les propriétés discursives et structurales des mythes, envisagés en tant que récits, impliquent en effet une forte dimension symbolique participant à la représentation des imaginaires sociétaux d'une part, et des différenciations entre les groupes et les individus d'autre part (Dumont, 1953 ; Fuller, 1988 ; Reiniche, 1979).

Les dieux s'inscrivent dans l'espace social hindou à travers la présence de leurs temples dans deux sphères socio-spatiales majeures et voisines, que sont le paysage et l'espace public. Dans ce contexte, les localisations des temples hindous, en tant que lieux des mythes et lieux des dieux, ne sont jamais des faits du hasard. Celles-ci résultent au contraire des symboliques sociales et rituelles des divinités tutélaires des temples, qui dépendent elles-mêmes du(des) mythe(s) propre(s) à chaque divinité. La définition structurale de chaque dieu hindou détermine ainsi la localisation des temples :

- i.) dans le paysage, notamment au travers des nombreuses associations reliant certains types de temples à certains types de sites (collinaires ou fluviaux notamment) qui dépendent des mythes et des figures des dieux ;
- ii.) dans l'espace public, comme dans le cas des divers patronages de temples par certaines communautés (claniques, de castes, linguistiques,...) ou personnalités distinctes.

On conçoit alors aisément qu'ainsi pourvu de sens, l'ensemble de ces relations entre les mythes et les lieux de culte participent conjointement à l'expérience et à l'usage géographique de tels lieux.

L'étude des mythes de Murugaṅ d'un point de vue géographique relève donc d'une triple tâche :

- i.) étudier, à partir des textes et des discours, les formes paysagères visibles ou invisibles investies par les mythes et en dégager les significations structurales et identitaires pour les communautés ;
- ii.) identifier les marques du mythe dans le paysage visible et traduire le sens territorial de leur distribution spatiale ;
- iii.) préciser la part qui revient au(x) mythe(s) dans les expériences, les pratiques et les représentations individuelles et collectives des cultes et des espaces religieux.

3. De l'expérience culturelle individuelle aux identités spatiales collectives

La seconde application du triptyque épistémologique introduit précédemment concerne les interactions entre les sphères individuelles et collectives, qui caractérisent entre autres le fait religieux. L'analyse des formes spatiales du culte de Murugaṅ oblige en effet à considérer d'une part les pratiques et les expériences individuelles de l'espace, et d'autre part la dimension sociale liée à la pratique des espaces rituels. C'est donc une double nature de l'espace, entendu comme cadre interactif de l'expérience humaine et comme support à la fois scénique et actif des relations sociales, qui est problématisé et analysé dans la thèse.

a. Pratiques et expériences culturelles : une première piste d'analyse...

Les expériences et les pratiques religieuses des espaces sacrés d'un même culte par les individus ne sont pas uniformes. En effet, l'expérience individuelle « ne découle pas uniquement d'influx provenant du contexte environnemental ou d'habitus socio-spatiaux et/ou culturels, mais aussi de l'intentionnalité de chaque habitant » (Hoyaux, 2000 : 2). Comprendre les pratiques et les expériences des espaces religieux, qu'ils s'agissent de lieux, de parcours ou de sanctuaires, ne peut donc pas s'envisager sans prendre en compte le sens que ces pratiques ont pour les individus. Si les mythes informent en partie sur cette question, une telle démarche doit également s'appuyer sur une approche phénoménologique des espaces, car l'on ne saurait se limiter à l'étude structurale des mythes.

Il convient en effet de s'interroger plus largement sur les motivations personnelles, voire collectives, de l'acte religieux, et ainsi de mieux saisir le contenu sémantique des représentations liées aux expériences religieuses spatialisées. Pour cela, l'approche humaniste et phénoménologique s'intéressant au "monde vécu" des individus doit être privilégiée. En effet, en s'interrogeant « sur l'expérience existentielle des rapports à l'espace et aux lieux dans ce qu'elle

porte de personnel, d'idéologique, de cosmique » (Bailly et Scariati, 1998 : 214), la géographie humaniste est des plus utiles pour l'analyse du religieux en général et du culte Murugaṅ en particulier. Comment comprendre sinon ce qui pousse les individus à se rendre aux temples, à participer aux rites, à se percer parfois le corps et/ou à parcourir des centaines de kilomètres à pied pour rendre hommage à Murugaṅ ? L'analyse géographique de ce culte s'intéresse donc à l'individu, mais sans pour autant s'y restreindre.

b. ... éclairée par les relations entre culte et vie sociale

Le religieux participe à la vie sociale et son analyse ne peut aucunement faire l'économie de la prise en compte de la sphère collective. Si nous avons vu que le terme "religion" vient en partie du latin "*religere*" (« rappeler », « remémorer »), il est également issu du vocable "*religare*" qui signifie « relier ». La religion relie ; elle relie les hommes au divin, au transcendant ou à l'immanent, mais elle relie aussi et surtout les hommes entre eux. Ainsi, comme nombre de faits sociaux mais d'une façon peut-être paroxystique et archétypale, la religion est à la confluence de la sphère individuelle et de la sphère collective.

Une célèbre étude de Paul Veyne (1983) a notamment montré que les Grecs de l'Antiquité ne croyaient pas autant à leurs mythes que l'on a souvent tendance à le penser, et que leurs observations des rituels avaient pour but essentiel une participation à la vie de la collectivité. De même, lors de mon travail de terrain en Inde du Sud, certains enquêtés ne me cachèrent pas que leur présence au temple était due à des motivations relevant plutôt de la sociabilité⁵⁸ que de la foi. La réflexion suivante de Paul Claval prolonge cette idée tout en en précisant l'apport épistémologique :

« Une religion ou une idéologie peuvent structurer la vie d'une société alors que même ceux qui la pratiquent n'y croient pas vraiment. N'est-ce pas essentiel pour comprendre le religieux ? Ne doit-il pas son rôle à sa capacité à fournir aux hommes un langage commun et une série d'occasions de manifester leur solidarité par des gestes codés ? » (Claval, 2008 : 45).

Ces idées de lien, de langage commun et de solidarité évoquées par P. Claval, concernent les contenus sociaux, symboliques, collectifs et identitaires qui définissent ensemble l'un des principaux champs du religieux : la vie sociale. La prise en considération de l'espace ajoutée à ces questions conduit le géographe vers la problématique territoriale, qui implique deux faits sociaux majeurs :

- i.) l'*unité* interne et spatialisée du groupe rassemblé autour du "nous" ;
- ii.) la *distinction* (Bourdieu, 1979) entre les groupes qui sépare ce "nous" des "autres" par le recours à des frontières matérielles et/ou symboliques.

⁵⁸ Une section du chapitre 7 montre en effet que ce n'est ni seulement ni toujours la foi qui amène les agents à se rendre dans des espaces religieux et à participer aux rituels. Il est ainsi possible d'observer dans les temples des comportements individuels ou collectifs très éloignés de la piété, de l'austérité et de la dévotion traditionnellement associées à l'image que l'on peut avoir de la pratique des espaces et des temps religieux, hindous notamment.

Dans l'hindouisme tamoul, les identités collectives sont souvent mises en scène par des appropriations rituelles de portions d'espace, si ce n'est par de véritables consécration de territoires. La thèse montre en effet combien les rites hindous peuvent rassembler et séparer différents groupes en fonction de multiples critères et niveaux d'appartenances identitaires (tels que la famille, la lignée, la caste, la classe, la communauté locale, ethno-linguistique ou confessionnelle) autour de médiations spatiales ayant recours aux lieux (temples), aux circulations (pèlerinages et processions) et/ou aux aires (sanctuaires). Ces constructions religieuses des différences, dont la valeur est régulièrement attestée et renouvelée par les rites, s'appuient donc sur des dispositifs spatialisés. En combinant différentes catégories structurales vernaculaires qui associent les fonctions rituelles de tel groupe à tel type de dieu et à tel type d'espace religieux, la symbolique socio-spatiale des rites hindous renforce l'unité et la cohérence de ces catégories, tout en participant à la distinction entre catégories – notamment autour des questions d'honneur, de statut et de prestige – *via* différents types de mises à distance et autres frontières matérielles et/ou symboliques. Ainsi, l'affichage de l'unité et de la distinction dans l'espace social hindou relève souvent de stratégies socio-communautaires, qui contribuent à organiser et à marquer différents territoires.

Dans ce cadre, la démarche de la géographie sociale qui considère l'espace « comme une réalité complexe, inséparablement matérielle et idéale, objet et sujet, pratiquée, produite et représentée par des êtres humains organisés en sociétés » (Buléon et Di Méo, 2005 : 13), mais aussi comme « forme à la fois scénique et active, constitutive des luttes et des enjeux sociaux » (*ibid.* : 7), est indiscutablement nécessaire à l'étude géographique du culte de Murugaṅ. Elle complète d'une part les apports de l'approche structurale, qui reconnaît notamment l'importance des « panthéons structurateurs d'espace » (Galey, 1985 : ii) pour les sociétés hindoues, et d'autre part ceux de la démarche de la géographie humaniste et phénoménologique qui met davantage l'accent sur l'individu. Il faut d'ailleurs noter à ce sujet que les distinctions sociales qui s'opèrent dans l'espace public hindou ne concernent pas uniquement des groupes, mais aussi des individus en quête de considération sociale, cherchant à utiliser au mieux la dimension socio-symbolique de l'image des temples, des sanctuaires, des processions et des pèlerinages, et ce en Inde comme dans la diaspora.

Par conséquent, dans cette recherche, la double nature – existentielle et sociale, individuelle et collective – des espaces religieux est associée au triptyque épistémologique introduit précédemment.

4. Des concepts et outils théoriques mobilisés aux objets géographiques interrogés

Dans un récent ouvrage, le géographe Stéphane Dubois envisage la religion comme un « facteur de territorialisation multiscalaire de l'espace géographique » (Dubois, 2005 : 185). Cette expression résume fort bien l'un des points majeurs de l'hypothèse⁵⁹ de cette recherche, qui propose de considérer les formes spatiales du culte de Murugaṅ comme participant (entre autres) à toute une gamme de constructions territoriales, de la localité jusqu'à l'espace-monde diasporique. La thèse cherche donc à confronter cette idée aux "réalités" des contextes étudiés. Mais comme cette étude ne se limite à la seule problématique territoriale, et qu'il n'existe pas de territoires indépendants d'autres formes spatiales, je procède à cette confrontation à travers l'articulation de trois principaux concepts géographiques :

- i.) le concept de *territoire*, que j'associe à l'outil théorique de la "formation socio-spatiale", afin de voir si l'inscription du culte Murugaṅ dans différents dispositifs territoriaux est effective, et si oui comment ? ;
- ii.) le concept de *lieu* envisagé au travers des relations qu'il peut entretenir théoriquement avec le temple hindou;
- iii.) le concept de *mobilité* considéré comme clé de lecture alternative et complémentaire des phénomènes de territorialisation, au travers de sa mise en relation avec la migration et surtout les circulations religieuses participant à la définition de la géographie du culte de Murugaṅ.

a. Le territoire et la formation socio-spatiale

Outres les propos de Stéphane Dubois évoqués à l'instant, j'ai précisé en introduction que certains géographes reconnaissent désormais que les faits religieux peuvent être utiles à la compréhension des processus de territorialisation. Pour préciser les cadres de la discussion de cette hypothèse au cours de la thèse, il faut tout d'abord s'entendre sur ce que l'on entend par "territoire" et comment ce concept peut alimenter la connaissance géographique du culte de Murugaṅ. Mais avant cela, il faut aussi souligner que bien qu'elle soit mobilisée ici, la notion de territoire n'est pas universelle, car elle relève de constructions épistémiques, dynamiques et culturelles. Par exemple, dans le contexte sud-asiatique qui nous intéresse, le territoire a longtemps été considéré par les anthropologues comme secondaire par rapport à la parenté (Dumont, 1957) ou à « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966), jusqu'à ce que Daniela Berti et Gilles Tarabout (2009) soulignent au contraire son importance en Asie du Sud, et combien le territoire est une réalité qui y est non seulement présente mais aussi abondante, voire « excessive » (*ibid.* ; Tarabout, 2003).

Comment le terme "territoire" est-il mobilisé dans ce travail ? Pour des géographes français comme Pierre Georges et Fernand Verger, le territoire est un « espace géographique qualifié par

⁵⁹ Cf. introduction.

une appartenance juridique ou par une spécificité naturelle ou culturelle » (Georges et Verger, 1970 : 457). Le concept désigne ici un espace objectif est applicable au cas du Tamil Nadu, étant donné que celui-ci est un État fédéré de l'Union indienne dont la définition et l'identité reposent officiellement sur son unité linguistique depuis 1956. Cette acception concerne aussi toute autre entité spatiale reconnue sur les plans administratif et juridique, telles que le village, la ville, le district ou la nation.

Vingt ans après P. Georges et F. Verger, Roger Brunet considère que « le territoire est à l'espace ce que la conscience de classe, ou plus exactement la conscience de classe conscientisée est à la classe sociale potentielle : une forme objectivée et consciente de l'espace » (Brunet, 1990: 35). L'accent est mis cette fois-ci sur l'idée que le territoire peut être façonné par les interventions conscientes d'un collectif. Pour ce travail, on peut proposer que les territoires où le culte de Murugaṅ est présent, reposent sur une identité collective affirmée. Cette définition peut ainsi s'appliquer à l'échelon régional du Tamil Nadu, précisément issu du régionalisme tamoul⁶⁰, mais aussi à d'autres types d'espaces appropriés autour d'autres identifications collectives conscientisées.

À la confluence des deux premières acceptions, mais en s'intéressant davantage à la sphère individuelle, Guy Di Méo adopte une posture qui associe l'objectivisme et le subjectivisme en retenant « deux éléments constitutifs majeurs du concept territorial : sa composante espace social⁶¹ et sa composante espace vécu⁶² » (Di Méo, 1998 : 37). Selon cette approche, le territoire est considéré comme un champ d'interactions entre les rapports sociaux spatialisés et la relation individuelle à l'espace, et paraît à ce titre être tout à fait indiqué pour étudier les formes et les implications du culte de Murugaṅ dans l'espace social hindou et dans l'espace vécu des individus.

Enfin, Bernard Debarbieux définit le territoire comme un... :

« Agencement de ressources matérielles et symboliques capables de structurer les conditions pratiques de l'existence d'un individu ou d'un collectif social et d'informer en retour cet individu et ce collectif sur sa propre identité » (Debarbieux, 2003 : 910).

Cet apport définit un dernier aspect du territoire qui est étudié ici, où il s'agit de voir comment les formes géographiques du culte de Murugaṅ interviennent dans des dispositifs matériels et symboliques, et dans quelles mesures ces formes géographiques participent (ou non) à la structuration de relations entre l'individu, l'espace et la société au point de d'alimenter des phénomènes identitaires.

La prise en compte du territoire dans ce travail portant sur le religieux implique aussi la

⁶⁰ Cf. chapitre 5.

⁶¹ Pour cet auteur, « l'espace social qualifie des lieux de la biosphère tissés par l'entrelacs des rapports sociaux et spatiaux » (Di Méo, 1998 : 37).

⁶² Pour cet auteur, « le concept d'espace vécu exprime, au contraire, le rapport existentiel, forcément subjectif, que l'individu socialisé (donc informé et influencé par la sphère sociale) établit avec la Terre. Il s'imprègne de valeurs culturelles reflétant, pour chacun, l'appartenance à un groupe localisé. Sa connaissance passe par l'écoute des acteurs, par la prise en compte de leurs pratiques, de leurs "représentations" et de leurs imaginaires spatiaux » (*ibid.*).

mobilisation du terme “sanctuaire” (sk. *kṣētra*, tam. *kēttiram*), car les deux termes concernent des aires appropriées et délimitées. Les travaux de Gilles Tarabout (2003 et 2009) ont du reste montré que dans le contexte kéralais (Inde du Sud), les divinités hindoues règnent sur des zones considérées comme des “juridictions divines” (*sanketam*), qui rejoignent la définition classique du territoire de P. Georges et F. Verger. Pour le contexte nord-indien, Jean-Claude Galey (1994) a souligné le fait que les Garhwalis (Uttarakhand) utilisent terme “*kṣētra*” pour désigner à la fois leur royaume et le sanctuaire de leur divinité principale (*ibid.* : 286). Aussi doit-on envisager que les formes géographiques du culte de Murugaṅ et leurs relations avec le territoire puissent s’opérer aussi par l’intermédiaire de la notion de sanctuaire.

La mise en relation entre l’entrée territoriale et le culte de Murugaṅ s’appuie aussi sur un outil théorique particulier : la “formation socio-spatiale” (FSS). Il s’agit d’un modèle théorique introduit par Guy Di Méo (1991) pour compléter le concept de “classe socio-spatiale” d’Alain Reynaud (1979), qui voulait souligner les influences réciproques entre le champ social et le champ spatial. La FSS a déjà fait l’objet de nombreuses contributions présentant l’ensemble des apports et des critiques relatifs à ce modèle (notamment par son fondateur⁶³). Aussi me limiterai-je simplement à en exposer les grands traits et à montrer en quoi la FSS fournit un outil théorique des plus utiles pour cette recherche.

La FSS est un modèle combinatoire associant quatre « instances » (Di Méo, 1998) qui, lorsqu’elles interagissent de façon optimale dans un système socio-spatial, sont supposées composer un dispositif territorial efficace. Les deux premières instances, dites « géographique » et « économique », forment ensemble l’« infrastructure » du territoire, ou de la FSS alors prise comme objet. Les deux secondes, dites « idéologique » et « politique », définissent quant à elles la « superstructure » territoriale. Selon le modèle théorique de la FSS, l’ensemble territorial fonctionne par la relation dialectique entre les quatre instances et entre les deux types de structures. L’infrastructure territoriale concerne le champ matériel et visible, et présente donc aussi l’intérêt de se manifester dans le paysage. La superstructure concerne en revanche le champ invisible. Elle est ainsi définie par Guy Di Méo et Pascal Buléon :

« L’idée de superstructure constitue une abstraction. Elle regroupe (...) les idées, les valeurs, les images et les formes de pouvoir qui régissent la société dans son espace. Elle convoque la mémoire et les représentations sociales, d’essence culturelle, qui animent les êtres humains dans leur rencontre inévitable avec les lieux. (...) Il faut imaginer [les instances idéologique et politique] dans la conscience de chacun, sous la forme de valeurs culturelles, de croyances, d’*habitus* et de sens pratique... Soit autant de dispositions à penser, à agir, à se comporter, qu’inculquent à chacun, en permanence, en fonction de sa position socio-spatiale, les appareils bien concrets de l’idéologie et du pouvoir » (Di Méo & Buléon, 2005 : 69).

⁶³ Voir l’ouvrage de Guy Di Méo et Pascal Buléon (2005 : 57-73).

Cette citation met notamment en lumière le premier intérêt de la FSS pour cette recherche, en montrant comment la religion, en tant que composante de l'instance idéologique de la superstructure territoriale, peut participer aux actions individuelle et collectives, mais aussi au fonctionnement des territoires.

La dialectique entre les instances de la FSS présente aussi l'avantage d'associer le champ religieux non seulement à l'espace géographique, mais aussi aux champs politiques et économiques, ce qui exclut de fait toute propension au culturalisme et rappelle toute l'importance des interactions entre le culturel et le social. Pour participer aux dispositifs territoriaux, la question religieuse, bien qu'ancrée dans le champ idéologique, ne peut en effet s'émanciper des questions économiques et politiques. Ceci dit, en cherchant dans ce travail à comprendre en quoi et comment le culte de Murugaṅ peut intervenir dans différentes constructions territoriales et territorialités, j'accorde davantage d'attention à l'instance idéologique qu'aux autres instances. S'il n'est pas question de négliger ces dernières, elles ne sont néanmoins envisagées ici que dans le cadre de leurs interrelations avec la première.

Un autre avantage de la FSS pour ce travail se situe au niveau de sa capacité à pouvoir « expliquer les formes et les limites territoriales, les apparences et les identités spatiales » (*ibid.* : 67), dont ma recherche tend justement à rendre compte, pour différents contextes socio-spatiaux de l'hindouisme tamoul. Le fait que le modèle de la FSS puisse s'appliquer à différentes formes spatiales (locale, réticulaire, zonale), à différents contextes territoriaux (mythique, symbolique, historique, institutionnels, etc.), mais aussi à une grande variété d'échelles d'analyse, constitue un autre intérêt de taille. La FSS s'appuie en outre une méthodologie s'inscrivant dans le triptyque épistémologique privilégié dans ce travail (cf. *supra*), puisqu'elle repose sur un raisonnement dialectique mobilisant les approches structurale, interactionniste (constructiviste) et phénoménologique, tout en y intégrant une considération systémique qui ne peut qu'enrichir le triptyque proposé.

Enfin, la FSS a l'avantage d'inclure la dimension temporelle dans l'analyse, ce qui paraît incontournable dans la mesure où tout système socio-spatial s'inscrit dans des temporalités multiples, allant du temps long à la contemporanéité et à l'instantanéité, où chacune est sujette à la stabilité et au changement. Il me semble en effet que vouloir comprendre les formes spatiales du culte de Murugaṅ et leurs significations géographiques ne peut s'envisager sans la prise en compte de la profondeur historique de ce culte et des différentes étapes qui ont contribué à définir sa figure socio-religieuse et ses formes géographiques actuelles. L'importance des temporalités dans les constructions territoriales les plus abouties que sont les FSS (pensées ici en tant qu'objets) a d'ailleurs conduit les fondateurs de la FSS (envisagée là comme modèle théorique) à la compléter par deux outils complémentaires qui permettent de mieux évoquer les trajectoires et les processus ayant contribué aux constructions territoriales liées au culte de Murugaṅ. Ces deux outils sont la « matrice historique et sociale » et la « combinaison socio-spatiale », toutes deux considérées comme des configurations socio-spatiales antérieures (voire préalables) à toute formation socio-spatiale.

La matrice historique et sociale est définie comme suit par ses auteurs :

« Il s'agit d'un subtil mélange d'évènements, de circonstances et d'actions concrètes dont certains traits marquent durablement, dans l'espace et dans le temps, l'univers des sociétés qui les produisent. Une telle matrice tend, comme son nom l'indique, à façonner les sociétés et leurs espaces. C'est dans le tissu géographique qu'elle imprime que s'inscrivent combinaisons et formations socio-spatiales » (*ibid.* : 57).

Ainsi en est-il de la combinaison socio-spatiale :

« Comme la FSS, la combinaison socio-spatiale est, elle aussi, constituée de cet entrelacement complexe de relations entre des groupes sociaux et des espaces. Il lui manque, en revanche, deux attributs constitutifs de la formation socio-spatiale : la durée et une formation sociale à la fois ample et diversifiée » (*ibid.* : 73).

Par conséquent, pour évaluer la place qui revient au culte Murugaṅ dans l'édifice territorial qu'est le Tamil Nadu, je m'intéresse aussi aux combinaisons socio-spatiales et aux matrices historiques et sociales (pensées en tant qu'objets), qui ont servi de cadres à l'émergence puis à la définition actuelle du culte de Murugaṅ et de sa spatialité⁶⁴. Leur étude s'inscrit directement dans l'approche géohistorique de la territorialisation de ce culte au pays tamoul, sur laquelle porte la première partie de la thèse.

b. Le temple tamoul comme lieu

Le deuxième concept géographique majeur auquel j'ai recours et qui oriente ma recherche, est le lieu. Bien entendu, et comme pour le territoire, de nombreux géographes se sont déjà prononcés sur la définition et les propriétés du lieu. De ce fait, je pars de l'hypothèse assez simple que les temples hindous sont des lieux et que, par conséquent, le recours à ce concept géographique ne peut qu'aider à la définition des propriétés géographiques du temple.

Pour l'anthropologue Arjun Appadurai, le temple hindou en pays tamoul est depuis l'époque pré-britannique, à la fois *espace*, *processus* et *symbole* (Appadurai, 1981 : 18-19). Le temple représente en effet une forme spatiale essentielle des cultes hindous, puisqu'il est institué comme lieu saint où siège une divinité. Le temple est aussi un processus pour Appadurai – ou plutôt un espace où s'opèrent des processus – « de rétribution », caractérisé par le « flot continu de transactions entre les croyants et la divinité, au cours duquel les ressources et les services sont donnés à la divinité et sont rendus par celle-ci aux croyants sous la forme de “parts” réparties en fonction de certains types d'honneurs⁶⁵ » (*ibid.*). Enfin, Appadurai reconnaît le temple tamoul comme un symbole, ou plus exactement comme un système de symboles, donnant au temple une qualité « métasociale ou réflexive » et procurant « une arène où les relations sociales du contexte sociétal plus large, peuvent être testées, contestées et redéfinies⁶⁶ » (*ibid.*).

⁶⁴ Cf. première partie.

⁶⁵ Traduction personnelle.

⁶⁶ Traduction personnelle.

Ces caractéristiques du temple sud-indien sont également valables pour les lieux, ou du moins pour certains d'entre eux. En effet, tout comme le temple, le lieu est avant tout un espace, et probablement la forme spatiale la plus simple à reconnaître, comparativement au réseau et au territoire. Le lieu est d'ailleurs la « plus petite unité spatiale complexe de la société » (Lévy & Lussault, 2003 : 561), c'est à dire l'« élément de base de l'espace géographique, son atome en quelque sorte » (Brunet *et al.*, 1995 : 298). Les géographes reconnaissent certaines propriétés du lieu qui recourent de façon encore plus précise celles données par Appadurai à propos du temple. Comme le temple, le lieu est « une condition de l'expérience humaine » (Lévy & Lussault, 2003 : 560), ce qui souligne le « caractère fortement phénoménologique du lieu » (Retraillé, 1997 : 90), et qui ouvre la voie à une entrée méthodologique par la territorialité⁶⁷, elle-même pensée en tant que « rapport personnel et social au monde géographique (...) relevant conjointement du ressort de l'idéologie et de celui des pratiques » (Di Méo & Buléon, 2005 : 88). À la lumière de ces propriétés du lieu, on peut proposer pour le cas du temple que c'est de l'expérience phénoménologique d'une forme localisée du divin et de celle de la symbolique métasociale, dont il est question. Pour Denis Retraillé, le lieu est aussi une « rencontre » et une « circonstance qui placent les sujets et les objets en position d'interaction » (Retraillé, 1997 : 89- 90). Le temple s'y reconnaît de nouveau, étant par définition le lieu de rencontre et d'interaction entre le croyant, la divinité et la communauté religieuse. Et Michel Lussault de compléter cette idée :

« Le lieu n'existe pleinement qu'en tant qu'il possède une dimension sociale éminente, en termes de substances, comme de pratiques et de représentations des acteurs. Il s'inscrit comme un objet identifiable, et éventuellement indifférenciable, dans un fonctionnement collectif, il est chargé de valeurs communes dans lesquelles peuvent potentiellement – donc systématiquement – se reconnaître les individus » (Lussault, 2007 : 105).

On comprend alors que le lieu constitue souvent « un espace privilégié de distinction sociale » (Buléon et Di Méo, 2005 : 88) et que le temple soit donc pleinement un lieu puisqu'il est, comme le suggère Appadurai, un espace où sont mises en scène tant l'interaction que la distinction sociales. Ainsi le lieu et le temple tamoul sont-ils *a priori* des espaces où s'expriment, se forment et/ou se contestent, les relations et les positions sociales mais aussi les normes sociétales. Denis Retraillé parle d'ailleurs du lieu comme d'un « creuset » où s'exprime la « chimie » sociale (Retraillé, 1997 : 78). À lire Appadurai, il semble qu'on puisse penser pareillement le temple tamoul.

Mais bien qu'ils soient isolables, les lieux et les temples ne sont jamais totalement isolés. Ils polarisent en effet généralement un espace plus large (pensons aux pèlerinages) et réduisent la distance en promouvant, comme l'écrit Denis Retraillé à propos du lieu, la « coprésence », la « cohabitation et la corrélation » (*ibid.* : 93). Par définition, les lieux et les temples se pratiquent

⁶⁷ Pour Guy Di Méo, la territorialité est au sens large la « relation au territoire », l'« existence d'une dimension territoriale dans une réalité sociale » et au sens étroit du terme, l'« identité territoriale d'un individu ou d'un collectif » (Di Méo dans Lévy & Lussault, 2003 : 919). C'est à cette dernière acception que je fais référence ici.

culturellement et socialement. Si l'on ne vient pas (ou plus) les pratiquer, ils perdent alors leur essence et leur existence à cause d'une perte fonctionnelle reconnue par les hommes et conduisant, à moment donné et pour "x" raisons, à leur abandon. Les ruines de temples et autres lieux désaffectés en témoignent. Les pratiques des lieux et des temples ne sont donc jamais dépourvues de sens social et peuvent varier dans le temps et dans l'espace. Les lieux n'ont du reste « aucun sens en eux-mêmes : ils n'ont que celui qu'on leur donne » (Brunet *et al.*, 1995 : 299).

Vue sous cet angle, la question du sens des lieux rejoint la propriété symbolique du temple mise en exergue par Appadurai. Le travail de Bernard Debarbieux sur la symbolique des lieux a en effet montré comment ceux-ci peuvent aller jusqu'à signifier le territoire qui les englobe par différents jeux « rhétoriques » relevant de la « synecdoque » (Debarbieux, 1995 : 99-100). Cette capacité qu'ont certains lieux à représenter, et même parfois à « condenser », la société et le territoire, semble recouper la propriété « métasociale » du temple évoquée par Appadurai. Le sens du lieu et le sens du temple renvoient ainsi tous deux à des contextes sociétaux et territoriaux, qui les englobent et qui définissent leurs significations. C'est donc également en ce sens qu'il paraît légitime de considérer les temples comme des lieux.

En conséquence, et dans la mesure où territorialiser un espace consiste « à multiplier les lieux » (Di Méo & Buléon, 2005 : 87), je propose de considérer que les territorialisations des sociétés de confession hindoue s'appuient sur la multiplication des temples dans l'espace social. La thèse montre du reste qu'en polarisant l'espace qui le contient au nom de fonctions socio-religieuses qu'il assume et qui le définissent, le temple tamoul produit, tout comme le lieu, « une sorte de contraction de l'espace » (*ibid.*) qui l'englobe, et ce à différentes échelles. Ainsi placé à la jonction entre le lieu et le territoire, je propose enfin que le temple corresponde au « géosymbole » défini par Joël Bonnemaïson, c'est-à-dire à « un espace qui prend aux yeux des peuples et des groupes une dimension symbolique et culturelle, où s'enracinent leurs valeurs et se confortent leur identité » (Bonnemaïson, 1981 : 256).

c. La mobilité⁶⁸ et la circulation

Le dernier axe thématique et conceptuel sur lequel je m'appuie dans ma démonstration concerne la mobilité, car ce concept présente plusieurs avantages de taille pour ce travail. Elle constitue d'une part un axe d'étude complémentaire des deux précédents, et relève surtout d'un champ thématique et analytique permettant d'attaquer de front les questions des processions, des pèlerinages, de la migration et celle des flux (matériels et immatériels), qui participent à la définition de la géographie du culte de Murugaṅ.

Il convient en premier lieu de ne pas considérer un seul type mais plusieurs types de mobilités, aux formes et enjeux multiples. Ni les mobilités, ni les individus mobiles ne sont identiques. Il est

⁶⁸ Je m'inspire entre autres des réflexions de Bénédicte Michalon et de Denis Retailé sur les relations entre ancrage et mobilité qui constituent un paradigme du quadriennal 2011-2014 de l'UMR ADES 5185 où je suis rattaché dans le cadre de cette recherche.

néanmoins possible de dégager quelques traits communs entre les différents types et contextes de mobilités, notamment au niveau de la confrontation théorique entre mobilité spatiale et ancrage territorial.

Lorsque l'on passe en revue les principaux types de mobilités⁶⁹, que ceux-ci concernent ou non le champ religieux, il apparaît qu'une grande majorité d'entre eux s'appuient sur des ancrages locaux et territoriaux. Les lieux forment en effet, quelle que soit l'échelle considérée, d'incontournables points d'ancrage, tant pour les mobilités individuelles et collectives, que pour les flux matériels et immatériels. La migration⁷⁰, expression exemplaire de la mobilité, implique à la fois un ancrage originaire (généalogique) et un ancrage sur le lieu/territoire de destination, lorsque la migration n'est pas temporaire. Les mobilités quotidiennes ou saisonnières, religieuses notamment, dépendent quant à elles de pratiques de lieux, de nœuds, de relais et de parcours, inscrits dans un territoire individuel matériel (l'espace de vie) et symbolique (l'espace vécu), lui-même inclus dans un ou plusieurs territoire(s) collectif(s). Les circulations, qui correspondent à des formes particulières de mobilité, « impliquent l'idée d'une boucle (du latin *circularis*, cercle) et donc un retour au lieu de départ » (Dupont & Landy, 2010 : 12). Autrement dit, s'il existe une large gamme de déplacements et d'expériences de la mobilité, il y a toujours des lieux et des repères qui jalonnent les itinéraires, et des territoires (individuels ou collectifs, concrets ou symboliques) qui sont en jeu. La pratique mobile des lieux, quelle soit religieuse ou non, se fait en outre par l'intermédiaire de la forme spatiale du réseau, qui relie ces lieux tout en structurant le territoire et en l'irrigant par de multiples flux idéels et matériels. Bien entendu, la question de la mobilité et de son rapport au territoire n'échappe pas non plus aux problématiques des limites et des frontières, que celles-ci soient matérielles ou symboliques. Par conséquent, la mobilité, qu'elle soit souhaitée ou imposée, ne peut *a priori* jamais s'extraire des questions du lieu et du territoire ; elle semble à l'inverse, toujours y être soumise.

Cette imbrication étroite entre ancrage et mobilité invite également à chercher comment la mobilité participe à la production sociale, voire territoriale. Partant du principe que la mobilité procède du social et du spatial, cette approche complémentaire vise à ne pas limiter l'étude des mobilités à leur variété, pour considérer également les processus et les contenus des innovations socio-spatiales produites par les mobilités et les circulations. Katy Gardner et Filippo Osella (2003) ont ainsi montré que la mobilité pouvait être un agent de modernisation et de transformation sociale en Asie du Sud. Pour les cas du religieux et de la circulation, l'anthropologue Victor Turner a démontré que les rapports sociaux pouvaient être réinventés par la mobilité durant l'« espace-temps liminal » (Turner, 1990) que constitue le pèlerinage. D'après V. Turner, celui-ci contribue à un lissage temporaire des différenciations sociales pendant un moment de la vie sociale, où tous les pèlerins se (re)trouvent sur un pied d'égalité et forment une communauté homogène qu'il nomme « *communitas* ». Ainsi, parallèlement à une indéniable

⁶⁹ Voir notamment l'ouvrage de Rémy Knafou (1998), dans lequel l'auteur aborde les voyages, les mobilités résidentielles, le tourisme, le transport, la migration et la mobilité sociale.

⁷⁰ La migration est surtout prise en compte dans les derniers chapitres de la thèse.

production d'espaces (convergence vers un ou plusieurs lieu[x]), la circulation pèlerine peut aussi participer à la production de configurations et de relations sociales particulières, voire d'innovations. En conséquence, si les dispositifs socio-spatiaux engendrent de la mobilité, celle-ci peut en retour modifier leur contenu social à travers une rétroaction s'exerçant dans le champ socio-symbolique.

Ici, je propose d'une part que les différentes mobilités liées de près ou de loin au culte de Murugaṅ (migrations, territorialisations post-migratoires, pèlerinages, processions, etc.) dépendent de cadres socio-spatiaux, et d'autre part qu'elles puissent participer à différentes productions dynamiques de lieux, de territoires, d'identités et de rapports sociaux multiples. Dans cette optique, ces mobilités sont liées à des ancrages (matériels, symboliques, religieux, mythiques, généalogiques) localisés et territorialisés, selon un rapport de réciprocité dialectique et constructiviste, où l'ancrage et la mobilité sont à considérer comme deux formes inséparables du rapport au social et au spatial.

Cette présentation des différents concepts clés qui orientent et alimentent cette recherche permet au final d'identifier plus clairement les types d'objets géographiques sur lesquels se concentre la thèse : les lieux (temples, centres de pèlerinages, monastères, ashrams), les territoires (sanctuaires, quartiers, villages, villes, région, État-nation, pays de la diaspora) et les mobilités (circulations religieuses et migrations). Ce travail cherche à étudier les configurations géographiques de ces lieux et de ces mobilités dans différents territoires, mais aussi à analyser le sens socio-spatial des pratiques individuelles et souvent de l'histoire de ces objets, et à repérer les systèmes de valeurs et les projets de société multiformes qui les portent ou les ont portés. Autrement dit, il s'agit de tenter de mettre en lumière les spécificités des lieux, des mobilités et des territoires mis en jeu autour du culte de Murugaṅ.

II. Enquêter sur les formes géographiques du culte de Murugaṅ : les méthodes et les sources

Comment récolter des données portant sur le culte de Murugaṅ dans une démarche proprement géographique ? Les choix et les contraintes méthodologiques qui ont orienté ce travail depuis ses origines sont présentés ici, en abordant les questions essentielles du "terrain" et des sources.

1. Choix et pratiques des terrains d'étude

a. L'approche multi-site comme nécessité méthodologique

Une des matières premières essentielles du géographe est le "terrain" qu'Anne Volvey définit comme une « entité spatio-temporelle et une instance épistémique où se manifeste l'attitude empirique d'un chercheur dans sa tentative d'établissement de faits scientifiques » (Volvey, 2003 : 904). Dans le cadre de cette recherche de géographie sociale et culturelle s'intéressant aux

formes spatiales d'un culte hindou, ce "terrain" a concerné essentiellement les lieux socio-religieux associés à ce culte, au Tamil Nadu et dans quelques pays de la diaspora tamoule. La diversité de ces cadres d'étude m'a conduit à considérer différentes configurations socio-spatiales en termes de localisation, de contexte social ou d'échelle, mais il a été question le plus souvent de travailler dans ou autour des sanctuaires et des temples de Murugaṅ, logiquement les plus propices pour étudier son culte et rencontrer ses fidèles.

Le temple de Maruṭamalai, situé sur une petite montagne de la périphérie de la ville de Coimbatore et sur lequel j'ai effectué mon travail de maîtrise⁷¹ est l'un de ces terrains. J'ai choisi de mobiliser certaines données obtenues lors de ce premier travail, car elles constituent un premier corpus d'informations auquel pouvaient être confrontées de nouvelles données. J'y suis également retourné en 2006, pour voir comment le lieu avait évolué.

La ville de Palani (district de Dindigul), principal centre de pèlerinage du culte de Murugaṅ et de tout le Tamil Nadu, constitue un autre de mes terrains d'étude privilégiés. J'y ai travaillé entre janvier et avril 2007⁷², notamment lors des deux grands fêtes calendaires⁷³ du culte de Murugaṅ, afin d'étudier les modalités géographiques du pèlerinage au plus grand temple de ce dieu. Les cinq autres grands centres de pèlerinage dédiés à Murugaṅ en pays tamoul⁷⁴ – Tiruttāṇi, Tiruccentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṅṅam et Paḷamutircōlai – ont également fait l'objet d'observations et de quelques entretiens, mais de manière bien plus ponctuelle qu'à Palani. Le choix de privilégier ce temple par rapport aux cinq autres centres de pèlerinage s'est aussi imposé parce que c'est dans le cadre de son pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*), que le principal objet rituel du culte de Murugaṅ, le *kāvaṭi*⁷⁵, trouve son origine.

Pour étudier l'inscription de ce culte dans la vie socio-religieuse tamoule, je devais aussi me doter d'informations et d'observations locales non limitées à l'espace interne des temples (qui avait été analysé dans ma maîtrise) et au pèlerinage. D'une manière générale, il me paraissait difficile de vouloir traiter en profondeur des formes socio-spatiales du culte de Murugaṅ sans un ancrage de recherche localisé, ni une mise en perspective de personnes et de groupes socialement identifiés et connus. Mes hypothèses étaient que les relations entre le culte de Murugaṅ, les groupes sociaux et les lieux religieux devaient se traduire par une géographie socio-religieuse signifiante et que l'échelon local du village serait le plus approprié pour envisager cette problématique. Il s'agissait de travailler sur des données changeant quelque peu de nature par rapport à celles collectées à Maruṭamalai et à Palani, et se dotant d'un référent d'échelle plus modeste, et donc d'un terrain que j'espérais plus cerné et mieux compris car il s'agissait d'y vivre. La formation sociale la plus pertinente pour répondre à cet objectif m'a semblé être celle du

⁷¹ Cinq mois entre décembre 2002 et mai 2003.

⁷² Sur une durée totale cumulée de près de deux mois.

⁷³ *Tai Pūcam* (janvier-février) et *Paṅkuṅi Uttiram* (mars-avril).

⁷⁴ Les grands centres de pèlerinage pour Murugaṅ sont au nombre de six et sont tous situés au Tamil Nadu (cf. chapitre 4).

⁷⁵ Fardeau rituel en forme d'arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII^e siècle.

village. En outre, comme l'ambition de cette recherche est de traiter de toutes les formes spatiales du culte de Murugaṅ, l'échelle villageoise était indispensable à cette étude promouvant une approche multiscale. J'ai décidé de travailler au village de Mailam (district de Viluppuram) sur une durée de cinq mois – dont deux de présence ininterrompue entre mars et mai 2006 – auxquels s'ajoute un retour de deux semaines en janvier 2007⁷⁶. Le choix de Mailam comme terrain villageois s'est justifié d'une part en vertu de sa localisation dans une sous-région différente de celle de Maruṭamalai et Palani – tous deux situés en pays koṅgu (Koṅgunāṭu) – afin de diversifier les zones d'étude, et d'autre part par la présence dans ce village d'un temple de Murugaṅ réputé mais ne faisant pas partie de ses six grands centres de pèlerinage.

Le quatrième terrain d'étude majeur de cette recherche en pays tamoul est Chennai (Madras), où j'ai travaillé trois mois entre 2006 et 2007, car il me paraissait nécessaire de m'intéresser aussi à l'inscription socio-spatiale du culte de Murugaṅ en contexte urbain. Après Coimbatore en 2003, la grande métropole tamoule m'a semblée incontournable, car en plus de l'intérêt que présentait l'étude du grand temple de Vaṭapaḷani (le « Paḷani du nord ») dans un quartier éponyme, il venait de s'y construire un sanctuaire (l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Besant Nagar) contenant des répliques des six temples régionaux de Murugaṅ. J'ai également mené des entretiens au temple de Kandasamy de Georgetown, administré depuis trois siècles par la caste commerçante des Bēri Cheṭṭiar, au récent Murugaṅāśramam (de West Manbalam) placé sous la tutelle spirituelle de Sri Sankaranantha Swamigal, et au petit temple de quartier de Nandanam géré par une association de riverains. Tous trois étaient dédiés à Murugaṅ. Je me suis aussi intéressé aux temples des bidonvilles (*slums*) d'Anji Karai et d'Olaikuppam, aux petits temples de "trottoirs" qui abondent dans la ville, et suis allé voir comment de nouveaux temples étaient créés sur le site de relogement de Semmancherry, un ancien terrain vague où se sont installés des migrants de travail et des familles sinistrées après le tsunami de décembre 2004. J'ai enfin réalisé des entretiens avec des hauts fonctionnaires de l'*Hindu Religious and Charitable Endowments Board* (HR&CE), l'instance gouvernementale qui gère et administre les temples hindous du Tamil Nadu, et du *Chennai Metropolitan Development Authority* (CMDA), organisme public chargé du développement de la métropole.

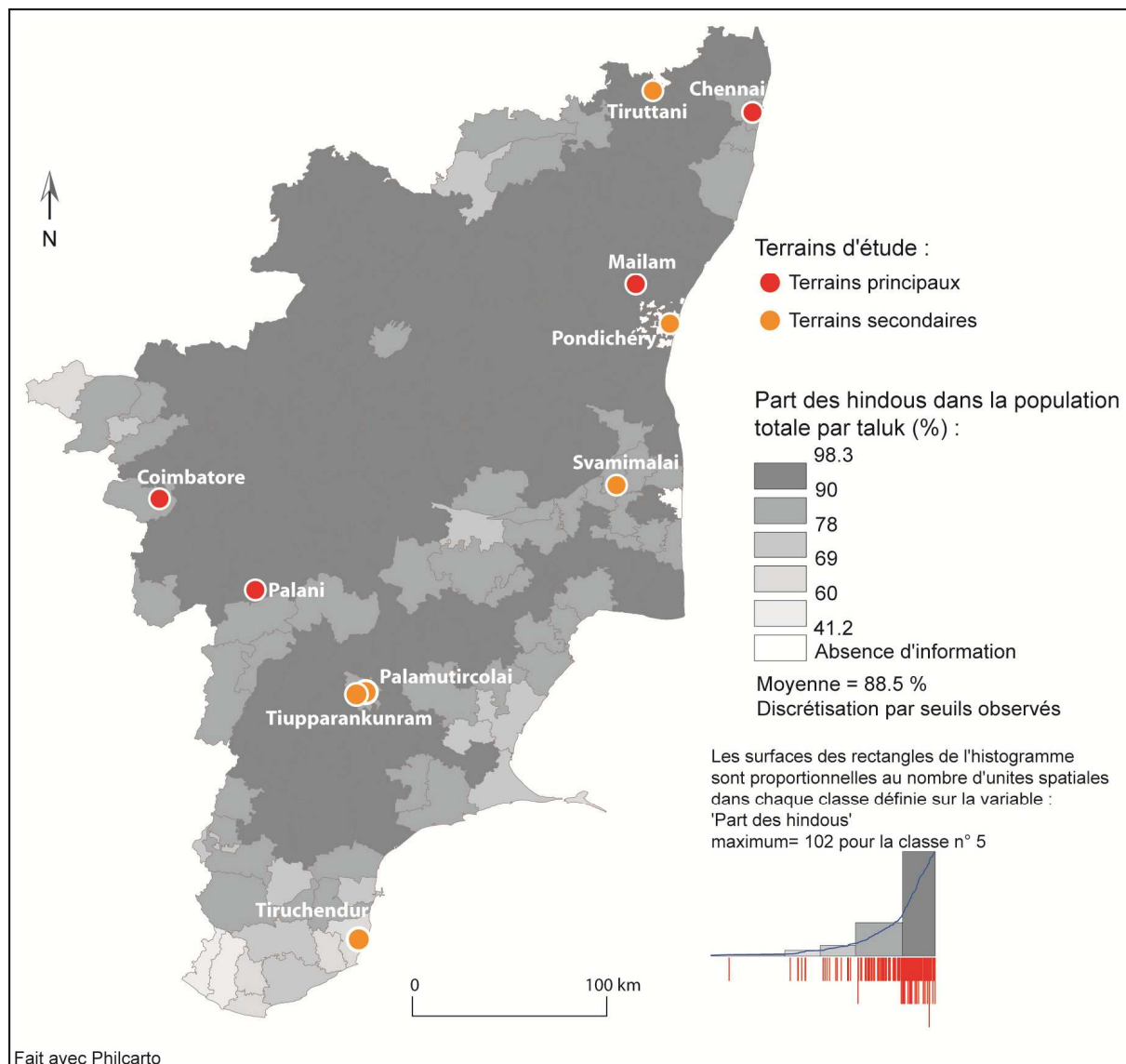
J'ai jugé utile de représenter (carte 3) la proportion démographique des hindous⁷⁷ de ces sites d'étude à l'échelon le plus fin possible (*taluks*), afin de montrer que les choix de Mailam et de Palani sont légitimés par leurs localisations dans une large zone du nord du pays tamoul fortement hindouisée (à plus de 90%), et que mes deux terrains urbains, Coimbatore et Chennai, sont représentatifs du degré inférieur d'hindouisation des grandes villes tamoules, plus diversifiées sur le plan confessionnel que les campagnes du nord, dans la mesure où elles apparaissent avec des

⁷⁶ Pour *Poṅgal* (fête des récoltes, au mois de *tai* [janvier-février]) et la rénovation rituelle (*kumpapiṣēkam*) du temple de Mailiyammaṅ, la déesse tutélaire du village.

⁷⁷ Il s'agit des personnes s'étant déclarées de confession hindoue lors du dernier recensement national publié en 2001. Les autres catégories proposées aux enquêtés dans le questionnaire étaient : musulman (5,6% pour le Tamil Nadu), chrétien (6%), sikh (0,015%), bouddhiste (0,009%), jain (0,133%), "autres" (0,011%) et "ne se prononce pas" (0,095%). Les hindous représentaient 88,2% de la population du Tamil Nadu en 2001.

valeurs d'hindouisation situées entre 78 et 90% pour la plupart, en accord avec la moyenne régionale qui est de 88,2%.

Carte 3 – Localisation et degré d'hindouisation des terrains d'études au pays tamoul



Source : *Census of India (2001)*.

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Le dernier terrain principal de cette étude ne se situe pas en Inde mais à l'Ile Maurice, où j'ai travaillé pendant plus de deux mois consécutifs. La question diasporique ne pouvait être négligée dans cette recherche au vu de la diffusion millénaire des sociétés tamoules, de leurs temples et de leurs dieux de par le monde, à commencer par l'Océan indien. Mon choix s'est porté sur Maurice – souvent surnommée “*Chota Bhārat*” (hin. la « Petite Inde ») – en raison de la forte présence indienne et de la célébrité du culte de Murugaṅ dans cet État insulaire. Maurice présentait aussi l'intérêt d'être le seul pays de résidence de la diaspora indienne où une religion distinctement tamoule s'est progressivement différenciée de l'hindouisme général. Je suis donc parti à Maurice avec pour hypothèse que cette ethnicisation contemporaine de l'hindouisme tamoul pouvait être

liée à la forte audience du culte de Murugaṅ dans cette petite république, et que cette relation devait avoir des traductions géographiques.

S'ajoutent ensuite des terrains secondaires, en Inde comme à l'étranger, qui ont participé à ma compréhension générale du culte de Murugaṅ. Outre les cinq grands centres de pèlerinages de Murugaṅ précédemment cités, les principaux lieux où j'ai travaillé plus rapidement sont les villes de Thanjavur et de Madurai, ainsi que les villages de Vanur, Parangani, Perumpakkam, Ranganadapuram et Alapakkam, qui sont proches de Mailam. J'ai aussi effectué des enquêtes et des observations à Pondichéry et dans les quartiers alentours de Kurchikuppam, Vaitikuppam, Mudaliyarpettai et Kadir Kamam, notamment lors de grandes fêtes religieuses. Pour la question diasporique, il m'a semblé nécessaire d'envisager aussi des contextes d'immigration plus récents que Maurice et où la présence indienne n'y est pas majoritaire. J'ai ainsi interrogé près d'une quarantaine de personnes dans le quartier de La Chapelle à Paris, lors de la Fête de Ganesh⁷⁸ en septembre 2008 (à laquelle j'avais déjà assisté en 2006). Je me suis également entretenu avec les administrateurs du temple de Murugaṅ de Montréal, qu'ils présentent comme le plus grand temple hindou du Canada. Ces deux "micro-terrains" de quelques jours m'ont apporté des éclairages précieux, car la majorité des Tamouls rencontrés dans ces deux contextes diasporiques étaient d'origine sri lankaise, et qu'ils permettent d'envisager la place du culte de Murugaṅ au sein de communautés diasporiques assez différentes de celle des Tamouls de l'Ile Maurice, qui étaient venus d'Inde dans le cadre de l'engagisme⁷⁹.

b. Pratiques et accès au terrain

La diversité de ces terrains d'étude, la multitude des pratiques spatialisées à considérer et la pluralité des problématiques qu'elles impliquent m'ont naturellement conduit à jouer sur différentes postures et pratiques lors de mes travaux de terrain. Et s'il fut souvent question d'entretiens (formels et informels) auprès de différents types d'acteurs, et d'enquêtes par questionnaires destinés plus précisément aux personnes rencontrées dans les temples de Murugaṅ, travailler dans ces différents contextes localisés ne pouvait s'envisager sans également pratiquer une observation participante⁸⁰. Ces divers modes de présence *sur* le terrain et *avec* les personnes se sont généralement imposés d'eux-mêmes. Les questions des pratiques du terrain et de l'accès au terrain sont cruciales, car elles influencent à la fois le cours et les résultats de la recherche (Emerson, 2003).

⁷⁸ Il s'agit de *Vināyagar Caturthi*, une grande fête hindoue dédiée au dieu à tête d'éléphant très populaire en Inde, surtout dans le Maharashtra mais mobilisant également un nombre important d'hindous du Tamil Nadu depuis les années 1990 (Fuller, 2001).

⁷⁹ Cf. chapitre 9.

⁸⁰ Sur cette méthode de pratique du terrain, voir *infra*.

- Le temple comme lieu d'enquête systématique

Le temple est le lieu-cadre majeur de mon étude. Premièrement parce qu'il est le lieu où se trouve le dieu Murugaṅ et où se pratique son culte hors du domicile, et deuxièmement parce qu'il constitue un lieu propice pour ma recherche, tant pour observer les pratiques spatialisées du culte de Murugaṅ que pour interroger ses adeptes.

Le fait que les pratiques des temples s'effectuent dans des espaces et des temporalités à part – en ce sens qu'elles relèvent d'expériences volontaires situées hors des contextes communs de l'existence – constituait un premier avantage de taille pour mon travail. Lorsqu'ils se rendent dans les temples, les enquêtés témoignent d'une disponibilité accrue par rapport à d'habitude, car ils font eux-mêmes la démarche de s'extraire de leurs préoccupations et leurs activités courantes, en "consacrant" un peu de leur temps et de leurs déplacements à une activité de religiosité, de sociabilité et souvent de détente. Une fois la remise de leurs offrandes (*ārātanaṅ*) et la vision (*darśana*) de la divinité effectuées, de nombreux dévots partagent des repas, discutent ou se reposent sous le pavillon (*maṅḍapa*) dont disposent généralement tous les temples pour les rituels qui nécessitent plus d'espace qu'ordinairement, comme les processions. Aussi le temple est-il devenu le principal lieu de mon travail de terrain – et ce aussi bien en Inde que dans la diaspora –, me permettant de disposer à la fois d'un lieu de rencontre privilégié avec les adeptes du culte de Murugaṅ (notamment pour leur soumettre mon questionnaire, souvent prétexte à de plus amples discussions) et d'une fenêtre ouverte sur une large gamme de pratiques rituelles spatialisées et mises en scène. En tant que lieu de culte et espace rituel où différents acteurs sont en (inter)action, le temple hindou peut en effet être considéré comme le théâtre de différentes mises en scène de pratiques et de configurations socio-culturelles spatialisées souvent significatives sur le plan socio-spatial, voire sociétal, et se prêtant particulièrement bien à l'observation.

Au Tamil Nadu, les non-hindous ont généralement de droit de pénétrer dans ces sanctuaires – à la condition bien sûr d'observer les règles en vigueur dans ces lieux saints – et donc la possibilité d'assister aux différents rites ponctuant la vie des temples. Aussi est-il possible d'enquêter, même officieusement, dans la plupart des temples hindous qui sont généralement des lieux publics administrés par l'HR&CE.

- La problématique des autorisations et des possibilités d'enquête à Mailam

Les difficultés apparaissent lorsque l'on souhaite prendre des photos (ce qui est en général interdit sans autorisation) et surtout enquêter de manière officielle et répétée dans l'enceinte du temple, pour soumettre des questionnaires aux dévots et effectuer des entretiens. Il est nécessaire pour cela d'obtenir l'accord certifié de la personne faisant autorité dans le temple. Si j'eus assez peu de difficultés à obtenir ce type d'autorisation pour les temples de Maruṭamalai, de Paḷani et de Vaṭapaḷani – tous trois administrés par des hauts fonctionnaires de l'HR&CE –, pour l'*Āru Paṭai Vīṭu Complex* géré par une association (transnationale) de caste des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar, et pour la plupart des temples diasporiques, cela fut en revanche beaucoup plus complexe pour le temple

du village de Mailam⁸¹.

- L'intégration au village de Mailam pour exemple de la stratégie générale de l'enquête

Les objectifs officiels de ma présence à Mailam étaient de cartographier la géographie des lieux de culte du village, et d'interroger les dévots et les pèlerins venant à Mailam sur leurs pratiques et leurs représentations liées au culte de Murugaṅ en leur soumettant mon questionnaire, comme je l'avais déjà fait à Coimbatore et comme je le ferais par la suite à Palani, à Chennai et dans la diaspora. L'autre objectif de ma présence permanente et assez longue à Mailam, officieux celui-ci, était d'étudier les formes et les modalités de l'inscription du culte de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse générale de ce village, à travers une observation directe des faits et

⁸¹ Le responsable de ce temple de Murugaṅ (administré par une communauté religieuse de la caste des Vīraśaiva Liṅgāyat) était très réticent à ce qu'un chercheur, étranger de surcroît, reste plusieurs mois à interroger les dévots et les différents acteurs du lieu. Il m'aura fallu près de deux mois (de janvier à mars 2006) pour obtenir son accord. Le responsable a en effet mis ma motivation à l'épreuve de la durée. À de nombreuses reprises, il m'a fait attendre dans le temple des heures durant, à espérer une rencontre qui me semblait de moins en moins probable. J'ai même été amené à passer toute une journée à patienter sous le *maṅḍapa*, pour finalement être chassé par le gardien de nuit du temple devenu désert, mise à part la présence auspiciuse de quelques serpents. Lorsque je suis finalement parvenu à rencontrer le responsable plusieurs jours plus tard, celui-ci refusa purement et simplement ma demande et me fit comprendre que je n'avais rien à faire dans ce temple, ni dans le village. Grandes étaient alors ma désillusion et mon hésitation à poursuivre sur cette piste, au point de me conduire à envisager un autre terrain d'étude villageois. Puis la fête de *Māci Magam* arriva. Lors de cette fête annuelle, des dizaines de divinités (*mūrti*) sont portées depuis les temples de leurs localités jusqu'à Pondichéry, pour être livrées à une grande ablution rituelle (*tīrtha-vāri*) dans les eaux du Golfe du Bengale et se prêter à différents rituels (notamment processionnels) pendant plusieurs jours. Par chance, Murugaṅ de Mailam était l'une de ces divinités. J'ai donc fait demander au responsable du temple s'il acceptait que je suive la divinité et ses gens (prêtres, porteurs et autres acteurs rituels) sur leur parcours entre Mailam et Pondichéry et que j'assiste à l'ensemble des rites, car il n'était alors plus question de rester au temple, ni dans le village. J'ai profité de l'occasion pour lui transmettre la lettre de recommandation rédigée par le responsable du temple de Maruṭamalai qu'il m'avait demandé lors de notre première rencontre, pensant peut-être que je ne pourrais la lui fournir car près de 400 kilomètres séparent Mailam de Coimbatore. Un intermédiaire me fit part de l'accord du responsable, probablement lassé par mon insistance, pour assister à l'intégralité de *Māci Magam*. Mon étude sur le temple de Mailam débutait enfin... et par chance autour d'une problématique très géographique puisqu'il s'agissait d'étudier une forme assez originale de circulation religieuse (cf. chapitre 7). Il m'aura fallu près de deux mois (de janvier à mars 2006) pour obtenir son accord. Le responsable a en effet mis ma motivation à l'épreuve de la durée. À de nombreuses reprises, il m'a fait attendre dans le temple des heures durant, à espérer une rencontre qui me semblait de moins en moins probable. J'ai même été amené à passer toute une journée à patienter sous le *maṅḍapa*, pour finalement être chassé par le gardien de nuit du temple devenu désert, mise à part la présence auspiciuse de quelques serpents. Lorsque je suis finalement parvenu à rencontrer le responsable plusieurs jours plus tard, celui-ci refusa purement et simplement ma demande et me fit comprendre que je n'avais rien à faire dans ce temple, ni dans le village. Grandes étaient alors ma désillusion et mon hésitation à poursuivre sur cette piste, au point de me conduire à envisager un autre terrain d'étude villageois. Puis la fête de *Māci Magam* arriva. Lors de cette fête annuelle, des dizaines de divinités (*mūrti*) sont portées depuis les temples de leurs localités jusqu'à Pondichéry, pour être livrées à une grande ablution rituelle (*tīrtha-vāri*) dans les eaux du Golfe du Bengale et se prêter à différents rituels (notamment processionnels) pendant plusieurs jours. Par chance, Murugaṅ de Mailam était l'une de ces divinités. J'ai donc fait demander au responsable du temple s'il acceptait que je suive la divinité et ses gens (prêtres, porteurs et autres acteurs rituels) sur leur parcours entre Mailam et Pondichéry et que j'assiste à l'ensemble des rites, car il n'était alors plus question de rester au temple, ni dans le village. J'ai profité de l'occasion pour lui transmettre la lettre de recommandation rédigée par le responsable⁸¹ du temple de Maruṭamalai qu'il m'avait demandé lors de notre première rencontre, pensant peut-être que je ne pourrais la lui fournir car près de 400 kilomètres séparent Mailam de Coimbatore. Un intermédiaire me fit part de l'accord du responsable, probablement lassé par mon insistance, pour assister à l'intégralité de *Māci Magam*. Mon étude sur le temple de Mailam débutait enfin... et par chance autour d'une problématique très géographique puisqu'il s'agissait d'étudier une forme assez originale de circulation religieuse. Au fil des heures puis des jours, un esprit d'entente et de camaraderie s'est installé avec les membres des différentes castes chargées de transporter Murugaṅ de Mailam à Pondichéry, et même avec certains prêtres brahmanes. Cela à tel point qu'il me fut ensuite autorisé de continuer à travailler au temple de Mailam, à la condition de montrer mes questionnaires à qui me les demanderait. Je pouvais enfin m'installer au village.

des grands enjeux sociaux locaux. L'observation et l'écoute devaient ainsi compléter les discours des villageois recueillis par entretiens. Dans une démarche générale de géographie sociale et culturelle (cf. *supra*), je ne pouvais en effet faire l'économie de l'étude des rapports sociaux villageois et de leurs traductions spatiales. Le champ religieux étant l'une des pierres angulaires des relations sociales en contexte hindou, et le temple un lieu d'expression majeur de ces relations, je m'installais au village avec l'hypothèse que le temple de Murugaṅ participait au dessin complexe des configurations socio-spatiales de la localité.

Cette triple pratique du terrain, combinant usage du questionnaire, observation et discussion, reflète la stratégie générale de mon activité *in situ* dans la plupart des endroits où j'ai travaillé. De Chennai à Paris, en passant par Mailam, Palani ou l'Île Maurice, il s'agissait toujours de travailler avec un questionnaire portant sur des questions communes à soumettre aux dévots de Murugaṅ interrogés dans différents lieux afin de diversifier les contextes d'enquêtes, mais aussi de procéder à des observations multiformes du contexte social propre à chaque temple. J'espérais ainsi disposer *in fine* à la fois de données statistiques (cf. *infra*) résultant de mon enquête par questionnaire, et de données empiriques plus fines issues des entretiens, des discussions informelles et de mes diverses observations *in situ*.

S'il est assez aisé de soumettre des questionnaires à des inconnus dans les temples de Murugaṅ, d'obtenir des informations sur les lieux de culte d'un village et de les cartographier, il n'en est pas de même lorsque l'on veut étudier les rapports de pouvoir s'exprimant à l'échelon d'une formation sociale villageoise. Ce sujet étant assez délicat, il était nécessaire de prendre le temps d'observer une large gamme de rituels, même éloignés du culte de Murugaṅ, d'obtenir la confiance des personnes, mais aussi de relativiser et de vérifier chaque discours, ce qui impliquait une présence ininterrompue et assez prolongée au village. Il s'agissait aussi de réduire au maximum la distance pouvant s'établir entre moi, chercheur et blanc (*veḷḷakkāran*), et les villageois. J'ai procédé à cette réduction (autant que faire se peut et bien conscient qu'elle ne serait jamais totale) en jouant notamment sur ma façon d'arriver au village et sur ma tenue vestimentaire. Avant d'avoir eu l'autorisation de travailler au temple de Murugaṅ, je venais régulièrement à Mailam en bus (de rares fois à moto) comme la plupart des villageois, et non pas en 4x4, taxi ou "rickshaw-moteur". Dès lors commençait mon travail de terrain à Mailam, car bien qu'il s'agissait encore d'une période de « négociation d'accès au terrain » (Lapassade, 1996 : 45), « quand on négocie l'accès au terrain, on est déjà sur le terrain » (*ibid.*). Je tâchais aussi de ne pas ressembler à un touriste en portant les mêmes sandales en plastiques et pantalons de toile que la plupart des villageois, et en évitant le t-shirt au profit de la chemise blanche (l'"uniforme" masculin tamoul). J'essayais aussi de participer un maximum à la vie de la localité, que ce soit à la petite échoppe de thé – haut lieu de sociabilité du village –, aux sites religieux où j'assistais à tous les rituels (de temple comme funéraires), ou en passant simplement du temps chez ceux qui devinrent progressivement des amis et avec lesquels nous partagions parfois quelques siestes et

autres moments de détente⁸².

- Une observation participante externe par implication périphérique à Mailam

Si je parle d'observation participante, c'est parce que mon dispositif de recherche au village correspondait à la définition de cette méthode donnée par George Lapassade. Selon lui, l'observation participante se caractérise :

« ...par une période d'interactions sociales intenses entre le chercheur et les sujets, dans le milieu de ces derniers. (...) Les observateurs s'immergent personnellement dans la vie des gens. Ils partagent leurs expériences. » (Lapassade, 1996 : 45).

Mon travail au village de Mailam a plus précisément reposé sur une observation participante externe par implication périphérique. J'ai opté pour ce type d'implication, car je n'ai jamais assumé, ni prétendu d'ailleurs, jouer un rôle central dans les situations étudiées et que je ne cherchais pas à avoir quelconque statut à l'intérieur de la communauté villageoise. Pour autant, mon rôle clairement défini et reconnaissable de chercheur extérieur, m'attribuait inévitablement un statut particulier lors de mes interactions avec les villageois. Ce statut présentait parfois l'inconvénient de limiter les confidences de certains, mais avait l'avantage à d'autres moments de délier les langues de personnes en quête de reconnaissance sociale, matérielle ou symbolique, comme les politiciens ou les personnes défavorisées.

Je parle ensuite de participation externe car je venais de l'extérieur, conformément à la condition habituelle du chercheur. Je ne suis resté qu'un temps limité au village de Mailam, le temps de ma recherche, j'ai sollicité le droit d'entrer sur le terrain, y suis resté quelques mois, puis ai quitté ce terrain pour d'autres.

- La technique de l'observation directe

D'un point de vue plus technique et méthodologique, ma pratique du terrain s'est appuyée en partie sur une observation directe des paysages, des agencements spatiaux des temples, des rites religieux, des discours et des comportements des personnes. Il s'agissait concrètement de noter sur des carnets ce que je voyais, entendais ou que l'on me disait, et souvent ce que j'en déduisais.

⁸² Cette présence ininterrompue m'a notamment permis d'assister au sacrifice animal réalisé chaque année au temple de la déesse du village (*grāma tēvatai*) de Mailam. Si cette fête pouvait paraître *a priori* peu liée au temple et au culte "végétarien" de Murugaṅ (car il ne recourt que très rarement au sacrifice), les formes spatiales qu'elles révèlent s'inscrivent au contraire dans la géographie religieuse globale du village, où les principaux lieux sacrés de la localité ont tous un sens socio-symbolique et géographique. Les configurations spatiales de cette fête sont en outre particulièrement révélatrices de l'agencement rituel et socio-religieux du territoire villageois. C'est aussi durant cette fête que les rapports de pouvoir locaux s'expriment de la façon la plus visible par les rites, tant au niveau individuel, car les notables y renforcent leur prestige, que collectif, car elle dévoile les enjeux socio-religieux et infra-territoriaux d'un conflit de caste agitant le village (Trouillet, 2009a). Elle fut le moment où la pratique de mon observation participante a été plus "active", notamment lors du dernier soir de la fête, où je suis parti à minuit en compagnie des hommes du village et en portant un collier rituel (*mālā*), jusqu'à la frontière (*ellai*) de la localité pour offrir avec eux le sang sacrificiel aux démons. Plus largement, je me suis soumis durant les dix jours de la fête aux règles à observer lorsque l'on est un homme célibataire (et donc une âme plus faible dans la culture tamoule), que les esprits maraudeurs du village aiment attaquer et posséder.

Ces notes et ces observations ne sont donc ni neutres, ni objectives, car elles sont dépendantes de « la capacité perceptive de l'enquêteur » (Petit, 2010 : 12) et d'une activité d'interprétation consciente ou inconsciente déformant la "réalité" dès lors qu'elle est perçue, et à plus forte raison lorsqu'elle (re)formulée sur le papier. Ou pour reprendre les termes de François Laplantine au sujet de la description ethnographique, cette technique « n'est jamais un simple exercice de transcription ou de "décodage", mais une activité de construction et de traduction au cours de laquelle le chercheur produit plus qu'il ne reproduit » (Laplantine, 2006 : 39). Bien qu'indiscutablement précieuse, cette technique n'était donc pas suffisante.

- L'interprète : plus qu'un traducteur, un assistant de recherche

Mon travail de terrain au Tamil Nadu n'aurait pu se faire sans le recours à des interprètes tamouls, que je ne considérais pas seulement comme des traducteurs mais comme de véritables assistants de recherche. S'il était possible d'interroger moi-même les personnes parlant anglais, il était en revanche inenvisageable de mener seul de longs entretiens en tamoul, langue particulièrement difficile à apprendre en quelques années pour un Européen⁸³. Comme l'indique l'anthropologue Zoé Headley dans sa thèse, le tamoul est :

...« une langue agglutinante à suffixes et, de surcroît, une langue dite diglossique, c'est-à-dire qu'elle connaît d'importantes variations dialectales [régionales et de caste] nécessitant un lourd investissement contrairement à l'hindi, langue flexionnelle à cas dont l'apprentissage peut se faire beaucoup plus rapidement grâce à sa prononciation relativement aisée pour un occidental » (Headley, 2006 : 13).

Aussi, le niveau de tamoul requis pour mener à bien ma recherche était-il inatteignable dans les délais dont je disposais alors. Je ne pouvais donc pas travailler sans interprète, car il était hors de question de me limiter aux seuls discours des personnes parlant l'anglais. J'ai eu recours, entre 2003 et 2007, à plusieurs interprètes – cinq au total (dont une femme) –, qui avaient chacun leurs points forts et leurs points faibles pour mener une étude de géographie sociale et culturelle. L'un parlait le français et cinq autres langues indiennes, et faisait preuve d'une véritable *maestria* dans les administrations comme pour identifier les "personnes-ressources" sur le terrain, mais il ne lisait pas le tamoul, ce qui est pourtant nécessaire pour comprendre le paysage. Si les autres interprètes ne parlaient qu'anglais, ils lisaient en revanche le tamoul. Certains étaient assez aisés et de hautes castes, ce qui compliquait parfois les rapports avec les enquêtés les plus désœuvrés. À l'inverse, l'un d'entre eux qui était catholique et qui appris durant notre collaboration son origine "intouchable" par ses parents, était parfois chahuté par certains villageois lorsqu'il posait des questions sur les rapports de caste et l'intouchabilité à Mailam. Sa place était délicate mais il savait faire preuve d'intelligence, déjouer les risques d'affrontements interpersonnels et maintenir une bonne atmosphère de travail avec les enquêtés. Travailler avec lui dans les quartiers des plus

⁸³ Malgré mes progrès dans ce domaine au fil des années passées au Tamil Nadu, qui m'ont seulement permis au final de pouvoir aborder les champs lexicaux relatifs à la religion et aux activités les plus banales, tenir une longue conversation en tamoul restait impossible, même à la fin de ma présence en Inde.

basses castes était en outre très efficace.

Sur les cinq interprètes, trois avaient déjà une expérience solide dans ce domaine, et les deux autres étaient des étudiants qu'il m'a fallu former. J'avais bien conscience que le recours à un interprète posait de nombreux problèmes en termes d'accès aux informations, mais leur connaissance de leur pays natal et des rouages relationnels indiens en faisaient de précieux informateurs, voire de véritables assistants de recherche. Comme je le leur disais souvent, ils ne travaillaient pas *pour* moi mais *avec* moi.

À l'Ile Maurice, le problème de la langue pour les entretiens ne s'est pas vraiment posé, puisque le français y est la langue la plus parlée après le créole (et le bhojpuri), et que le tamoul y est très peu parlé. Je pouvais également mener seul les entretiens à Montréal et à Paris, bien que les réfugiés Sri Lankais récemment arrivés en France parlent rarement le français ou même l'anglais.

2. Sélection et production des sources

Ce travail s'appuie sur une large gamme de sources, dont certaines auto-produites, qu'il est utile de distinguer selon une typologie générale par souci de clarté. La méthodologie choisie dans cette recherche est globalement qualitative et se base plus largement sur des outils communs aux sciences sociales. S'il s'appuie sur certaines données visuelles, le corpus de données est en grande partie textuel, qu'il ait été constitué par des questionnaires et des entretiens lors des enquêtes de terrain, ou par regroupement de textes préexistants.

a. Les sources orales

- Les entretiens

Pour comprendre la place et le rôle de la figure culturelle de Murugaṅ dans l'espace et la vie socio-culturelle tamoule, ce travail devait s'appuyer sur des informations obtenues à partir d'entretiens. Cette méthode générique d'enquête relève d'une interaction entre l'enquêteur et l'enquêté qui a été problématisée par l'interactionnisme symbolique (Le Breton, 2004), la sociologie compréhensive (Kaufmann, 2004) ou l'ethnométhodologie (Garfinkel, 2007). En s'inspirant de ces apports, la géographe Emmanuelle Petit formule souligne comme suit l'importance de ce contexte interactif dans la production et la collecte de données qualitatives :

« S'entretenir avec une personne ce n'est pas seulement recueillir de l'information, c'est avant tout interagir avec elle pour faire jaillir son point de vue. C'est parfois lui "faire dire" plus que ce qu'elle croyait penser ou ce qu'elle n'avait jamais un instant imaginé penser. La situation d'entretien est donc envisagée comme une transaction mutuelle, une coproduction permettant l'émergence de la parole entre deux parties (Petit, 2010 : 18) ».

La "(co)production" d'informations au cours d'entretiens n'est pas simple et doit donc être déconstruite dans cette présentation des sources.

Les méthodes d'entretiens que j'ai mobilisées ont souvent été déterminées par des choix pragmatiques ayant conditionné une part importante des matériaux sur lesquels je m'appuie. Les objectifs des recueils de discours ont été multiples et souvent dépendants du lieu d'enquête, même s'il s'agissait toujours de questionner sur les formes sociales, spatiales et rituelles du culte de Murugaṅ. Mes interrogations concernaient la localisation et l'histoire des sanctuaires, leurs liens avec d'autres espaces religieux, l'identification des acteurs de ces lieux, les déroulements des rituels, les expériences des adeptes du culte de Murugaṅ, ainsi que les enjeux sociaux et territoriaux autour des temples. Concernant les enquêtés, il s'agissait d'interroger des personnes qui, par leur pratique du culte de Murugaṅ, leur implication dans vie associative, leur activité professionnelle, leur connaissance du contexte d'étude ou par leur simple présence dans un temple, étaient en lien avec le culte de Murugaṅ, cela même si elles n'avaient pas toutes établi de relation spécifique avec ce culte. Ces diverses rencontres ont eu lieu tout au long du travail de terrain, et peuvent être regroupées deux grands types selon la nature des interactions avec les enquêtés, les contextes d'entretien et les personnes interrogées.

Une partie des entretiens a été menée dans des contextes d'interactions spontanées et informelles. J'y ai eu recours pour pratiquement tous mes terrains d'étude, aussi bien dans les temples que dans la rue, lors de trajets en transport en commun qu'au cours de rassemblements. Ces entretiens et discussions informelles ont été menés sans grille d'entretien, simplement avec un carnet de terrain. Les questions abordées pouvaient être précises comme très générales. Les personnes interrogées dans ce cadre étaient généralement des visiteurs de temple, des touristes ou des locaux, parfois des désœuvrés sans domicile fixe. Certains m'abordaient par curiosité et pour connaître l'objet de ma présence. Je choisisais généralement de laisser libre cours à l'interaction durant plusieurs minutes. L'échange était facilité car la conversation était plus réciproque que dans une situation d'entretien classique. Cette posture et l'interaction engagée de cette manière me permettaient de poursuivre la discussion autour des thèmes qui m'intéressaient, ou de soumettre mon questionnaire lorsque ces rencontres avaient lieu dans les temples et d'enchaîner alors sur une autre méthode d'enquête (cf. *infra*). L'inconvénient majeur de cette pratique *in situ* est que les interactions étaient parfois succinctes, car ces elles n'étaient pas fixées à l'avance et que les personnes pouvaient avoir autre chose à faire que de discuter longuement. De même, les enregistrements étaient impossibles. Je considérais toutefois ces conversations simples et spontanées tout aussi utiles, parce qu'elles permettaient de jouer davantage sur la connivence que sur l'officialité qu'induit le dictaphone, surtout lorsque la discussion avait lieu dehors. Sinon la spontanéité et la symétrie de l'échange n'auraient plus été les mêmes et les discours auraient perdu de leur liberté de ton. Je m'appuyais en revanche sur une prise de notes immédiate ou une fois la discussion terminée. Le problème de la mémoire et de la retranscription se posait donc et m'a conduit à travailler davantage sur le contenu des arguments que sur la manière dont ils avaient été amenés. Comme il s'agissait de mettre l'interlocuteur à l'aise et en confiance, j'ai souvent prolongé ces discussions autour d'un verre de thé, parfois d'alcool, d'une cigarette, à

différentes heures du jour ou de la nuit. J'espérais aussi que ces entretiens informels puissent se renouveler et que certains interlocuteurs deviennent des informateurs réguliers. Il fallait pour cela gagner leur confiance en étant souvent présent "sur le terrain" et toujours disponible. Certains enquêtés sont ainsi devenus de précieux informateurs et parfois même des amis.

Les autres entretiens étaient à l'inverse des interactions préparées et plus directives. Mes préoccupations restaient les mêmes, mais pas les enquêtés, ni la rencontre. En Inde comme dans les pays de la diaspora, ce type d'entretien a concerné les fonctionnaires, les universitaires, les politiciens, les prêtres, les responsables de temples ou de groupes de pèlerins, les acteurs institutionnels ou associatifs, ainsi que vingt-et-un habitants du village de Mailam, généralement de castes différentes. Ces entretiens avaient pour but de comprendre comment ces différents acteurs analysaient telle situation, telle idée ou tel phénomène et ce qu'ils en savaient. Les rencontres se sont déroulées dans des contextes plus classiques : soit à leur lieu de travail, soit à leur domicile, parfois dans les bâtiments de pèlerins. Il ne s'agissait plus d'entretiens informels ou non directifs, mais d'entretiens focalisés (Blanchet *et al.*, 1993), c'est à dire explicitement orientés par des thèmes définis à l'avance par l'enquêteur, mais dont l'ordre et la formulation ne sont pas établis, notamment avec l'enquêté. Les questions sont posées au cours de l'entretien lorsque l'enquêteur le juge opportun, et tous les cheminements et détours sont possibles (Petit, 2010). D'une durée moyenne d'une heure, ces entretiens ont majoritairement été transcrits par une prise de note immédiate, car peu d'enquêtés ont accepté d'être enregistrés. Quatre m'ont cependant donné leur accord pour un enregistrement, dont le contenu a été transcrit.

Ces deux types d'entretien ont été riches d'enseignements de diverses natures. Ils m'ont notamment permis de compléter les résultats de mes enquêtes effectuées par questionnaires, en apportant plus de précisions. Ils permettent aussi de donner plus de chair et d'arguments à mes propos, grâce notamment aux citations.

- Les chants des pèlerins

Comprendre l'expérience, la symbolique et les représentations liées la pratique géographique des lieux de Murugaṅ ne peut qu'être enrichi par la prise en compte des chants des pèlerins sur les routes qui les mènent aux temples de Murugaṅ, comme l'avait suggéré Rémy Delage (2004) dans sa thèse sur le pèlerinage à Sabarimala (Kerala). Outre l'habituel "*Śaktivēl Murugaṅeke ! Harō Hara !*"⁸⁴, que les pèlerins reprennent en cœur pour chanter la gloire de Murugaṅ et se donner du courage, le temps du pèlerinage est aussi une occasion de reprendre des chants dévotionnels plus anciens. Certains figurent dans les livrets édités par les associations de pèlerins (comme pour la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar qui se rend depuis quatre siècles à Palani⁸⁵) ou dans ceux des libraires, des marchés et autres étals proches des temples. Le plus connu de ces recueils est la *Kanda Ṣaṣṭi Kavacam* (« la Protection de *Kanda Ṣaṣṭi* »), qui fut rédigé par Devaraya Swamigal

⁸⁴ « Pour la lance puissante de Murugaṅ ! Seigneur, prends tout ! ».

⁸⁵ Cf. chapitres 3 et 7.

au XIX^e siècle en l'honneur de Murugaṅ. Je me suis penché plus particulièrement sur la traduction anglaise de l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Kanda Ṣaṣṭi Kavacam* (« la Protection de *Kanda Ṣaṣṭi* aux Six Demeures »), l'un des psaumes les plus populaires chantés à la gloire de Murugaṅ. Ce texte est consacré aux six grands temples du dieu et relate l'ancrage symbolique et mythique de ce réseau de temples dans la géographie mythique et concrète du pays tamoul.

b. Les sources écrites

- Articles, ouvrages et littérature grise

Travailler aujourd'hui sur la géographie d'un culte hindou implique la lecture d'une multitude de productions scientifiques, traitant soit de problématiques géographiques ou relevant plus largement des sciences sociales, soit d'études thématiques (à commencer par la question religieuse), historiques ou monographiques, portant sur des contextes indiens ou diasporiques. Un travail de recherche bibliographique en France, à Maurice et surtout en Inde a donc été nécessaire. Les diverses productions composant mon corpus bibliographique sont en langues française ou anglaise, rédigées par des observateurs étrangers ou par des chercheurs indiens, voire mauriciens. J'avais également obtenu au *Palaniandavar College of Arts and Culture* de Palani quelques articles⁸⁶ concernant le culte de Murugaṅ écrits en tamoul, mais je n'ai pas pu les exploiter⁸⁷.

- Les textes fondateurs du culte de Murugaṅ

Bien que proprement géographique, ce travail ne peut faire l'économie d'une étude des textes fondateurs du culte de Murugaṅ que sont le *Tirumurukāṛrupaṭai* (le « Guide de Murugaṅ »), le *Paṛipāṭal* et le *Kandapurāṇam* (la « Légende de Skanda », qui est la traduction tamoule du *Skanda Purāṇa* sanskrit). Ces anciens textes tamouls datent de l'époque du Sangam pour les deux premiers et du XII^e siècle pour le troisième. Ils abondent en références sur la figure cultuelle originelle et évolutive de Murugaṅ mais aussi sur ses premières formes géographiques, dont les principales définissent en partie la géographie actuelle du culte. Ces sources sont aussi d'une importance capitale pour le culte de Murugaṅ lui-même, car après avoir été oubliés pendant des siècles, leurs rééditions en langue tamoule dès le XIX^e siècle et leur présence depuis dans les librairies, les temples et sur les marchés, ont contribué au dynamisme contemporain du culte. Par chance, il existe une traduction en français de qualité pour chacun de ces textes, toutes publiées

⁸⁶ Ces articles étaient tirés de publications, collectives ou signées d'une seule plume, dont j'ai fait le don à la bibliothèque de l'Institut Français de Pondichéry où ils doivent être consultables. Il s'agissait de :

- JAYAPALAN S. *et al.* (editorial team) (2005) *Tamil Marapum Muruga Vazhipattu Neriym, Ayyut Tokuti* ("Research work") (2 vol.), Palani, Arulmigu Dandayuthapani Swami Thirukovil,
- de JAYARAMAN T. (Deputy commissioner of the temple & editorial team) (2000) *Palani Arulmigu Dandayuthapani Swami Thirukovil Thirukudda Nannirattup Peruvizha, Cirappu Malar* (Khumbabisheka special issue 05/07/2000), Palani, Arulmigu Dandayuthapani Swami Thirukovil,
- de SUBRAHMANIAN P. (2004) *Palani Murugan Kovil Vazhipadam Thiruvizhakalum*, Palani, Ram Kumar Padipakam,
- et de SUBRAHMANIAN P. (1994) *Palani Murugan Kovilum Theerthamum*. Ramkumar Pattipakam Publisher, Palani.

⁸⁷ Ils devaient être traduits, mais le traducteur (que je ne connaissais pas suffisamment) m'a fait défaut quelques jours avant mon dernier départ d'Inde, emportant avec lui les seuls exemplaires de ces textes que j'avais en ma possession.

aux éditions de l'Institut Français de Pondichéry entre les années 1960 et 1970⁸⁸.

D'autres textes majeurs tels que le *Tolkāppiyam*⁸⁹ – l'une des plus anciennes et des plus fameuses œuvres grammaticales des anthologies du Sangam⁹⁰ – et la collection d'hymnes du *Tiruppukal* écrite par Aruṅakirinātar au XV^e siècle, sont aussi mobilisés ici, mais essentiellement à partir de ce qu'en disent leurs commentateurs anglophones (Clothey, 1978 ; Nilakanta Sastri, 1962-1965 ; Pillay, 1969 ; Zvelebil, 1973 et 1991).

- Les productions de missionnaires, fonctionnaires et de l'administration coloniale

Moins centrales mais néanmoins utiles, je me suis également appuyé sur les productions issues des travaux de l'administration coloniale britannique en Inde, ainsi que sur les récits d'un missionnaire allemand parti en pays tamoul au XVIII^e siècle et sur ceux d'un haut fonctionnaire américain ayant séjourné à Maurice à la fin du XIX^e siècle.

La *Mckenzie's Collection*, les *Districts Gazetteers* et les *Castes and Tribes* de Thurston, abondent en effet de données précieuses – bien que vivement critiquées par le courant subalterniste post-colonial indien (Pouchepadass, 2000) – sur l'histoire moderne indienne, mais aussi sur la géographie, les temples, les castes et la société tamoule dans son ensemble. Cela depuis l'époque coloniale (voire pré-coloniale) jusqu'à l'Indépendance de l'Inde en 1947. Les observations faites en 1713 par le missionnaire Bartolomeus Ziegenbalg (publiées seulement en 1867⁹¹) apportent quant à elles un rare témoignage sur les fêtes de temple qui avaient lieu dans les villages tamouls durant l'époque coloniale. Elles permettent aujourd'hui d'évaluer la durabilité ou les transformations de ces pratiques religieuses. De même, le récit publié en 1873⁹² par le consul américain Nicolas Pike sur les rites hindous pratiqués à Maurice à cette époque, a été des plus utiles pour envisager l'histoire de la reproduction du culte de Murugaṅ dans cette terre étrangère.

- Les documents officiels

Dans la lignée de la littérature coloniale, la documentation officielle contemporaine éditée par divers organismes publics indiens et mauriciens constitue un autre type de sources utile. Ces documents concernent notamment les publications de l'*Hindu Religious and Charitable Endowments Board* (HR&CE), qui est l'instance gouvernementale du Tamil Nadu héritée de

⁸⁸ Il s'agit de la traduction française du *Paṛipāṭal* par François Gros (1968), de celle de Jean Filliozat (1973) pour le *Tirumurukāṛrupaṭai* et du travail de Dessigane et Pattabiramin (1967) pour le *Kandapurānam*.

⁸⁹ Malgré de nombreux débats autour de la datation de ce (ou de ces) texte(s), il semble que le *Tolkāppiyam* ait été rédigé entre le III^e siècle et le V^e siècle apr. J.-C. (Pillay, 1969 ; Zvelebil, 1991).

⁹⁰ La majeure partie des poèmes constituant la poésie du Sangam aurait été produite en l'espace de cinq ou six générations entre le milieu du I^{er} et la fin du III^e siècle apr. J.-C. (période dite "du Sangam"), avant d'être rassemblée et publiée au VIII^e siècle. Plus récemment, deux collections rassemblant ces anthologies classiques ont été republiées au cours du XIX^e siècle au pays tamoul.

⁹¹ Ziegenbalg, Bartolomeus (1867) *Genealogie der Malabarischen Götter*, Madras, Christian Knowledge Society's Press. Ne lisant pas l'allemand, c'est essentiellement par les citations qu'en donne Jean Benoist dans son ouvrage sur les *Hindouismes créoles* (1998) que j'ai mobilisé cette source.

⁹² Pike, Nicolas (1873) *Sub-Tropical Rambles in the Land of the Aphanapteryx. Personal Experiences, Adventure, and Wanderings in and around the Island of Mauritius*, New York, Harper & Brothers.

l'administration coloniale⁹³. Ses bureaux siègent à Chennai et elle exerce un contrôle administratif et économique sur tous les temples tamouls, qu'ils soient gérés par de hauts fonctionnaires ou par des dépositaires privés (*trustees*). Entre 1965 et 1971, l'HR&CE a publié *Temples of Madras State* avec le *Census of India* (cf. *infra*). L'HR&CE a aussi lancé une collection de CD-Rom nommée *Temples of Tamil Nadu*, mais dont seulement deux volumes ont été publiés à ce jour (pour les districts de Thoothukkudi et de Kanchipuram). J'ai aussi pu obtenir auprès de cette instance la liste officielle des dix temples faisant les meilleures recettes au Tamil Nadu pour l'année 2006-2007, dont les montants sont précisés. Je me suis également penché sur le *Master Plan for Chennai Metropolitan Area* pour 2011, publié en 2007 par le *Chennai Metropolitan Development Authority* (CMDA), afin de contextualiser l'inscription des lieux de culte de Murugaṅ dans le tissu urbain de la métropole tamoule.

Pour le cas de Maurice, le document officiel qui m'a été le plus utile est la liste des temples affiliés officiellement à la *Mauritius Tamil Temples Federation* (MTTF). Cette liste m'a permis d'évaluer la part des temples de Murugaṅ par rapport à l'ensemble des temples tamouls de l'île et de contacter l'ensemble de leurs administrateurs.

- Les sources électroniques

À l'heure où internet constitue l'un des principaux outils de diffusion et d'accès à l'information, et grâce auquel la communauté diasporique tamoule peut plus que jamais maintenir des liens, le fait que le culte de Murugaṅ ait plusieurs sites qui lui soient consacrés n'étonne pas vraiment. Le plus intéressant de ces sites, en termes de quantité et de fiabilité des informations est sans conteste www.murugan.org. Ce site présente aussi l'originalité d'avoir parmi ses modérateurs Patrick Harrigan, un américain devenu "dévot de Murugaṅ" (*Murugaṅ bhakta*). Il est particulièrement actif dans la vie contemporaine de ce culte à l'échelle internationale et est installé dans le sud du Sri Lanka, non loin du grand temple de Murugaṅ de Kataragama. Bien qu'atypique, cet acteur montre au passage combien le culte de Murugaṅ s'est internationalisé, voire transnationalisé. Il existe aussi de nombreux forums sur la toile où s'échangent diverses idées et informations en rapport avec le culte de Murugaṅ, et sur comment l'on peut désormais lui adresser un culte à distance⁹⁴.

- Les publications des temples

Un autre type de source majeur concerne les publications éditées par les administrations des temples. Il s'agit en général de livrets de moins de cent pages, publiés en anglais ou en tamoul pour le contexte indien, et généralement en français pour les temples mauriciens, où le tamoul est rarement parlé et encore moins lu. Ces sources présentent souvent l'histoire (*sthala purāṇa*)⁹⁵,

⁹³ Sur les modalités et les enjeux de la mise en place de l'administration bureaucratique des temples hindous en Inde du Sud, voir notamment ce qu'en disent Arjun Appadurai (1981), Eric Frykenber (2000) et Franklin Presler (1983 et 1987).

⁹⁴ Cf. chapitre 8.

⁹⁵ Littéralement, « l'ancienne légende du lieu ». Tout temple hindou a un *sthala purāṇa* qui relate les mythes et

réelle ou légendaire, du temple en question, ainsi que ses particularités religieuses et son calendrier rituel en indiquant les principales cérémonies rituelles (*pūjā*) et fêtes annuelles (*tiruvilā* et *brahmōtsava*) qui y sont célébrées. Elles apportent aussi des informations sur les acteurs sociaux et/ou rituels qui s'impliquent dans la vie du temple, et qui profitent parfois de ce support pour entretenir leur prestige social en y rédigeant quelques lignes, en y étant remerciés, ou en sponsorisant ostensiblement les frais d'édition. Le lecteur peut aussi y trouver des revendications pamphlétaires, notamment à Maurice, parfois liées à des compétitions ethno-identitaires mais promouvant toujours la gloire de Murugaṅ.

- **La presse**

Le dernier type de source écrite mobilisé pour ce travail concerne les différentes coupures de presse abordant le culte de Murugaṅ et que j'ai rassemblées lors de mes déplacements. L'intérêt de ce type de source se situe d'une part au niveau (direct) de l'information contenue dans les différents articles, et d'autre part aux niveaux (indirects) de l'analyse du discours et de l'appréciation du degré de retentissement social des événements qu'il permet. La presse est un support de multiples représentations (textuelles, iconographiques, photographiques, etc.) de faits sociaux inscrits dans l'espace, qui m'a autant permis de m'informer sur des faits d'actualité que d'évaluer les façons dont le culte de Murugaṅ est traité dans la presse afin d'en saisir le sens social. Je me suis intéressé à la presse en langue anglaise⁹⁶, tamoule⁹⁷ et française⁹⁸.

c. Les sources statistiques

- **Les recensements nationaux**

Les données des recensements nationaux de l'Inde (par le *Census of India*) et de Maurice (par le *Central Statistics Office*, CSO) constituent un autre type de sources précieux, d'autant que les identités religieuses des populations sont assez efficacement recensées dans ces deux pays. Ces données permettent de contextualiser les différents sites d'études retenus, car elles sont systématiquement spatialisées et à différentes échelles, ce qui ouvre la voie à de multiples possibilités de représentations cartographiques. Les données concernant la religion à des échelons d'analyse des *taluks* ne sont pas disponibles sur le site du *Census of India*. J'ai obtenu ces données au bureau du *Census of India* de Chennai, en achetant un CD-Rom contenant des informations sur les religions indiennes du recensement de 2001, par État, district, agglomération et *taluk/tehsil*. Je me suis également procuré un CD de données portant sur la population, le sexe ratio, le taux d'alphabétisation, les *Scheduled Castes* (SC, « castes répertoriées », i.e. les « Intouchables »), les *Scheduled Tribes* (ST, « tribus répertoriées ») et l'emploi pour 2001, aux échelons des districts, des agglomérations, des villages et des *wards*, pour l'État du Tamil Nadu.

l'histoire du lieu saint.

⁹⁶ *The Hindu*, *The Indian Express* et *The Sunday Express* principalement.

⁹⁷ *Daily Thanthi*, *Dinakaran*, *Dina Malar*, *Dinamani Madurai*, *Madurai Mani*, et *Madurai Malai Murasu*.

⁹⁸ *Le Mauricien* et *Le Matinal* pour le cas de Maurice et *Le Parisien* pour la région Ile-de-France.

Pour le cas de Maurice, les données du recensement national de 2000 sont disponibles sur le site du CSO. Les données plus anciennes, aux catégories socio-religieuses différentes de celles retenues depuis 1983, ne sont disponibles que sur format papier, ce qui a impliqué un déplacement au bureau du CSO de Port-Louis pour les obtenir.

Concernant plus directement les temples, et notamment ceux de Murugaṅ, le *Census of India* a publié entre 1965 et 1971 plusieurs volumes rassemblés sous le titre *Temples of Madras State*, recensant le nombre de temples par divinité pour les districts de 1961 de l'État de Madras, ancien nom du Tamil Nadu. Il n'y a pas eu d'étude similaire depuis, mais elle constitue une source appréciable permettant de comprendre les grands traits de la géographie contemporaine des temples de Murugaṅ. Il n'existe pas l'équivalent d'une telle étude à Maurice à ce jour, bien que les différentes associations religieuses recensent leurs temples (avec plus ou moins de succès) et que la Fédération des Temples Tamouls de Maurice ait établi une liste des temples y étant officiellement affiliés.

- Le questionnaire : des données non représentatives mais significatives et illustratives de tendances

Le second type de source statistique mobilisé dans cette thèse concerne les données obtenues à partir de questionnaires. Je ne pouvais limiter mon étude aux seuls entretiens et devais disposer de données systématiques obtenues auprès du plus grand nombre de personnes et dans des contextes diversifiés. Le choix de produire mes propres bases de données s'est imposé car elles devaient répondre aux exigences particulières de mon objet d'étude : cerner les grandes tendances des représentations collectives et la diversité des pratiques spatiales liées au culte de Murugaṅ. J'ai établi un questionnaire-type portant sur ces thèmes, et destiné à un panel varié de personnes se rendant dans les temples de Murugaṅ⁹⁹.

La meilleure procédure d'échantillonnage m'a semblée être celle consistant à interroger les enquêtés au hasard et dans des contextes socio-spatiaux assez variés, même s'il s'agissait la plus part du temps de temples de Murugaṅ. J'ai cherché à diversifier autant que possible les catégories de personnes interrogées¹⁰⁰, mais malgré tout le soin apporté à la collecte de données et à cet échantillonnage, il me paraît difficile de prétendre à une exacte représentativité de tous les Tamouls du Tamil Nadu par l'échantillon finalement constitué. De plus, et bien que le taux de ruralité du panel interrogé (1,054) soit assez proche de celui du Tamil Nadu (1,27), cet échantillon se caractérise par une surreprésentation des hommes par rapport aux femmes (1,947) bien supérieure au sexe ratio moyen de la région (1,012). Cette différence est explicable par le fait que c'était généralement les hommes qui répondaient au questionnaire, pour des raisons de bienséance vis à vis d'un interlocuteur masculin et étranger. Il faut aussi préciser que le questionnaire comme l'échantillon concernaient essentiellement les adeptes du culte de Murugaṅ, ce qui mettait

⁹⁹ Sauf à Paris où un questionnaire modifié a été utilisé au temple de Ganesh [Gaṇēśa], le plus célèbre de la capitale.

¹⁰⁰ Notamment en fonction de l'âge, du sexe et de la taille du groupe venu au temple.

notamment de côté les nombreux hindous vishnouïtes¹⁰¹ du pays tamoul.

J'ai aussi été souvent amené à agrémenter mon questionnaire de modules spécifiques en fonction des contextes d'enquête et de leurs problématiques géographiques. J'ai ajouté, par exemple, des questions sur les étapes géographiques du pèlerinage à Palani dans les questionnaires destinés à ces pèlerins, car elles étaient incontournables. Inversement, ces questions sur le pèlerinage ne pouvaient être posées à l'*Āṛu Paṭai Viṭu Complex* de Chennai puisqu'il ne s'agit pas d'un site de pèlerinage à proprement parler. Il en va de même pour certaines questions posées au village de Mailam qui n'ont pas été soumises à Paris, et réciproquement.

En raison de cette variété de terrains, de modes de collecte d'informations et de contextes envisagés, je dispose d'une population statistique composée de 375¹⁰² individus ayant été interrogés par questionnaires (dont 338 sur les mêmes questions et au Tamil Nadu) composé de plusieurs sous-échantillons associés à chaque contexte d'enquête. Les proportions variables de ces sous-échantillons constituent un autre obstacle à la représentativité statistique, mais il s'agit là d'un écueil incontournable lié aux moyens pratiques dont je disposais et à la nécessité d'envisager une pluralité de contextes. Ces informations, qui ont fait l'objet de divers traitements statistiques et cartographiques, doivent par conséquent être surtout comprises comme significatives et illustratives de grandes tendances.

d. Les sources visuelles

Le dernier grand type de sources mobilisées pour ce travail concerne les matériaux picturaux et iconographiques. Cette catégorie regroupe les documents cartographiques, les représentations iconographiques de Murugaṅ (chromos, *mūrti* ou tableaux présents dans ses temples), ainsi que les photographies et les quelques vidéos que j'ai prises de certains rites, temples et paysages.

- Les sources iconographiques

Dans le cadre de ce travail, une attention particulière a due être portée sur les différentes représentations iconographiques de Murugaṅ car elles informent tant sur la figure du dieu que sur ce qu'elle symbolise d'un point de vue social, voire sociétal, et géographique. Il ne s'agit donc pas de passer en revue toutes les formes iconographiques de cette divinité en pays tamoul. Premièrement parce que cela a déjà été réalisé de façon très approfondie par Françoise L'Hernault

¹⁰¹ Le vishnouïsme (viṣṇuïsme) correspond au courant religieux portant davantage d'attention à la divinité Viṣṇu et à ses avatars (*avatār*). En tant que fils de Śiva, Murugaṅ s'intègre au contraire dans le courant shivaïte (śivaïte) qui constitue l'autre courant majeur de l'hindouïsme, notamment tamoul.

¹⁰² Les données statistiques concernent les 180 personnes et pèlerins s'étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s'ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 15 adeptes du culte de Murugaṅ interrogés à Kurchikuppam (Pondichéry) lors de *Māci Magam* (en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), 16 pèlerins interrogés à Palani (en 2007), 24 personnes interrogées à l'*Āṛu Paṭai Viṭu Complex* de Chennai (en 2007), 37 personnes interrogées à Paris lors de la Fête de Ganesh (en 2008). Mon enquête à l'île Maurice ne s'est pas appuyée sur des questionnaires, au profit d'entretiens semi-directifs et de discussions informelles.

(1978), et deuxièmement parce que le propos de cette recherche se veut être proprement géographique. C'est essentiellement ce que l'iconographie révèle sur la géographie du culte de Murugaṅ et sur le sens socio-rituel de ce culte, qui intéresse cette thèse. À travers diverses représentations (statuaires et picturales notamment), l'iconographie de Murugaṅ informe sur le contenu et la symbolique sociale de ce culte en signifiant la situation socio-symbolique de Murugaṅ dans le panthéon hindou et en représentant de diverses manières l'inscription de la figure de Murugaṅ dans le paysage du pays tamoul. En somme, ces sources iconographiques rendent compte de certaines formes de la présence du culte de Murugaṅ dans l'imaginaire collectif et dans l'espace social tamouls, et ne saurait donc être négligé dans cette étude.

- Les documents cartographiques

Les cartes sont des sources d'informations et d'expressions visuelles majeures pour le géographe. Dans ce travail, il est question de deux grands types de documents cartographiques : ceux récupérés et ceux que j'ai conçus moi-même. Parmi la première catégorie, il faut distinguer les productions vernaculaires et les productions exogènes de cartes. Les quelques cartes vernaculaires utilisées ici concernent les documents produits par les Tamouls (en tamoul ou en anglais) et les cartes mentales¹⁰³ réalisées par des personnes tamoules que j'ai rencontrées aux temples de Murugaṅ. Les productions cartographiques exogènes sont principalement des cartes conçues dans le cadre de l'administration coloniale, ou par différents observateurs ayant publié des ouvrages ou des articles sur l'Inde et sur Maurice. La seconde catégorie de documents cartographiques concerne les diverses expressions graphiques (cartes, croquis, schémas, modèles) que j'ai réalisées dans l'optique d'illustrer mes propos, mais aussi et surtout pour fournir des supports de réflexion signifiants construits à partir de mes propres enquêtes et observations, pouvant révéler des phénomènes spatiaux n'apparaissant que *via* le support cartographique. Ces documents peuvent constituer des sources réutilisables par ailleurs, mais il faut noter que comme toute représentation, ces productions ne sont jamais totalement objectives, étant issues au contraire de choix sémiologiques et méthodologiques personnels. Il en est de même pour les sources photographiques et la vidéo relevant de ma production.

- La photographie et la vidéo

Le dernier type de sources sur lequel s'appuie ce travail concerne les documents photographiques et audiovisuels que j'ai moi-même produits. Le recours à ce type de matériaux dans cette thèse répond à un double objectif. Il s'agit d'une part d'illustrer et donner un peu de chair aux rituels qui peuvent dérouter les non-spécialistes de l'hindouisme tamoul, et d'autre part de disposer de supports de réflexion visuels complétant les documents cartographiques. Les

¹⁰³ Il s'agit de dessins cartographiques d'une représentation individuelle et subjective de l'espace géographique. Les quelques cartes mentales mobilisées ici ont été réalisées dans le cadre de ma maîtrise de géographie (Trouillet, 2003). Il m'a semblé nécessaire de les réutiliser, car elles permettent de comprendre les représentations qu'ont certains individus des lieux de Murugaṅ.

photographies et les films réalisés *in situ* présentent en effet l'avantage de pouvoir disposer, une fois parti du terrain, de sources précises sur les situations ponctuelles et éphémères que sont les différents rituels observés, et d'ainsi pouvoir réexaminer ces moments passés et vérifier qu'aucune information majeure n'a été négligée lors de l'analyse ou mal interprétée. La démarche générale de la recherche en sciences sociales est souvent réitérative (Delage, 2004 ; Petit, 2010), car il est fréquent de revenir sur ses premières observations ou hypothèses, au fil des avancées sur le terrain, du dépouillement des données, des lectures ou de la réflexion générale.

Enfin, l'usage de la photographie et de la vidéo permet d'engager une réflexion sur la question du corps, et plus précisément sur le sens des différentes mobilisations conscientes ou inconscientes de celui-ci dans l'espace social durant les rituels réalisés en l'honneur de Murugaṅ. Depuis ses origines, le culte de ce dieu se pratique fréquemment par l'intermédiaire de la corporéité, que ce soit lors des danses, des trances, des percements, ou des simples postures rituelles. Aussi ce culte particulier invite-t-il à considérer peut-être davantage que les autres cultes hindous, les pratiques, postures, attitudes et mouvements corporels qui *ont lieu* dans l'espace, et à tâcher d'en saisir le sens socio-spatial et existentiel, au risque sinon de négliger une part importante de la spatialité du culte de Murugaṅ et de son inscription dans la vie religieuse tamoule. Cette question n'a toutefois pas fait l'objet d'un chapitre particulier, mais apparaît ponctuellement dans le développement, notamment autour des rites processionnels.



Cette étude s'identifie au courant de la géographie sociale *et* culturelle en vertu des problématiques qu'elle interroge, des thèmes qu'elle aborde et de ses choix épistémologiques. L'analyse des formes spatiales du culte de Murugaṅ questionne les rapports dialectiques entre le culturel, le social et le spatial, autour d'un triptyque épistémologique recourant aux approches structuraliste, interactionniste et à celle de l'humanisme phénoménologique. Elle s'appuie aussi sur plusieurs entrées géographiques privilégiées, telles que le territoire, le lieu et la mobilité.

Le corpus de données dont je dispose, rassemble des matériaux auto-produits et des sources secondaires de différentes natures. La diversité des données récoltées sur les terrains d'étude résulte de choix méthodologiques diversifiés et complémentaires, et dont les avantages et les inconvénients ont été discutés.

Cette description générale du cadre théorique de la recherche, de ses matériaux et des conditions d'enquête, donne un éclairage sur la nature et le contenu des développements à suivre.



PREMIÈRE PARTIE

– MURUGAN ET LE PAYS TAMOUL –

GÉOHISTOIRE DE LA TERRITORIALISATION D’UN CULTÉ HINDOU À L’ÉCHELON RÉGIONAL

Dans quels contextes sociétaux le culte de Murugaṅ est-il apparu au pays tamoul ? Quelles ont été ses premières formes spatiales ? Comment se sont-elles développées et quelles ont pu être leurs significations territoriales au cours de l’histoire ? Ces questions sont cruciales pour comprendre les configurations actuelles du culte de Murugaṅ. Y répondre permet de montrer plus largement comment ce culte fait partie intégrante, depuis des millénaires, d’une « matrice historique et spatiale »¹⁰⁴ (Di Méo & Buléon, 2005 : 57) régionale et dynamique, étant à l’origine de l’État fédéré actuel de l’Union indienne qu’est le Tamil Nadu.

Cette première partie aurait pu s’intituler “qui est Murugaṅ ?” tant elle s’attache à dépeindre sa figure originelle et évolutive, et tant cette question est indispensable pour comprendre en quoi la figure cultuelle de ce dieu est si particulière dans le cœur, dans les rites et pour l’identité des Tamouls. Mais comme cette recherche s’attache aux formes géographiques du culte de Murugaṅ, il est plus précisément question ici de présenter les cadres socio-spatiaux de l’émergence et des évolutions de la définition de sa figure socio-religieuse, et de décrypter les fondements originels de sa teneur géographique et de ses implications territoriales, notamment à travers son inscription dans la société et le paysage tamouls. Dès son origine, la figure de Murugaṅ participait à des constructions socio-spatiales complexes (paysagères, sociologiques et territoriales) qui ont conduit à la définition du contenu socio-religieux, géographique et territorial que revêt ce culte aujourd’hui, tout en ayant contribué à la construction historique du Tamil Nadu. Il s’agit donc de montrer dans cette première partie les grandes étapes de la coévolution et des interactions, tant matérielles que symboliques, entre un territoire du sud de l’Inde et l’un de ses principaux dieux.

La géographie du culte de Murugaṅ et ses implications contemporaines dans les systèmes socio-spatiaux tamouls – en Inde ou en dehors¹⁰⁵ – ne peuvent se saisir sans envisager l’évolution des pratiques et des représentations liées à ce dieu, à son culte et à ses lieux. Il faut en somme comprendre ce qui fut, pour mieux saisir ce que l’on observe aujourd’hui. La géohistoire du culte de Murugaṅ et de son inscription dans le(s) territoire(s) tamoul(s) ne peut donc qu’aider à rendre plus clairs les grands traits de sa géographie dynamique, et c’est en cela que l’outil conceptuel de

¹⁰⁴ La définition de cet outil théorique et son intérêt pour ce travail ont été présentés en détail dans le chapitre 1.

¹⁰⁵ Le cas de la diaspora est étudié dans la seconde partie.

la « matrice historique et spatiale » définie par Guy Di Méo et Pascal Buléon est des plus utiles pour cette recherche. Il est en effet impossible de comprendre la configuration actuelle des formes géographiques du culte de Murugaṅ et leur inscription dans le système territorial tamoul, sans identifier au préalable les configurations antérieures et les « moments clés » (*ibid.* : 62), qui ont défini les cadres de la religiosité tamoule en général et du culte de Murugaṅ en particulier. Les territoires et les idéologies religieuses qui leur sont parfois associées ne naissent jamais *ex-nihilo*, mais s'appuient au contraire sur des édifices et des composants hérités dont il est ici question.

Cette première partie se base en grande partie sur un travail de synthèse bibliographique de productions d'historiens, d'historiens des religions, de philologues, d'ethnologues, d'anthropologues et de géographes, qui ont enrichi chacun à leur manière la connaissance sur la géographie historique du pays tamoul, sur le fait religieux en Inde, ou plus directement sur le culte de Murugaṅ. Les travaux de l'historien des religions Fred W. Clothey (1972 et 1978) et ceux du linguiste Kamil Zvelebil (1973 et 1991) ont déjà beaucoup apporté à la connaissance de ce culte, mais ces auteurs ont négligé sa teneur géographique et territoriale en raison de leurs disciplines respectives, ce que l'on ne saurait leur reprocher. Il s'agit donc ici de compléter leurs apports par l'entrée spatiale, mais aussi de les actualiser et de les confronter aux "réalités" et aux discours actuels, parfois discordants avec leurs interprétations. Je m'appuie sur certains textes tamouls relatifs à la figure religieuse de Murugaṅ, sur des données personnelles de terrain, ainsi que sur des sources statistiques publiées par le *Census of India*. Mon travail de recherche pour cette première partie a donc consisté à réunir différentes sources secondaires qui ont été synthétisées et problématisées autour de la question spatiale, puis confrontées à des observations et enquêtes menées *in situ*, afin de décrypter les modalités de la territorialisation de ce culte au pays tamoul.



– Chapitre 2 –

Les formes spatiales originelles du culte de Murugaṅ au pays tamoul

Ce chapitre présente les toutes premières formes géographiques du culte de Murugaṅ au pays tamoul. Il s'agit plus précisément de montrer en quoi celles-ci informent sur la place et sur le rôle de la figure de Murugaṅ dans la construction puis dans le fonctionnement du premier système socio-spatial tamoul, qui a participé à la longue définition du lien territorial aujourd'hui établi entre Murugaṅ et le pays tamoul. Je tiens à préciser que ce premier chapitre n'ambitionne nullement d'entrer dans le débat historiographique cherchant à déterminer si la figure religieuse de Murugaṅ/Subrahmanya est d'abord apparue dans le nord ou dans le sud de l'Inde (bien qu'on puisse trouver ici quelques éléments de réponse)¹⁰⁶, mais seulement de présenter les modalités de son apparition et de son inscription dans la société et l'espace du pays tamoul.

La première section de ce chapitre porte sur le cadre territorial du *Tamiḷakam* (litt. « Demeure des Tamouls »), qui correspond à la première conceptualisation vernaculaire de la région ethno-linguistique et cognitive des Tamouls, où culte de Murugaṅ est vraisemblablement apparu. Cette période s'étend de l'ère protohistorique au début de l'Âge classique (1^{er} millénaire av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.) et se caractérise notamment par l'étroitesse du lien polymorphe unissant Murugaṅ à une catégorie sociale et écologique distincte, mais néanmoins incluse dans le vaste système socio-spatial du *Tamiḷakam*. La seconde section expose dans un premier temps les effets du rapprochement entre le culte de Murugaṅ et la royauté, sur la popularisation et sur la diffusion géographique de ce culte au *Tamiḷakam*. Elle présente ensuite les conséquences de ces évolutions sur la définition des grands traits symboliques, socio-rituels et géographiques des pratiques cultuelles liées à la figure de Murugaṅ, notamment à travers la description de l'un des premiers pèlerinages réalisés en l'honneur de cette divinité. De ces deux premières considérations émergent les principaux éléments, tant géographiques que sociaux, qui continuent de caractériser la figure religieuse et cultuelle de Murugaṅ aujourd'hui.

¹⁰⁶ Sur cette question, voir les travaux de Fred Clothey (1978), de Kamil Zvelebil (1991 et 1973) et de Nilakanta Sastri (1962-1965).

I. Les cadres de l'émergence et de l'intégration du culte de Murugan dans le premier système socio-spatial tamoul

Le culte de Murugaṅ, qui s'est développé dans les sociétés du sud de la péninsule indienne, est apparu au cours du néolithique sous le nom tamoul de Cēyōṅ (« le rouge ») (Clothey, 1978 ; Nilakanta Sastri, 1962-1965). C'est en effet sous cette première appellation que Murugaṅ est principalement nommé par la littérature du Sangam¹⁰⁷ (*Caṅkam*), la glorieuse « Académie » ou « Assemblée » poétique tamoule qui s'est constituée puis développée au début de notre ère, principalement sous le patronage des chefs et des rois pandyas (Pāṅṅiya) et chéras (Chēra). Cette littérature constitue encore aujourd'hui l'une des principales sources d'information sur les sociétés du Sud du début de l'Âge classique (l'ère dite « du Sangam »), mais aussi sur celles qui occupaient cette région avant cette période.

Malgré le manque de certitudes sur la période protohistorique, la majorité des auteurs s'accordent à penser, à commencer par Jean-Luc Racine, que les sociétés relatées *a posteriori* par la littérature du Sangam étaient des populations dravidiennes¹⁰⁸ s'étant installées dans le sud du sous-continent « au cours ou au début du premier millénaire av. J.-C. » et y ayant apporté notamment « la riziculture et l'usage du fer, [tout en y] dressant les mégalithes » (Racine, 1982 :102). Pour Jean-Luc Racine, ces Dravidiens auraient « opéré le passage du néolithique à la protohistoire » relaté par la littérature du Sangam, « tout en enracinant dans le sol tamoul des faits culturels qui ont résisté par la suite, en se transformant parfois, à l'aryanisation¹⁰⁹ » (*ibid.*). Parmi ces faits culturels hérités, mais néanmoins évolutifs, le culte de Cēyōṅ-Murugaṅ reste l'un des plus marquants, fonctionnant en tant que composante majeure d'une véritable construction socio-religieuse et évolutive d'un territoire : le pays tamoul.

1. Le Tamilakam : première conceptualisation du territoire tamoul

À travers l'expression «*Tamilakam*», le *Tolkāppiyam*¹¹⁰ – l'une des plus anciennes et des plus fameuses œuvres grammaticales des anthologies du Sangam – introduit l'idée d'une cohésion régionale et culturelle propre au pays, au peuple, à la langue, et de fait à une identité, proprement tamoules.

¹⁰⁷ La majeure partie des poèmes constituant la poésie du Sangam aurait été produite en l'espace de cinq ou six générations entre le milieu du I^{er} siècle et la fin du III^e siècle ap. J.-C. (période dite « du Sangam »), avant d'être rassemblée et publiée au cours du VIII^e siècle. Plus récemment, deux collections rassemblant ces anthologies classiques ont été republiées au cours du XIX^e siècle au pays tamoul (cf. chapitre 5).

¹⁰⁸ Le terme «dravidien» est issu du sanskrit «*dravida*» (ou «*dramida*») pour désigner à l'origine les populations parlant le tamoul. Il désigne aujourd'hui les groupes ethno-linguistiques que sont les Tamouls, les Kannadigas, les Télougous et les Kéralais parlant le malayam. Pour plus de détails sur la question dravidienne, voir le chapitre 5, ainsi que (notamment) Hardgrave, (1965), Headley (2006), Irschick (1969 et 1986), Jaffrelot (2005), Pandian (1987), Racine (1982 et 2006), Ramaswamy Sastri (2003) et Ryerson (1987).

¹⁰⁹ Le terme «aryanisation» renvoie à l'influence sociale et culturelle par des populations d'origine dite «indo-aryenne» et de culture sanskrite, sur les autres populations du sous-continent, à commencer par les Dravidiens. L'aryanisation est parfois nommée «sankritisation».

¹¹⁰ Malgré de nombreux débats autour de la datation de ce (ou de ces) texte(s), il semble que le *Tolkāppiyam* ait été rédigé entre le III^e siècle et le V^e siècle ap. J.-C. (Pillay, 1969 ; Zvelebil, 1991).

a. Définition et étendue du *Tamiḷakam*

Le terme “*Tamiḷakam*” constitue la première formulation et conceptualisation de la « région cognitive » tamoule (Stein, 1984 : 251), dont l’usage semble s’être répandu et démocratisé dans le Sud au cours des cinq premiers siècles de notre ère. Pour Burton Stein, le *Tamiḷakam* était une région cognitive correspondant à un espace culturellement construit, approprié, valorisé et sacralisé par la civilisation tamoule, étant devenue au fil des siècles une « région historique » aux significations mythiques et symboliques participant à la construction du sentiment territorial tamoul, à la manière des contenus sémiotiques et territoriaux que l’on retrouve dans le terme hindi « *desh* » (sk. *dēśa*), dans le « *landschaft* » germanique ou, plus près de nous, dans le terme « pays » (*ibid.*). Le *Tamiḷakam* correspond donc à sa manière, au concept de « géosymbole » introduit par Joël Bonnemaïson, en ce sens qu’il s’agit d’« un espace qui prend aux yeux des peuples et des groupes une dimension symbolique et culturelle, où s’enracinent leurs valeurs et se conforte leur identité » (Bonnemaïson, 1981 : 256).

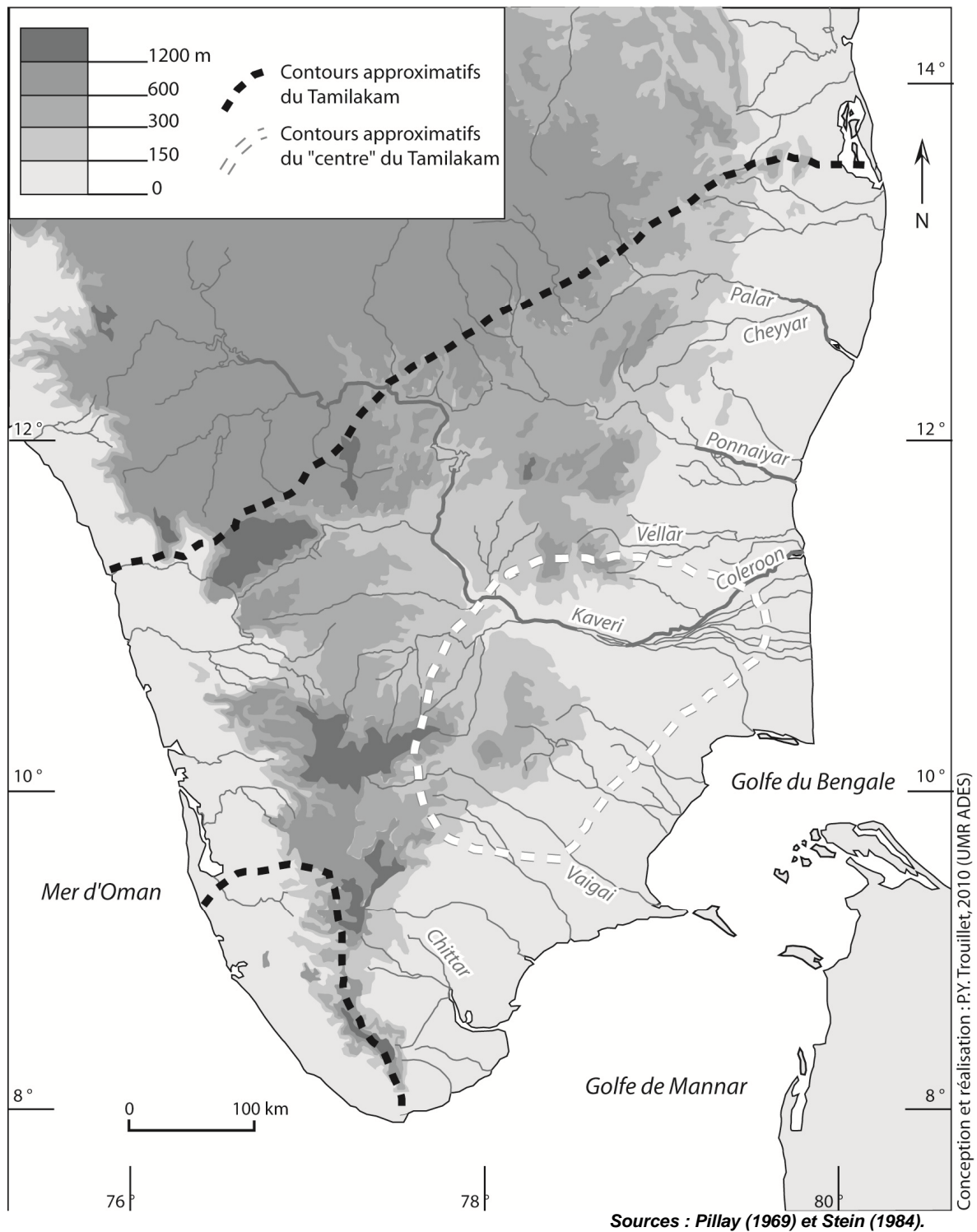
L’aire d’extension et les limites du *Tamiḷakam* ont varié à travers les âges (Pillay, 1969 : 14), mais ce territoire semble avoir globalement recouvert l’ensemble du Tamil Nadu et du Kérala actuels (carte 4). Le *Tamiḷakam* s’étendait en effet des côtes de Malabar à celles du Coromandel, pour s’arrêter aux forêts des saintes collines de Vengadam¹¹¹ de l’actuel Andhra Pradesh au nord-est, au Cap Comorin au sud, et au Vēnāṭu (futur Travancore) à l’est (Stein, 1984 : 254). Les repères géographiques mentionnés par la littérature du Sangam pour définir les limites du *Tamiḷakam* aux périodes protohistorique et classique, ne relevaient pas seulement du critère paysager, dans la mesure où les frontières de ce territoire dépendaient également d’éléments socio-culturels, à commencer par le critère linguistique. En effet, comme le *Tamiḷakam* était avant tout le pays où se parlait la langue tamoule, la géographie linguistique de l’époque participait fortement à la définition des limites territoriales. Les régions où étaient utilisées les autres langues dravidiennes, comme celles situées au nord et à l’est des collines Vengadam, et celles installées au nord du Mont Elli près de la côte occidentale (Pillay, 1969 : 15), ne faisaient donc pas partie du *Tamiḷakam*. Cela a son importance pour comprendre la cohésion territoriale de cet ancien pays mais aussi celle de l’actuel Tamil Nadu, également fondé sur le critère linguistique depuis 1956.

b. Un territoire fragmenté

Pour autant, le *Tamiḷakam* ne doit pas être considéré comme un territoire très homogène. En effet, la région contrôlée politiquement par les premiers royaumes et chefferies tamouls de l’Âge classique, tout comme les espaces de circulation réellement pratiqués par les populations jusqu’à cette époque, ne semblent pas s’être étendus à tout le *Tamiḷakam* décrit par les poètes du Sangam, qui étaient les seuls à véritablement parcourir l’ensemble de la région, au moins jusqu’au début de l’époque médiévale indienne (X^e siècle).

¹¹¹ Où siège désormais le grand temple vishnouïte de Tirupati.

Carte 4 – Le *Tamilakam* à la période du Sangam et le relief du sud de l'Inde



Les circulations des populations se concentraient sur des espaces de dimension bien plus restreinte où le local primait largement sur le régional. Le centre social, culturel et politique des Tamouls durant la période du Sangam (début de l'époque classique), se limitait en outre à la partie sud de la plaine tamoule, c'est-à-dire essentiellement entre le bas du bassin de la Kavéri¹¹²

¹¹² L'importance sociale et religieuse de la Kavéri et de son bassin fertile évoquée dans la littérature du Sangam, ainsi

(Kāvēri) et les environs de Madurai. Burton Stein distingue ainsi deux types de territoires tamouls imbriqués à cette époque : la « région cognitive » du *Tamiḷakam* – territoire régional davantage représenté que pratiqué – et les « régions fonctionnelles » – territoires d’ampleur nettement plus restreinte et réellement pratiqués par les populations – de la plaine tamoule. Jusqu’au début de l’Âge classique, ces régions fonctionnelles correspondaient à des localités dont la cohésion reposait essentiellement sur une identité ethnique et/ou tribale (Stein, *ibid.* : 254-256).

Les idées d’une uniformité et d’une unité territoriale propres au *Tamiḷakam* doivent également être relativisées au vu de sous-régions d’ordres géomorphologique, politique et socio-culturel. Ces sous-régions, héritées de la période protohistorique relatée par la littérature du Sangam, se seraient en partie constituées en fonction des contraintes de relief et des écosystèmes infrarégionaux du pays tamoul. En dessinant et en individualisant certaines zones de peuplement fortement liées aux différents milieux, ces différents écosystèmes ont en effet participé à la création de différentes entités socio-géographiques et paysagères distinctes (les *tiṇai*, cf. *infra*), qui se sont progressivement intégrées au fonctionnement social, économique et culturel, des grands royaumes dynastiques tamouls (Pandyas, Chéras, Pallavas et Cholas [Cōla]). Ce fut en effet au cours de l’Âge du Sangam que ces puissantes entités politiques se sont constituées et organisées autour de capitales. Ces dynasties connaîtront chacune différentes périodes de rayonnement politique et socio-culturel sur le *Tamiḷakam*, au cours des périodes classique (Pandyas, Chéras et Pallavas) et médiévale (Cholas). Il y eut en outre jusqu’à dix-huit chefferies tamoules semi-indépendantes¹¹³ dans le *Tamiḷakam*, s’organisant et se développant sous la tutelle de ces royaumes. En conséquence, le *Tamiḷakam* dans son ensemble n’aura été que rarement unifié sous une même autorité politique avant la période médiévale¹¹⁴ et l’édifice territorial de l’Empire chola.

Mais avant que n’advienne l’essor de ces royaumes, les différents reliefs et écosystèmes du *Tamiḷakam* avaient déjà contribué à la constitution de systèmes socio-spatiaux distincts (nommés *a posteriori* « *tiṇai* » par la littérature du Sangam), résultant de l’isolement de différents groupes sociaux localisés, ayant développé des coutumes propres et différents modes de mise en valeur de leurs milieux. C’est précisément dans ce contexte protohistorique relaté par le Sangam, et au sein de sociétés vraisemblablement dravidiennes¹¹⁵, qu’est apparu le culte de Cēyōṇ, première appellation de Murugaṇ.

que la disposition des deux chaînes des Ghâts enserrant et individualisant la plaine tamoule confirment cette idée.

¹¹³ Notamment les Tiriyan de Kanchipuram, les Adigaman de Tagadur, les Ay d’Aykudi et, plus au nord, les Ganga, les Kathi et les Bangala, puis les Tiraiya de Vengadam (Pillay, 1969 : 20).

¹¹⁴ Notamment sous Rajaraja I^{er} (985-1016) ou Rajendra I^{er} (1016-1044).

¹¹⁵ Les matériaux historiques et archéologiques aujourd’hui disponibles permettent d’affirmer que l’influence culturelle et sociale de la civilisation indo-aryenne, brahmanique et sanskrite du Nord s’est manifestée dans le Sud indien dès le I^{er} siècle de notre ère sur les marges septentrionales du Tamil Nadu actuel, et qu’elle influençait l’extrême sud de manière significative entre le III^e et le IV^e siècles. Bien qu’écrite en tamoul, la littérature du Sangam témoigne d’ailleurs d’une certaine « sanskritisation », même si la plus ancienne partie de cette poésie, comprenant la description faite de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le *Tolkāppiyam*, « peut être considérée comme pré-aryenne, de par son esprit comme par son contenu » (Clothey, 1978 : 24).

2. Le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le système socio-spatial des *tiṇai*

Bien que l'on ne puisse écarter l'hypothèse que les poètes de l'ère du Sangam aient complexifié *a posteriori* les portées symboliques et les significations socio-spatiales des cultes protohistoriques pratiqués dans les différents *tiṇai*, le culte de Cēyōṇ semble constituer dès l'époque protohistorique, une composante majeure d'un système socio-spatial tamoul global, combinant la complémentarité de ces différents systèmes socio-spatiaux localisés et différenciés. Le système protohistorique des *tiṇai* a en outre duré au moins jusqu'aux premiers siècles de l'Âge classique, période où le pays tamoul est entré dans l'histoire.

a. La géographie des *tiṇai*

Je parle en effet de "système socio-spatial", car les divinités des sociétés protohistoriques, puis historiques, mentionnées par la poésie du Sangam, font partie intégrante d'un système territorialisé conçu en tant qu'espace socialement construit autour de cohérences et de correspondances savantes reliant les dieux, les groupes sociaux et leurs activités aux principales zones écologiques du pays tamoul. Ce système de classification, relaté dès le *Tolkāppiyam*, procède à la division écologique, sociale, religieuse et symbolique de l'espace tamoul en cinq (parfois quatre) catégories de paysages (ou systèmes sociaux spatialisés) appelés « *tiṇai* »¹¹⁶, correspondant chacune à une zone écologique, à une divinité tutélaire (ou plutôt « une des formes de Dieu [*kaṭavul*] »¹¹⁷), à un groupe social distinct et à un certain type de mise en valeur du milieu (tableau 1)¹¹⁸. C'est dans ce contexte qu'est née la figure de Murugaṇ, sous le nom de Cēyōṇ.

Pour K. K. Pillay (1969 : 151), trois aspects fondamentaux caractérisent les *tiṇai* :

- i) Les *tiṇai* correspondent à une « division » du pays en cinq ensembles : le *kuṟiñci* (collines et montagnes), le *pālai* (déserts, régions arides et/ou hostiles) le *mullai* (zones forestières), le *marutam* (plaines alluviales fertiles et cultivées) et le *neytal* (littoral).
- ii) Les *tiṇai* renvoient au comportement « tant social que moral » des peuples de chaque région, en partant du principe que les populations vivant dans un certain environnement, développent certains types de conduites distinctes, qui seront par la suite institutionnalisées autour de stéréotypes.
- iii) Les *tiṇai* renvoient aux effets de ces caractéristiques « géographiques et sociales » sur la littérature.¹¹⁹

¹¹⁶ Le terme "*tiṇai*" n'a pas d'équivalent dans la langue tamoule d'aujourd'hui et Tolkāppiyar lui-même, auteur du *Tolkāppiyam*, n'a jamais défini précisément le terme dans son œuvre. Pour K. K. Pillay, les *tiṇai* étaient : « *something wider than a topographical unit, for the term tiṇai comprised besides of the plant life as well as of the human beings, their tribes and clans of people and the god and religious ideas, all distinctive of each region. In fact, each of the regions was conceived as a total web of life in itself, wherein particular groups of people and their deities flourished, each one of the factors influencing the others of the same region* » (Pillay, 1969 : 152).

¹¹⁷ Filliozat, 1973 : xxxv.

¹¹⁸ Chaque *tiṇai* était également pourvu d'une dimension poétique particulière dans les œuvres du Sangam telles que le *Tolkāppiyam*, avec un motif amoureux (*akam*) et un motif guerrier (*puṟam*) distincts. A. K. Ramanujan appelle « paysage intérieur » cet aspect poétique des *tiṇai* dans son œuvre fameuse du même nom (Ramanujan, 1967), mais il ne sera pas étudié ici en raison de son éloignement des préoccupations proprement géographiques de ce travail.

¹¹⁹ Traduction personnelle.

Tableau 1 – Le complexe socio-spatial des *tiṇai* du *Tamiḷakam*

Divinité tutélaire	Milieu écologique	Activité humaine	Groupe social
Māyōṇ	<i>mullai</i> (forêts et pâturages)	élevage	bergers, bouviers (Ayār, Kōvalar, Iṭaiyar)
Cēyōṇ	<i>kuṛiñci</i> (collines, montagnes)	chasse	chasseurs (Kuravar, Vēṭṭuvar)
Vēntaṇ	<i>marutam</i> (plaines alluviales et cultivées, villes)	agriculture	cultivateurs (Veḷḷāḷar, Kārāḷar)
Varuṇan	<i>neytal</i> (littoral)	pêche	Pêcheurs (Paratavar), marins (Mukkuvar)
Korṛavai (déesse)	<i>pālai</i> (terres arides, désolées, sans culture)	vol, nomadisme, guerre	voleurs (Kallavar), guerriers (Maṛavar)

Sources : Clothey (1978) ; Dayalan (1992) ; Pandian (1987) ; (Pillay), 1969; Racine (1982), Sivathamby (1974).

Encadré 1 – De la question du nombre de *tiṇai*

Malgré un consensus sur le nombre de cinq *tiṇai*, il n'y avait à l'origine que quatre *tiṇai* mentionnés par le *Tolkāppiyam*, le *pālai* étant alors moins une région distincte qu'un changement de nature d'autres *tiṇai* comme le *mullai* et le *kuṛiñci* qui, en cas de dégradation parfois saisonnière de leur potentiel écologique et/ou des activités humaines, pouvaient prendre la forme dépréciée du *pālai* (Sivathamby, 1974). Mis à part les voleurs et les nomades, personne ne vivait en effet de façon permanente dans le *pālai*, et Tolkāppiyar, l'auteur du texte, ne mentionne aucune divinité qui soit directement associée à ce milieu générique, contrairement aux quatre autres *tiṇai* (Filliozat, 1973 ; Pillay, 1969), comme le montre cette description exhaustive des *tiṇai* extraite du *Tolkāppiyam* :

1. « Le monde couvert des forêts que domine Māyōṇ,
2. le monde des montagnes noires que domine Cēyōṇ,
3. le monde aux douces rivières que domine Vēntaṇ,
4. le monde des grands sables que domine Varuṇan,
5. en disant *mullai*, *kuṛiñci*, *marutam*, *neytal*,
6. ils sont dits dans l'ordre énoncé. » (Poruḷ. V.1-6, cité part Filliozat, 1973 : xxxv)

Historiquement, la déesse (Korṛavai) du *pālai* n'apparaît donc qu'après la rédaction du *Tolkāppiyam*¹²⁰. Il semble néanmoins pertinent d'envisager le *pālai* comme un *tiṇai*, dans la mesure où il en possède au final tous les aspects et que l'on parle aujourd'hui, en pays tamoul comme dans la diaspora, des "cinq *tiṇai*" (*aintiṇai*). Sa nature est en revanche plus fluide que celle des autres *tiṇai*, car le *pālai* est le seul *tiṇai* à pouvoir gagner d'autres ensembles géographiques. De par ses caractéristiques asociales (voire antisociales, tableau 1), le *pālai* apparaît comme étant le *tiṇai* de la marge spatiale et de marginalité sociale.

K. Sivathamby remarque pour sa part que parallèlement au terme "*tiṇai*", Tolkāppiyar utilisait parfois le vocable "*ulakam*" (monde) pour désigner ces systèmes socio-spatiaux. Chacun des ces systèmes fonctionnait donc comme une « unité » (Sivathamby, 1974 : 28) à la fois homogène et distincte des autres. De nombreux auteurs, à commencer par Burton Stein, considèrent en outre que les groupes sociaux des *tiṇai* présentaient une forte cohésion ethnique et que leur organisation interne était souvent tribale.

¹²⁰ Dix vers lui sont consacrés dans le *Tirumurukāṛṛupaṭai* (47-56), le « Guide de Murugaṇ », qui est légèrement ultérieur.

L'homogénéité interne de ces unités concernait aussi bien le champ écologique que les champs religieux, sociaux et économiques, si bien que la plupart des principaux groupes sociaux de chaque *tiṇai* puisaient l'origine de leur "nom" (*tiṇainilaiṇēyar*, litt. les « noms provenant des *tiṇai* »), soit en fonction de l'appellation de leur *tiṇai*, comme pour les Kuravar du *kuṛiṇci* (sur lesquels je reviendrai), soit de leur activité, comme les agriculteurs *Veḷḷāḷar* (« maîtres du sol »). De fait, cette idée sous-jacente de consubstantialité entre groupe social, activité économique et environnement, correspond à une première étape de l'inscription sociale et spatiale, des castes (*jāti*) au pays tamoul. Un extrait du *Pattupāṭṭu*, datant probablement du III^e siècle de notre ère, souligne en effet combien la géographie sociale et écologique du complexe des *tiṇai* a participé à la distinction de peuples et/ou de tribus, (ré)interprétée en terme de caste à partir de l'Âge du Sangam, période où les interactions entre les différents *tiṇai* allaient s'accroître (encadré 2). En outre, la plupart des noms attribués aux groupes sociaux mentionnés dans cet extrait sont aujourd'hui des *jāti*. Il paraît donc possible d'affirmer que les *tiṇai* ont participé à la composition d'une matrice historique et spatiale au moins sur le plan sociologique.

Encadré 2 – Extrait du *Pattupāṭṭu* (d'après S. Vithianathan, 1950)¹²¹

1. *Maruta makkaḷ*¹²², les tribus de cultivateurs (*Uḷavar*), habitent les étendues fertiles et riches en eau (*paṇai*) et vivent dans des villages appelés *ūr* ;
2. *Kuravar makkaḷ*, les peuples des collines qui sont des forestiers, jettent des charmes, prédisent l'avenir et quittent parfois la forêt pour travailler dans le *paṇai* ;
3. *Mullai makkaḷ* qui pratiquent le pastoralisme, sont également nommés *Ayār* (vachers), *Kōvalar* (bergers), et *ḷaiyar* (bouviers ou bergers) ;
4. *Neytal makkaḷ*, les groupes de pêcheurs, vivent dans les grands villages du littoral appelés *paṭṭiṇam*, ou dans des localités plus petites nommées *pākkam*, et
5. *Pālai makkaḷ*, les peuples des plaines arides appelés *Eyiṇar*, *Maṇavar*, et *Vēḍar*, chassent dans les plaines arides et dans les forêts.

(Traduction personnelle de l'anglais)

Notons enfin, que la thèse évolutionniste associant les *tiṇai* à différentes phases historiques des sociétés tamoules protohistoriques puis classiques, est désormais rejetée, notamment au vu des descriptions faites par certains poètes¹²³ du Sangam, dont les parcours dans les différents *tiṇai* indiquent que ces systèmes socio-spatiaux coexistaient. Les cinq *tiṇai* correspondaient certes à différents niveaux de développement technique des populations en termes de mise en valeur des ressources de leurs milieux, mais ces différents systèmes socio-spatiaux étaient indubitablement contemporains¹²⁴. Les populations de chaque *tiṇai*, bien que globalement auto-suffisantes sur le

¹²¹ S. Vithianathan (1950) *The Pattupattu: A Historical, Social, and Linguistic Study*. Thèse non publiée, University of Londres, School of Oriental and African Studies. (Cité par Stein, 1980 : 56).

¹²² Le terme tamoul "makkaḷ" signifie les « gens » ou les « êtres humains » en général. "Maruta makkaḷ", "Kuravar makkaḷ", "Mullai makkaḷ", "Neytal makkaḷ", "Pālai makkaḷ" évoquent ainsi respectivement les gens du *marutam*, les Kuravar (gens du *kuṛiṇci*), puis les gens du *mullai*, du *neytal* et du *pālai*.

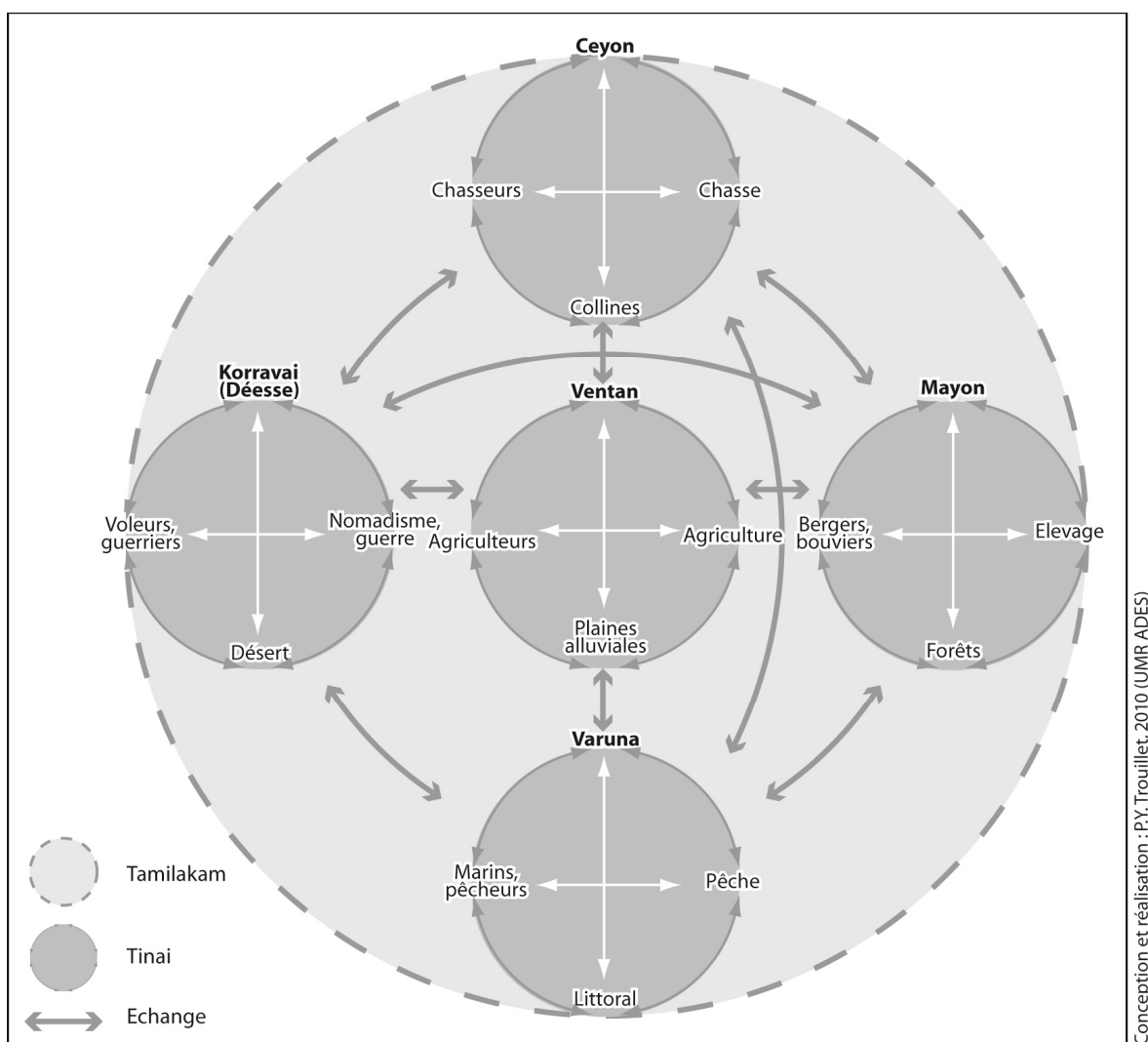
¹²³ Voir le *Cirupāṇṇārupaṭai*, lignes 143-202 et le *Perumpāṇṇārupaṭai*, lignes 46-392 (cités par Sivathamby, 1974 : 25).

¹²⁴ Selon la thèse de K. Sivathamby relevant d'un matérialisme dialectique marxiste affirmé, les différences de développement entre les *tiṇai* dépendaient essentiellement d'une répartition inégalitaire des ressources naturelles et des conditions matérielles. Pour cet auteur en effet, « dans chacune de ces zones vivaient des populations aux niveaux de "civilisation" (avancement technique, degré de sophistication, civilisation) différents, celles vivant dans les collines étant les plus "primitives" et celles des régions agricoles étant les plus "développées". (...) La région agricole, avec ses

plan économique, entretenaient du reste certaines relations d'échange¹²⁵ qui allaient s'intensifier et se diversifier lors du passage de la protohistoire à l'Histoire. Les populations du *marutam* échangeaient certains de leurs produits contre ceux qu'elles ne pouvaient obtenir à partir de leurs pratiques agricoles. Elles échangeaient notamment du sel et du poisson avec les Paratavar du *neytal*, des produits laitiers avec les gens du *mullai*, et du gibier avec les Kuravar des collines (Pillay, 1969 : 163).

Ainsi, de par sa situation de carrefour entre les différents *tiṇai*, le *marutam* apparaît comme ayant été le centre social et économique (et rapidement politique et culturel) du *Tamiḷakam* (figure 2).

Figure 2 – Le système socio-spatial des *tiṇai* du *Tamiḷakam*



surplus de production de riz, était capable d'exercer sa supériorité économique sur les autres régions. Ainsi, alors que les organisations plus basses comme celles du *kuṛiṇci* et du *neytal* stagnaient, le *marutam* pouvait lui se développer » (Sivathamby, 1974 : 26-32, traduction personnelle).

¹²⁵ Principalement de sel et de métaux.

b. Les formes géographiques du culte de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le *kuriñci*

À travers les *tiṇai* se lit donc déjà une première géographie d'un système de croyances (Singh, 1987) régionale tamoule, relative à la conceptualisation d'un système social et spatial global, conçu et systématisé, et accordant dès l'aube de notre ère une importance notable au fait religieux et à ses interrelations avec les hommes et leurs espaces de vie (cf. tableau 1 et figure 2). Cette première géographie religieuse de l'hindouisme tamoul dépeinte dans la poésie du Sangam, est encore assez bien connue aujourd'hui au Tamil Nadu, où l'apprentissage de la géographie des *tiṇai* figure au programme public de l'enseignement secondaire. Le système socio-spatial des *tiṇai* est en outre l'une des sources principales des représentations actuelles du culte de Murugaṇ et de sa territorialisation au pays tamoul. En effet, faisant écho à la composition savante des *tiṇai* qui reconnaissait Cēyōṇ-Murugaṇ comme le dieu du *kuriñci*¹²⁶, la figure contemporaine de Murugaṇ reste celle du Seigneur des collines tamoules.

Le fait qu'une divinité tutélaire soit attribuée à la catégorie paysagère générique des collines, entre la protohistoire et l'époque classique, ne doit pas surprendre au vu de l'importance qu'ont eu les sites collinaires dans la genèse des premières installations humaines dans l'extrême sud de l'Inde, au cours du paléolithique et du néolithique¹²⁷. On retrouve en effet quelques traces de populations du néolithique s'étant installées dans les régions collinaires des actuels districts de Vellore et de Salem (actuel Tamil Nadu), ainsi que dans la chaîne des Palni¹²⁸. Or ces premières populations correspondent aux tribus de chasseurs du *kuriñci* décrites dans le *Tolkāppiyam*, qui furent les premières à adresser un culte à Cēyōṇ-Murugaṇ. Il est en effet très probable que le culte de Cēyōṇ ait un héritage antérieur à la civilisation des mégalithes¹²⁹, et que la conceptualisation des sociétés et du paysage des collines autour de la notion de *kuriñci* corresponde à une période de « fusion » (Clothey, *ibid.* : 36) entre les cultures des populations du néolithique qui s'étaient installées dans les forêts et les collines d'une part, et d'autre part celles dites "des mégalithes" qui étaient bâtisseuses de villes.

Bien que les peuples du paléolithique et du néolithique aient vécu dans le *kuriñci*, les populations des collines mentionnées dans le *Tolkāppiyam* avaient réalisé d'importants progrès depuis le néolithique. Autour des premiers siècles de notre ère, les adeptes du culte de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le *kuriñci* maîtrisaient en effet depuis longtemps l'usage du feu, des arcs et des flèches, domestiquaient certains animaux et pratiquaient, dans une certaine mesure – car ils restaient avant tout des chasseurs –, l'agriculture¹³⁰ (Pillay, 1969 : 154). S'ils n'avaient pas atteint le niveau de développement des populations du *marutam*, les chasseurs du *kuriñci* qui vouaient un culte à Cēyōṇ-Murugaṇ n'étaient donc plus de simples chasseurs-cueilleurs vivant dans les grottes

¹²⁶ Voir notamment le *Tirumurukārupaṭai* attribué au poète tamoul Nakkīrar (VII^e siècle). L'ancienne littérature du Sangam contient en outre de nombreuses références aux temples collinaires dédiés à cette divinité (Nilakanta Sastri, 1962-1965 : 107).

¹²⁷ Joseph (1972) cité par Racine (1982: 96).

¹²⁸ Districts de Dindigul et de Teni, dans l'ouest de l'actuel Tamil Nadu.

¹²⁹ Datant de la fin du premier millénaire av. J.-C.

¹³⁰ Notamment la culture du millet.

et les cavernes du *kuṛiñci*. Leurs habitations étaient certes assez sommaires, mais elles témoignaient d'un certain degré de sédentarisation.

Les apports de Fred Clothey sur les premières pratiques rituelles dédiées à Cēyōṇ-Murugaṇ par les Kuravar et autres tribus de chasseurs des collines (les Vēṭṭuvar notamment) permettent d'évaluer les formes géographiques originelles de ce culte, entre l'époque protohistorique et le début de l'Âge classique.

Les *koṭṭam* furent les premiers lieux de culte voués à Cēyōṇ-Murugaṇ. Il s'agissait de champs ouverts, d'enclos recouverts de sable, et parfois même d'habitations. Ces *koṭṭam* étaient généralement installés, soit sur le delta d'une rivière, soit devant un arbre *kaṭampu* (*Anthocephalus cadamba* qui sera ensuite également associé à Tirumāl¹³¹), ou encore, mais plus tardivement, devant un *vēñkai* (*Pterocarpus bilobus*), arbre à liane qui sera identifié à Valli (la première épouse de Cēyōṇ-Murugaṇ). Le culte adressé à Cēyōṇ-Murugaṇ par les Kuravar s'inscrivait ainsi dans une relation particulière avec la nature.

Le corps humain¹³² était l'autre principal "lieu" de culte des chasseurs du *kuṛiñci*, lors de leurs rites adressés à Cēyōṇ-Murugaṇ. Des prêtres devins (*vēlaṇ*, l'« homme à la lance »¹³³) et des prêtresses (*kaṭṭuvicci*) spécialisés dans le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ étaient en effet possédés par le dieu lors de certains rites invocatoires aux fonctions thérapeutiques ou divinatoires (Kailasapathy, 1968 : 64). Il s'agissait essentiellement de danses (*kuravai*) prenant la forme de transes (*veriyāṭal* ou *veriyāṭu*) réalisées dans les *kōṭṭam*, après que des incantations préalables aient été adressées aux collines par les officiants possédés. Ces possessions pouvaient également concerner de « belles jeunes filles laïques » rendues heureuses par la visite en leur corps d'un dieu aimant (Clothey, 1978 ; Filliozat, 1973 ; Nilakanta Sastri, 1962-1965). Notons que ces possessions par Murugaṇ sont aujourd'hui caractéristiques de son culte (cf. chapitre 5), car elles ne concernent généralement que ce dieu ou les différentes formes de la Déesse (Ammaṇ).

La figure de Cēyōṇ-Murugaṇ était à cette époque celle d'un dieu « ambivalent », car il était à la fois « virulent et héroïque » (Clothey, *ibid.*). S'il punissait parfois les mauvais hommes, il était surtout considéré comme la divinité (*kaṭavul*) protectrice des tribus de chasseurs face aux forces maléfiques (*aṇaṅku*) des collines, et comme un dieu bienveillant rendant justice, faisant tomber la pluie et assurant la fertilité du sol. Le culte de Murugaṇ de cette période avait donc des vertus concernant non seulement la chasse, mais aussi l'agriculture. Cēyōṇ-Murugaṇ jouait un rôle socio-rituel majeur pour ces sociétés tribales, témoin d'une relation particulière entre nature et culture, entre le milieu et la société propres à ce *tiṇai*, vraisemblablement indépendante à cette époque des influences du védisme (sanskrit) et des purāṇa du Nord, bien que son culte ait intégré

¹³¹ Qui deviendra par la suite un des noms tamouls de la divinité pan-hindoue plus connue sous le nom de Viṣṇu.

¹³² Notons que le corps est encore aujourd'hui un lieu majeur des pratiques de la religiosité dans le culte de Murugaṇ.

¹³³ Le terme "vēl" sera rapidement utilisé dans la culture religieuse tamoule pour évoquer Murugaṇ lui-même. Cette lance sacrée est d'ailleurs devenu l'un des symboles majeurs du dieu. La plupart des grands temples où siège cette divinité ont aujourd'hui des néons représentant cette lance sur leur *gopuram* (*kōpuram*) et de nombreux dévots de Murugaṇ se percent aujourd'hui le corps avec ces lances rituelles, en Inde comme dans certains pays de la diaspora tamoule (cf. chapitres 5,7, 8 et 9).

par la suite ces apports indo-aryens (cf. *infra*).

Ce type de société tribale étant encore très localisé et au peuplement assez disparate, l'étendue de la géographie des sanctuaires dévolus à Cēyōṇ-Murugaṇ se limitait donc aux corps des acteurs rituels et aux *kōṭṭam* des différents sites d'installation collinaires des chasseurs, en correspondance avec la faible diffusion de leurs territoires dans la région tamoule. La littérature du Sangam établit à ce sujet une distinction importante entre les chefs des petits territoires (*kuṟunilamaṇṇar*, litt. « roi de petits pays ») du *kuṟiñci* notamment, et les rois (*vēntaṇ*) des royaumes dynastiques du *marutam* qui se sont développés autour des principales rivières du *Tamiḷakam*. Enfin, le fait que Cēyōṇ-Murugaṇ soit associé à la pluie et la fertilité du sol confirme cette idée d'un dieu au culte très localisé, puisque cette prérogative correspond généralement à des divinités très proches des sociétés locales et de leurs préoccupations concrètes et “mondaines” telles que l'agriculture. D'ailleurs, les divinités hindoues apportant pluie et fertilité sont aujourd'hui majoritairement des déesses de village (*grāma tēvatai*, cf. chapitre 6) et non des grands dieux masculins, dont Murugaṇ fait désormais partie.

II. Fusions et diffusions : les évolutions de la géographie du culte de Murugaṇ à l'époque classique (II^e - VI^e siècle)

1. Religion et royauté : intégration et diffusion socio-spatiale du culte de Murugaṇ

« Une main [de Murugaṇ] est le soutien pour les nobles dont l'usage est de marcher dans l'espace... »

Tirumurukāṟrupaṭai (vers 107).

a. Politisation culturelle et urbanisation : vers une nouvelle configuration socio-spatiale du culte de Murugaṇ au Tamiḷakam

Le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ avait donc une importance sociale et religieuse majeure pour les chasseurs des collines du *kuṟiñci*. Cēyōṇ-Murugaṇ contribuait à leur reproduction sociale de par ses liens avec la fertilité, mais aussi parce qu'il incarnait la stabilité du pouvoir. Cette prérogative lui était reconnue en vertu de son rôle de justicier, mais aussi de par l'étroite relation mythique qu'il entretenait avec certains chefs et autres héros des communautés de chasseurs. En effet, la tutelle de ce dieu sur les collines du *kuṟiñci* concernait non seulement le milieu “naturel”¹³⁴ dans lequel vivaient ces populations, mais aussi leurs activités, si bien que Cēyōṇ-Murugaṇ était également reconnu comme un ancêtre héroïque des chasseurs du *kuṟiñci*. Aussi, pour des raisons

¹³⁴ L'emploi des guillemets pour le terme “naturel” renvoie au fait que certains éléments paysagers apparaissant comme naturels par l'observateur – occidental notamment – sont en général loin d'être dépourvu de toute trace humaine, et à plus forte raison pour ceux investis par le fait (socio-)culturel qu'est le religieux. Sur la question de cet usage des guillemets, voir notamment ce qu'en dit Jean Demangeot (2008 [1990]) dans son ouvrage *Les milieux « naturels » du globe*, Armand Colin, Paris, 364 p.

d'honneur et de prestige, les chefs Kuravar et Vēṭṭuvar ont instrumentalisé le caractère héroïque de Cēyōṇ-Murugaṇ et la portée socio-symbolique de ce dieu, en se présentant progressivement comme les descendants de Cēyōṇ-Murugaṇ. Fred Clothey considère ainsi que les chasseurs des collines entretenaient une véritable relation de « parenté » (Clothey, 1978 : 26) avec Cēyōṇ-Murugaṇ.

La seconde phase socio-historique du culte de Murugaṇ apparut durant la longue période d'essor des villes du Sud¹³⁵, qui accentuaient leur influence sociale, politique et culturelle sur le *Tamiḷakam*. C'est dans ce contexte d'urbanisation progressive que se sont développés les grands royaumes dynastiques tamouls et les chefferies semi-indépendantes. La majorité des poètes travaillaient alors sous le patronage des chefs et des rois vivant dans les villes, à commencer par Madurai, où ils ont introduit certains motifs religieux déjà présents dans le Sud, mais qui étaient jusqu'alors absents du *marutam*. Sous cette influence des poètes, le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ cessa d'être exclusif aux sites collinaires du *kuṛiṇci* à partir du II^e siècle, pour se retrouver dans les cités et les plaines tamoules. Les pratiques et les lieux cultuels dédiés à Cēyōṇ-Murugaṇ (*kōṭṭam* et tranches des *vēlan*) sont également apparus sur le littoral (*neytal*) à cette époque. Le culte de Murugaṇ commença ainsi à bénéficier d'une audience plus universelle, à mesure que son culte se diffusait dans les autres *tiṇai*. C'est ainsi que, d'une certaine manière, Cēyōṇ-Murugaṇ descendit des collines pour gagner les villes et y côtoyer notamment Māyōṇ-Tirumāl, dont le culte s'est également désenclavé à cette époque des zones forestières et pastorales. Le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ n'était donc pas le seul à avoir été influencé par la polarisation sociale et culturelle des villes du *marutam*.

À partir de cette période, certains rois et autres chefs du *marutam*, à commencer par le monarque de Madurai¹³⁶ qui patronnait le Sangam, entreprirent de s'identifier par l'intermédiaire des poètes, à la figure divine et héroïque de Murugaṇ, comme le faisaient déjà les chasseurs du *kuṛiṇci*. Les relations entre religion, pouvoir et territoire, se sont renforcées à cette période, et la figure de Murugaṇ, qui revêtait une tonalité de plus en plus guerrière, trouva une place des plus honorables dans ce rapprochement entre le politique et le religieux. Les types de lieux de culte dédiés à Murugaṇ se sont logiquement diversifiés durant cette période, pour toucher au plus près le pouvoir et ses symboles, comme en témoignent les tombes des rois de cette époque. Ces sépultures étaient en effet souvent décorées d'ornements et d'attributs caractéristiques du dieu Murugaṇ¹³⁷, comme les plumes de paon et la lance (*vēl*) qui restent les principaux symboles du culte de Murugaṇ. Dès lors, Murugaṇ se retrouva directement impliqué dans l'étriquet de toute religion des liens unissant le croire et le pouvoir, et ce dans des systèmes socio-spatiaux rassemblant dès lors aussi bien des chefferies locales ou infrarégionales, que de véritables royaumes. Cette récupération du sens socio-symbolique contenue dans le culte de Murugaṇ par le

¹³⁵ Qui commença surtout au IV^e siècle av. J.-C..

¹³⁶ *Paripāṭal*.

¹³⁷ Réciproquement, l'iconographie de Murugaṇ du IV^e et du V^e siècles rassemble bon nombre des attributs de la royauté tamoule (l'arme, la bannière, l'ombrelle, le tambour de guerre, le cheval, l'éléphant, le chariot, les guirlandes, les couronnes et la capitale) (Thangavelu, 1963 : 174).

pouvoir royal a fortement participé à sa diffusion socio-spatiale, dans un processus où religion et pouvoir se sont mutuellement renforcés.

La diffusion sociale et spatiale du culte de Murugaṅ a donc pris une ampleur régionale à partir de l'Âge du Sangam du fait de son rapprochement avec la royauté tamoule. Le culte de Murugaṅ n'était alors plus exclusif aux seules populations de chasseurs des sites collinaires, atteignant la société dans son ensemble, rurale comme urbaine. Il était clairement désenclavé et concernait l'ensemble des *tiṅai* du *Tamiḷakam*. Les évolutions de la société tamoule, surtout dans le *marutam* (amélioration et diffusion de l'agriculture, croissance démographique et accentuation du pouvoir des villes, extension territoriale des royaumes) ont donc eu des effets directs sur la nature socio-religieuse du culte et sa diffusion spatiale.

Mais le fait que le culte de Murugaṅ ait été plus proche de la ville et de ses élites a également augmenté sa perméabilité aux influences culturelles sanskrites et brahmaniques issues du nord de l'Inde (processus que la littérature historique indianiste nomme « aryanisation » ou « sanskritisation¹³⁸ »). En effet, les Brahmanes (sk. *brāhmaṇ* / tam. *pirāmmaṅaṅ*) se sont rapprochés des rois du Sud aux environs du I^{er} siècle¹³⁹ et leur influence culturelle et sociale y est devenue significative entre le III^e et le IV^e siècle, dans un premier temps au sein des dynasties Kadambas (345–550) et surtout des premiers Pallavas (à partir de 275), qui mêlèrent leur langue sanskrite et leur pratiques religieuses d'influence brahmanique à la culture du Sud. Le culte de Murugaṅ, très proche du pouvoir à cette époque, en fournit un parfait exemple puisqu'entre 300 et 550, huit rois Pallavas portèrent le nom de “Kumāra” ou de “Skanda”, deux des principaux noms sanskrits aujourd'hui attribués à Murugaṅ. Ces influences ont pour premier effet de faire de Murugaṅ, à partir du IV^e siècle, une divinité située à la confluence entre la figure de Cēyōṅ, issue des collines tamoules du *kuriñci*, et celle de Skanda-Kumāra¹⁴⁰, originaire de la civilisation sanskrite. Ce phénomène a eu pour conséquence logique que l'aire d'extension du culte de Murugaṅ, après avoir gagné l'ensemble des *tiṅai* du *Tamiḷakam* entre le II^e et le III^e siècle, soit devenue panindienne à partir du IV^e siècle (Clothey, 1978 : 62), puisque cette figure religieuse se retrouve dès lors, sous divers noms, dans les deux grands foyers de peuplement du sous-continent.

Il convient de s'intéresser maintenant à la tradition sanskrite du culte de Skanda-Murugaṅ dans le Nord car, tout comme dans le Sud, elle s'intègre dans une interaction entre religion et royauté ayant des conséquences sur la figure socio-religieuse et la géographie socio-culturelle de ce culte. Notons qu'au vu de ses relations évolutives avec le pouvoir et différents groupes sociaux, ce culte

¹³⁸ Le terme “sanskritisation” correspond aussi processus sociologique apparu dans le Sud au XIX^e siècle, où l'utilisation et l'intériorisation de pratiques rituelles des hautes castes par des castes (*jāti*) de bas statut, leur permettent de s'élever collectivement dans la hiérarchie socio-rituelle des castes. On doit cette autre acception du terme au sociologue indien M. N. Srinivas.

¹³⁹ Après la présentation du *marutam*, un des cinq *tiṅai*, le *Perumpāṅārupaṭai* livre une rapide description des quartiers résidentiels des Brahmanes attestant ainsi leur présence dans le Sud tamoul à l'époque du Sangam.

¹⁴⁰ On trouve en effet des mentions upanişadiques à propos du culte de Skanda-Kumāra, qui seront complétées par la suite par les Purāṇa, à commencer par le Skanda Purāṇa. Pour plus de détails sur cette question, voir Clothey (1978 : 45-72).

paraît être irréductible à un seul fait culturel.

b. L'émergence du culte sanskrit de Skanda-Murugaṅ dans le Nord

La figure actuelle de Murugaṅ puise une large part de son contenu religieux et symbolique dans son héritage sanskrit¹⁴¹, notamment sous les noms de “Skanda”, “Kumāra”, “Subrahmaṇya” et “Kārttikēya”. Bien qu’il soit assez difficile de recomposer avec précision la genèse de ce culte dans le Nord, et d’établir un ordre chronologique précis des références textuelles relatant le dieu, quelques auteurs¹⁴² ont déjà produit des travaux de qualité relatant l’origine de Murugaṅ hors du *Tamiḷakam*, et qui alimentent la synthèse qui suit.

La première mention sanskrite faite à Murugaṅ semble être celle de “Sanatkumāra” (sk. l’« éternel adolescent ») figurant dans la *Chāndogya Upaniṣad*¹⁴³, une des plus anciennes Upaniṣad datant probablement du milieu du premier millénaire av. J.-C.. Vers le milieu du II^e siècle av. J.-C., Patañjali – l’auteur fameux des *Yoga Sūtra* – mentionne Skanda dans le *Mahābhāṣya*. Entre 600 et 200 av. J.-C., le terme “Subrahmaṇya” apparaît pour la première fois dans le *Baudhāya Dharmasāstra*. Il est donc probable que la figure religieuse de Skanda-Kumāra-Subrahmaṇya soit connue de la culture sanskrite au moins à partir des derniers siècles précédant notre ère¹⁴⁴. La mythologie de cette figure religieuse gagne en importance dans les royaumes du Nord entre 200 av. J.-C. et 500 apr. J.-C. (Clothey, 1978 : 45), notamment sous les dynasties Gupta. Différents textes ultérieurs font allusion à Sanatkumāra et à Skanda¹⁴⁵, voire à Ṣaṅmukha¹⁴⁶. Dans la *Skanda-Yāga*, Skanda a déjà des attributs qui ne le quitteront plus : tout comme dans le Sud, il est associé au paon, possède six têtes, un char et dirige une armée¹⁴⁷. Le dieu apparaît aussi sous le nom de “Kārttikēya”, prenant alors des ascendances complexes et ambiguës. Il est en effet présenté parfois comme le fils de Śiva, d’Agni et des pléiades Kṛttikas (à l’origine du terme “Kārttikēya” et de la fête mensuelle de Murugaṅ “Kārttikai”), et à d’autres moments comme le descendant de Rudra, d’Indra et de Paśupati (*ibid.* : 50). La figure de Murugaṅ(-Kārttikēya) devient alors ambivalente, car il est dépeint comme une divinité guerrière, en tant que fils de Rudra, mais présentant néanmoins les traits d’un sage et d’un philosophe, en tant que fils d’Agni. Ces deux aspects se retrouvent dans les mythes actuels des grands temples tamouls de Murugaṅ.

Les mythes d’origine sanskrite concernant Skanda-Murugaṅ, qui restent les plus connus de nos

¹⁴¹ La tradition sanskrite correspond à la culture indo-aryenne dominée par les Brahmanes et la mythologie des Vēda qui se développe dans le nord de l’Inde à partir du milieu du deuxième millénaire avant notre ère.

¹⁴² Voir notamment les ouvrages de P.K. Agrawala (1967) et d’A. K. Chatterjee (1970), les premières pages de celui de F. L’Hernault (1978), et surtout celui de F. Clothey (1978).

¹⁴³ Les *Upaniṣad* sont des textes philosophiques de la période védique.

¹⁴⁴ Par conséquent, la question de savoir si Subrahmaṇya (pour utiliser un terme panindien) est d’abord apparu dans le Nord ou dans le Sud, demeure incertaine et controversée. Pour autant, celle-ci ne sera pas débattue ici, car ce sont davantage les conséquences socio-religieuses et territoriales de la figure de Murugaṅ et les discours qui la concernent qui intéressent cette recherche.

¹⁴⁵ *Skanda-Yāga* de l’*Atharva Veda Pariśiṣṭas*.

¹⁴⁶ *Taittirīya Ārṇyaka* ; X : 1.

¹⁴⁷ Voir la description des mythes des six temples de Murugaṅ dans le chapitre 4.

jours, même au Tamil Nadu, apparaissent essentiellement dans les *Épopées*¹⁴⁸ (dont la date de rédaction demeure incertaine, mais s'établissant probablement entre le IV^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle de notre ère), où Skanda-Murugaṅ conserve cette dualité socio-symbolique entre la figure du "Skanda-brahmanique" (fils d'Agni) et celle du "Skanda-guerrier" (fils de Rudra). Or, cette phase d'enrichissement du mythe correspond à un processus socio-historique de rapprochement rituel, social et politique, entre les deux communautés dirigeantes des royaumes du Nord de cette époque : la caste (sk. *varṇa*, litt. « couleur », « ordre ») de prêtres des Brahmanes d'une part, et celle des rois et des guerriers kṣatriya d'autre part. Pour Fred Clothey, le culte de Skanda, qui est relativement tardif par rapport à celui des divinités védiques, représente une allégorie culturelle des liens qui se tissent progressivement entre le « temple et le palais » (*ibid.* : 61), deux lieux sociaux majeurs des villes de cette période. Cette idée de Clothey est des plus utiles à notre compréhension du fait social fluide que constitue le culte de Murugaṅ, car le temple et le palais étaient déjà à cette époque deux lieux éminemment castés. En effet, le premier était exclusif aux Brahmanes et le second était propre aux Kṣatriya. Notons en outre, qu'il semble que tout comme dans le Sud, cette évolution du culte de Skanda-Murugaṅ qui s'est opérée dans le Nord au début de notre ère, corresponde également à un développement de l'influence démographique, sociale, culturelle et politique des villes et de la royauté.

Ainsi, au Nord comme au Sud, le développement du culte de Murugaṅ s'est-il inscrit dans d'anciennes relations tissées entre religion et pouvoir, au sein de différentes sociétés territorialisées. Dans le Sud, les sociétés tamoules (mégolithiques puis post-mégolithiques) ont su faire évoluer les figures de leurs divinités héritées (dont Cēyōṅ-Murugaṅ), en les intégrant dans un premier temps dans un système de cohérences socio-spatiales fortement lié aux activités des différents groupes sociaux situés dans des milieux distincts, puis en les inscrivant dans la religion des villes, mais en voyant toujours en Murugaṅ un dieu auquel pourraient être comparés leurs chefs puis leurs rois. Le culte de Murugaṅ et sa géographie se sont ainsi complexifiés et modifiés à mesure que la société impulsait cette dynamique de complexification. Un processus assez similaire semble s'être opéré dans le Nord, où les Brahmanes ont conçu une mythologie de Skanda basée sur des motifs antérieurs (principalement upaniṣadiques), mais accordant progressivement à la divinité « une place prééminente parmi les dieux » et en voyant en lui un « prototype divin » capable de doter leurs rois et leurs guerriers d'une valeur sacrée (Clothey, 1978 : 59).

Enfin, on ne saurait oublier le fait que, conjointement à ces évolutions internes des sociétés tamoules et indo-aryennes, la figure de Murugaṅ a été le fruit d'interactions et d'échanges socio-culturels mutuels entre l'Inde du Nord et l'Inde du Sud. Aussi, à partir du V^e siècle, le culte de Murugaṅ doit être considéré comme un culte syncrétique panindien, associant les pratiques culturelles du pays tamoul à celles relatives à la mythologie sanskrite du Nord. Jean Filliozat décrit

¹⁴⁸ *Mahābhārata* [Livres III, chap. 223-232 ; IX, chap. 46-47 et XIII, chap. 84-86 principalement] et *Rāmāyaṇa* (de Vālmīki, chapitre 36 et 37).

parfaitement la figure panindienne et syncrétique du culte de Murugaṅ à cette époque :

« Murugaṅ a été sur un pic, dans un étang, reçu dans la main du Feu, il a été formé par les épouses des ṛṣi, agréé par les Pléiades, est fils de Śiva et le garçon de la Fille de la Montagne (Pārvatī), de Korṛavai, autre forme de la précédente. Il est le chef des dieux, le savant, l'époux des jouvencelles, le possesseur de la Connaissance. Il donne le salut à ceux qui le louent, il apparaît dans une beauté juvénile et divine, il est l'Unique. Il ne fait donc qu'un avec Sanatkumāra Skanda de la tradition brahmanique générale » (Filliozat, 1973 : xxxvii).

2. L'invention du pèlerinage et d'un haut lieu pour Murugaṅ

Dès lors, Murugaṅ a tout pour devenir un grand dieu dans le Sud. Son culte est solidement ancré dans la tradition religieuse pluriséculaire tamoule, et bénéficie d'une place privilégiée dans le cœur des puissants et des poètes. Il s'intègre en outre facilement, à travers la figure de Skanda-Kumāra, au panthéon sanskrit des Brahmanes qui assoient progressivement leur influence culturelle, sociale et politique sur la société tamoule et qui orientent la production littéraire du Sangam à partir du IV^e siècle. Les premiers grands textes consacrés à Murugaṅ dans le Sud (le *Paṛipāṭal*¹⁴⁹, le *Tirumurukāṛrupaṭai*¹⁵⁰ et le *Cilappatikāram*), datant respectivement du VI^e et du VII^e siècle (Gros, 1968 : vi), témoignent par leur contenu de ce processus historique d'aryanisation.

Le *Paṛipāṭal* confirme en outre l'idée d'une relation étroite existant entre le culte de Murugaṅ¹⁵¹ et certains rois des grandes dynasties tamoules à l'époque classique, tout en introduisant un fait historique majeur relatif à la géographie du culte de Murugaṅ : le phénomène pèlerin¹⁵².

a. Le pèlerinage à Paraṅkunṛu : royauté et interaction socio-rituelle

L'intérêt de la dimension géographique du pèlerinage est reconnu depuis Pierre Deffontaines (1948) et de brillants travaux¹⁵³ se sont déjà concentrés sur cette forme majeure de mobilité spatiale dans le monde hindou. Je reviendrai plus longuement sur les formes géographiques du

¹⁴⁹ Texte du Sangam écrit probablement au VI^e siècle apr. J.-C. et réunissant vingt-deux poèmes parmi lesquels six sont consacrés à Māl (Viṣṇu), huit à Cevvēl (Murugaṅ) et huit à la rivière Vaiyai (Vaigai) de Madurai. Voir notamment la traduction française de François Gros (1968).

¹⁵⁰ Le *Tirumurukāṛrupaṭai* (le « Guide vers Murugaṅ ») appartient à la collection du Sangam, avec d'autres *Āṛrupaṭai*, tels que le *Cīrupāṅṅāṛrupaṭai*, le *Perumpāṅṅāṛrupaṭai* et le *Porunarāṅṅāṛrupaṭai*. Le *Tirumurukāṛrupaṭai* date du VII^e siècle. Il s'agit du premier poème de la collection *Pattupāṭṭu* (« Dix Poèmes ») et est le seul à être exclusivement consacré à Kumāra (Murugaṅ). Sa rédaction est attribuée au célèbre poète Nakkīrar, mais reste controversée. Voir notamment la traduction française de Jean Filliozat (1973).

¹⁵¹ Nommé « Cevvēl » dans cette œuvre.

¹⁵² Le pèlerinage est également abordé dans le *Tirumurukāṛrupaṭai*, mais ce texte comporte moins d'informations d'ordres géographique et sociologique.

¹⁵³ Voir notamment les travaux de David Sopher (1968), de Fred Clothey (1972), de R.P.B. Singh (1992b), de William Sax (1991), de Jean-Claude Galey (1994) et de Surinder Mohan Bhardwaj (1999) pour le Nord. Concernant le Sud, voir celui dirigé par Christophe Guilmoto *et al.* (1985-1989) pour le cas de Tiruvaṅṅāmalai au Tamil Nadu, et ceux de Rémy Delage (2010 et 2004) sur le pèlerinage à Sabarimala (Kérala).

pèlerinage pour Murugaṅ aux périodes médiévale (chapitre 3) et contemporaine (chapitres 4 et 7). Retenons pour le moment que la première mention littéraire faite à un pèlerinage vers un temple de Murugaṅ, est apparue dans le cadre de son lien avec la royauté durant l'Âge classique, confirmant une fois encore l'étroitesse des relations sociales – voire sociétales – entre le temple et le palais. L'acte pèlerin en question, mentionné dans le *Paṛipāṭal* (encadré 3), concerne le déplacement rituel et vraisemblablement annuel, de nombreux pèlerins entre Kūṭal (l'actuelle Madurai) et le temple de la colline de Paraṅkuṅṛu¹⁵⁴, lieu saint connu aujourd'hui sous le nom de Tirupparaṅkuṅṛam (litt. « la sainte colline du Grand Dieu »). D'après K. K. Pillay (1969), le roi pandya de Madurai assistait en personne et accompagné de sa cour, à la fête religieuse réalisée en l'honneur de Murugaṅ à Paraṅkuṅṛu auquel il apportait des offrandes rituelles. Ce pèlerinage était d'une grande importance sociale et politique pour le souverain de Madurai à cette époque, tout comme l'était celui d'Indra Vila à Kaviripoompattinam¹⁵⁵ pour le monarque chola (*ibid.* : 341). Cette comparaison entre les pratiques socio-religieuses des rois pandya et chola indique que le pèlerinage ne concernait pas seulement le culte de Murugaṅ à cette époque. Ceci souligne l'importance du fait pèlerin pour les monarques et rappelle la fragmentation territoriale du *Tamiḷakam* autour de plusieurs royaumes dynastiques.

Encadré 3 – Extrait du *Paṛipāṭal* (XIX, 8-27)

« (Les habitants de) Kūṭal [Madurai], invincibles dans les luttes de la guerre et celles du savoir,
 Au seuil où s'achève la nuit propice à leurs étreintes,
 Tels ceux qui ayant largement pratiqué la vertu en recueillent le fruit
 Et atteignent le monde des éminents,
 Portant des vêtements fins brillants et des parures splendides et seyantes,
 Montés sur des chevaux splendides qui font envie ou des chars d'allure rapide,
 Avec des guirlandes de fleurs choisies, au point de dissiper l'obscurité de la route,
 Sur tout l'intervalle entre Kūṭal et ta montagne, sont rassemblés :
 Le chemin que suit ce trajet (pareil) à une plage couverte
 De sable frais, parce qu'il est plein de leurs têtes couronnées, est comme une guirlande
 Qui entoure la terre immense où l'on aurait dispensé à profusion des fleurs semblables.

Le lumineux et le cortège d'étoiles tournent
 Autour des flancs du Meru. Ainsi Valuti, illustre pour son savoir,
 Avec ses épouses telles de jeunes paons
 Et avec ceux qui sont ses yeux affairés qui savent leur devoir,
 Monté sur le large sommet de ta montagne, demeure des Cūr,
 Quand en grande pompe il en fait le tour à main droite, et qu'avec un tāṅṅai [arme]
 Flottant sur l'épaule et porté selon la coutume ancienne,
 Des chants sur les lèvres et en grande liesse,
 Les habitants des villes et des campagnes sont venus les rejoindre... »

(Traduction : Gros, 1968 : 118)

¹⁵⁴ Il s'agit plus précisément d'un inselberg. Le site est également mentionné dans le *Tirumurukāṟṟuppaṭai* (77 premiers vers).

¹⁵⁵ Port principal du royaume chola à l'ère du Sangam, également connu sous le nom de Poompuhar.

Pour autant, le pèlerinage à la colline de Parañkuṅṅu mentionné par le *Paṛipāṭal* ne relevait pas que d'une affaire strictement royale¹⁵⁶. Il s'agissait plutôt d'une confluence spatiale et socio-religieuse, rassemblant différents groupes sociaux et divers motifs religieux issus des traditions du Nord et du Sud. En premier lieu, ce pèlerinage rapprochait le monarque pandya et les tribus de chasseurs des collines (Kuravar) sur un plan socio-rituel, ce qui confirme et symbolise le rapprochement entre *marutam* et *kuṛiñci* évoqué plus haut. Parallèlement à la description des offrandes faites par le roi à Murugaṅ lors de la fête religieuse, le(s) auteur(s) du *Paṛipāṭal* ont en effet indiqué dans leur récit que les Kuravar¹⁵⁷ (notamment des jeunes filles¹⁵⁸) y tenaient également une place rituelle importante. En second lieu, si le *Paṛipāṭal* a été rédigé dans le Sud et en langue tamoule, on y trouve néanmoins certains détails faisant référence au culte de Skanda, à la cosmogonie sanskrite et aux paysages du nord de l'Inde (comme le mont Meru et l'Himalaya)¹⁵⁹, rappelant ainsi l'influence des Brahmanes dans les productions culturelles et culturelles du *Tamiḷakam* à cette époque.

Ces questions sont primordiales pour le propos géographique de cette recherche. En effet, le pèlerinage implique en soi un phénomène socio-spatial intéressant la géographie, et celui-ci ne peut se comprendre pleinement sans prendre connaissance des populations qui participent à ce pèlerinage et de ce qu'il représente d'un point de vue sociétal. Or, la figure socio-religieuse et symbolique de Murugaṅ à Parañkuṅṅu, présentée dans le *Paṛipāṭal*, informe précisément sur la trajectoire que prend l'évolution de la composition sociologique des pèlerins et des communautés impliqués dans le culte de Murugaṅ à l'Âge classique. Le *Paṛipāṭal* présente la colline sainte comme étant le lieu du mariage de Murugaṅ et dépeint la fête comme étant le moment de célébration de ce mariage¹⁶⁰. Murugaṅ est ainsi marié à deux épouses à Parañkuṅṅu (Gros, 1968 : xlvi-xlviii) : l'une, Devayānai (sk. Devasenā), est une figure céleste¹⁶¹, et d'héritage sanskrit et brahmanique; l'autre, Vaḷḷi¹⁶², est une tribale montagnarde, fille des chasseurs Kuravar¹⁶³ du *kuṛiñci*, et donc profondément ancrée dans la tradition tamoule du Sud. Aussi en rassemblant par ce mariage deux grandes traditions religieuses hindoues incarnées par ces deux déesses, Murugaṅ revêt des caractéristiques religieuses et sociologiques qui ne le quitteront plus (planches 1), et qui sont surtout à la base de sa définition structurale et de représentations collectives pérennes, le reconnaissant comme un dieu "charnière"¹⁶⁴ situé à la jonction entre ces deux traditions. Le pèlerinage vers la colline de Parañkuṅṅu nous montre et nous confirme ainsi combien le culte tamoul adressé à Murugaṅ doit être compris, au moins à partir de cette époque, comme une

¹⁵⁶ Le vers 27 du *Paṛipāṭal* parle d'ailleurs des habitants et des villes et des campagnes participant au pèlerinage.

¹⁵⁷ *Paṛipāṭal* (VIII : 68-69 ; XIX : 95).

¹⁵⁸ *Paṛipāṭal* (IX ; XIX ; XXI).

¹⁵⁹ *Paṛipāṭal* (VIII : 11-12 ; XIX : 20).

¹⁶⁰ Fête religieuse qui existe encore aujourd'hui lors de la fête de *Paṅkuṅi Uttiram*, actuellement l'une des deux fêtes les plus importantes pour le culte de Murugaṅ, en Inde du Sud (cf. chapitre 7) comme dans la diaspora tamoule (cf. chapitres 8 et 9).

¹⁶¹ Elle est présentée comme la fille d'Indra.

¹⁶² *Paṛipāṭal* (XIV : 21).

¹⁶³ *Paṛipāṭal* (VIII : 68-69 et XIX : 95).

¹⁶⁴ Cf. chapitre suivant.

croissance située à la confluence des traditions du Nord et du Sud, indo-aryennes et dravidiennes, sanskrites et tamoules. Mais il précise aussi combien le culte de Murugaṅ réunit les hautes castes, incarnées à la fois par le roi *pandya* et par les Brahmanes (dont l'épouse *Devasenā* est l'archétype divin), et les basses castes que sont les tribus de chasseurs des collines symbolisées par la figure de *Vaḷḷi*¹⁶⁵. De fait, le lieu de pèlerinage de *Tirupparaṅkuṅṅam* doit aussi être compris comme un lieu d'interactions sociales et rituelles entre les populations du *marutam* et celles du *kuṛiṅci* (la colline de *Paraṅkuṅṅu* étant située à quelques kilomètres de *Madurai*), mais aussi entre les hautes et des basses castes, une caractéristique que la grande majorité des lieux de pèlerinage pour *Murugaṅ* ont conservé jusqu'à aujourd'hui¹⁶⁶.

Planches 1 – Murugaṅ et ses épouses dans l'iconographie religieuse tamoule



Statue de procession de *Tirupporur* (entre XI^e et XIII^e siècles). De gauche à droite : *Devayāṅai*, *Murugaṅ* et *Vaḷḷi*



Chromo acheté dans une échoppe de *Palani* (district de *Dindigul*) en 2007. De gauche à droite : *Devayāṅai*, *Murugaṅ* et *Vaḷḷi*.

Source : *L'Hernault (1978)*.

¹⁶⁵ Sur ce point, voir *Zvelebil (1977)*.

¹⁶⁶ Cf. chapitres 5 et 7.

b. Haut lieu et lieu haut : la consécration de l'inscription paysagère du culte de Murugan dans les collines et les montagnes

Les évolutions du culte de Murugaṅ durant l'ère du Sangam (début de l'Âge classique), ainsi que les pratiques socio-rituelles réalisées à la colline de Paraṅkuṅṟu (Tirupparaṅkuṅṟam) lors de la fête religieuse décrite dans le *Paṛipāṭal*, permettent d'esquisser une première définition de ce lieu de pèlerinage en particulier, et des lieux de pèlerinage pour Murugaṅ en général.

Tout d'abord, le lieu de Tirupparaṅkuṅṟam se définit, comme tout lieu social, par un principe de coprésence d'êtres et d'objets à la fois porteurs et vecteurs d'un ou plusieurs sens sociaux. Le fait que Tirupparaṅkuṅṟam fasse l'objet d'un pèlerinage ne fait que renforcer ce principe de coprésence et cette idée de sens socio-symbolique, de par la polarisation socio-géographique qui le caractérise et la fonction socio-religieuse qu'il assume depuis cette période. En tant que lieu de rassemblement et d'interaction socio-rituelle entre groupes sociaux aux statuts socio-symboliques divers, Tirupparaṅkuṅṟam illustre en effet parfaitement la capacité du *lieu* à « grouper et à maintenir ensemble des êtres hétérogènes en cohabitation et corrélation réciproque » (Retailié, 1997 : 93).

Mais Tirupparaṅkuṅṟam est plus qu'un simple lieu. Il apparaît en effet comme étant un *haut lieu*, non seulement parce qu'il s'agit d'un lieu saint (résultat d'une valorisation religieuse, sociale et culturelle), d'un lieu polarisant et d'un lieu d'interactions socio-spatiales, mais aussi parce qu'il s'agit d'un *lieu haut*. À cette époque en effet, les collines et les montagnes étaient déjà reconnues depuis des siècles comme des lieux saints, et ce aussi bien dans les traditions dravidiennes que sanskrites. Le fait que Tirupparaṅkuṅṟam soit l'une des premières collines de Murugaṅ à connaître une audience aussi importante à cette époque tenait à la fois à la grande popularité de ce culte¹⁶⁷ à l'époque du Sangam, à sa proximité sociale et géographique avec le souverain et la capitale du royaume pandya, mais aussi au contenu symbolique de son paysage. La colline de Paraṅkuṅṟu est devenue un lieu saint de Murugaṅ, parce que cette divinité était celle des collines et des montagnes, tant en vertu de l'héritage dravidien du culte de Cēyōṅ, que dans celui de Skanda-Kumāra de la culture sanskrite. En effet, le *Skanda Purāṇa* (sanskrit) connu des Brahmanes tamouls à cette époque reconnaît Skanda-Murugaṅ comme le fils de Śiva, demeurant comme son père dans l'Himalaya (à Poigai). Or, le *Paṛipāṭal* abonde de mentions faisant référence à différentes figures religieuses et culturelles – tant tamoule que sanskrite – de la montagne. La colline de Paraṅkuṅṟu y est notamment présentée tantôt comme le territoire des Kuravar, tantôt comme le mont Meru (cf. encadré 3), centre de la cosmogonie sanskrite, voire comme un mont himalayan. De fait, la figure mythique et syncrétique de la montagne de Tirupparaṅkuṅṟam présentée dans le *Paṛipāṭal*, s'inscrit également dans la définition panindienne de la figure de Murugaṅ depuis l'époque du Sangam. Elle est en outre en parfaite résonance avec les figures des deux épouses de Murugaṅ : tout comme Devasenā, la montagne de Murugaṅ est brahmanique et

¹⁶⁷ L'audience du culte de Murugaṅ aurait été plus populaire que celle du culte de Śiva à l'époque du Sangam (Pillay, 1969 : 488).

céleste de par ses références au Mont Meru, haut lieu mythique sanskrit ; mais elle est aussi concrète, terrestre et liée monde du *kurīñci* de par sa correspondance avec l’image de Valli. La figure de la montagne du pèlerinage à Tirupparaṅkuṅṅam symbolise donc elle aussi le mariage opérant dans le culte de Murugaṅ, entre les traditions religieuses du Sud et celles du Nord.

L’inscription paysagère de Cēyōṅ dans les collines tamoules, apparue à l’ère protohistorique, a donc rejoint la symbolique de la demeure himalayenne de Skanda, pour faire de la divinité synchrétique Murugaṅ le Seigneur des collines et des monts. Aussi, la grande majorité des temples de Murugaṅ sont depuis situés sur des hauteurs topographiques et alimentent les représentations collectives contemporaines des Tamouls (planches 2).

Planches 2 – Murugaṅ, le dieu tamoul des sommets

<p>Représentation contemporaine de Murugaṅ sous sa forme d’ascète (<i>aṅṅavar</i>) sur la colline de Palani. Il est béni par les dieux de tradition sanskrite que sont les Dēva (en haut à gauche) et ses parents Śiva et Pārvatī (au centre), ainsi que par les saints Agastya et Bogar (à droite).</p>	<p>Dessins (cartes mentales) d’un temple de Murugaṅ faits par deux visiteurs du temple. On remarque dans les deux cas la place centrale de la figure de la montagne.</p>	
<p>Source : www.murugan.org</p>	<p>Source : <i>Enquête personnelle, Coimbatore (2003).</i></p>	

Si Tirupparaṅkuṅṅam est devenu un *haut lieu* de l’hindouisme tamoul en partie parce qu’il s’agissait d’un *lieu haut*, un haut lieu se distingue pourtant, en général, davantage par sa centralité que par son altitude. Les hauts lieux « se retrouvent au centre, au cœur des choses », or « le centre est rarement situé en haut d’une montagne » (Gentelle, 1995 : 136). Cette originalité du pèlerinage à Paraṅkuṅṅu tient donc au fait que la géographie mythique pan-hindoue accorde depuis des siècles une place privilégiée aux sites montagneux et collinaires. Mais on aurait tort d’oublier que la situation de Paraṅkuṅṅu intervient autant que son site. En effet, sa proximité de Madurai, capitale du royaume pandya et de l’académie du Sangam, doit également être reconnue comme facteur essentiel de la popularité de ce lieu.

Tirupparaṅkuṅṅam réunit en outre certaines caractéristiques propres aux hauts lieux définies par Pierre Gentelle (*ibid.*). Le haut lieu de Tirupparaṅkuṅṅam est en effet le résultat d’une

« idéologie » socio-religieuse prônant « la mise en scène de l'héroïsme » et de « l'excellence » des rois pandyas, ainsi que l'interaction inter-caste et l'affichage des différents statuts sociaux. Ce haut lieu est aussi le produit d'une « culture » religieuse désormais située à la confluence des héritages tamouls et brahmaniques, qui voient en la montagne une figure paysagère où « le sacré¹⁶⁸ et le mythique » affleurent plus qu'en d'autres lieux, de par son « altitude » et sa « proximité du ciel ». Enfin, en tant que lieu de pèlerinage, la colline de Parañkuṅṅu est aussi et surtout un haut lieu, parce qu'elle est un lieu de « concentration (...) [et] de rassemblement des hommes » (*ibid.*).



Le culte du Murugaṅ puise ses origines tamoules dans le *kuṛiñci*, ce *tiṅai* des sommets défini par son milieu écologique, par un groupe social distinct et une praxis particulière. Cet ensemble, qui incluait le culte de Cēyōṅ-Murugaṅ, participait à la définition de pratiques culturelles et de territorialités originales, qui se sont progressivement intégrées au système socio-spatial plus large du *Tamiḷakam*. Le *kuṛiñci* possédait donc les caractéristiques principales de l'outil conceptuel de la « combinaison socio-spatiale » (Di Méo & Buléon, 2005 : 72-74), en ce sens qu'il était « propre à un groupe social particulier » et coagulé « autour de pratiques communes (...) se cantonnant aux groupes qui les viv[ai]ent, puis s'articulant de manière stable et durable avec la formation socio-spatiale [le *Tamiḷakam*] dans laquelle ils s'install[ai]ent et s'efforç[ai]ent de s'intégrer » (*ibid.*).

Or, toujours d'après les fondateurs de cet outil conceptuel :

« Certains traits distinctifs d'une combinaison socio-spatiale se propagent au sein de la formation socio-spatiale d'accueil, voire bien au-delà. C'est sur ce mode-là que se diffusent les innovations (...) culturelles. Dans ces conditions, la combinaison socio-spatiale a tendance à se diluer, à se déformer. » (*ibid.*).

Ce point de vue théorique est des plus utiles pour comprendre l'importance socio-géographique de la diffusion progressive du culte de Murugaṅ dans le *Tamiḷakam*. En effet, le culte de Cēyōṅ-Murugaṅ apparaît précisément comme l'un des traits distinctifs de la combinaison socio-spatiale du *kuṛiñci*, s'étant propagé à l'ensemble du *Tamiḷakam* et ayant participé à l'absorption du *kuṛiñci* dans cette région, tout en s'y diluant et en s'y déformant, à commencer par le plan socio-rituel de ce culte qui réunissait différents groupes sociaux lors des fêtes religieuses à la fin de la période du Sangam. Nous avons aperçu le fait que cette absorption ne s'est pas limitée aux temps anciens du *Tamiḷakam*, puisque de multiples références au *kuṛiñci* et à la montagne continuent de caractériser le culte de Murugaṅ. Les chapitres suivants montreront que cette

¹⁶⁸ L'utilisation du terme "sacré" est problématique pour le contexte de l'Inde hindoue en raison de son association dichotomique et durkheimienne avec le "profane", notion difficilement envisageable sur cette terre sainte. Sur la question de l'absence de "profane" en Inde et les problématiques consécutives sur l'utilisation du terme "sacré" hors de leur opposition classique, voir Herrenschildt (1989) et Claveyrolas (2003b et 2010).

absorption aura des effets plus généraux sur la religiosité tamoule contemporaine, et témoigneront de l'inclusion de ce trait religieux distinctif de l'ancienne combinaison socio-spatiale du *kurīñci* au sein de la matrice historique et spatiale tamoule.

Outre sa diffusion hors du *kurīñci*, il faut également souligner que la géographie du culte de Murugaṅ a évolué depuis l'époque où elle se limitait à de (micro-)lieux de culte intégrés au système socio-spatial des *tiṇai* et du *Tamiḷakam*, en s'étant notamment pourvue d'un – si ce n'est davantage – véritable haut lieu socio-religieux, combinant circulations et polarisation géographiques lors du pèlerinage à Tirupparaṅkuṅṅam. Le culte de Murugaṅ s'est également intégré dans une géographie religieuse panindienne, pour laquelle la montagne représentait depuis des siècles et dans toute l'Inde, une figure mythique et symbolique majeure du paysage. À la fin de l'époque du Sangam, le pèlerinage à Tirupparaṅkuṅṅam et le culte de Murugaṅ dans son ensemble, doivent donc être considérés comme deux manifestations des évolutions sociales, religieuses et géographiques des sociétés tamoules, dans la mesure où celles-ci se caractérisaient déjà par des interactions avec le Nord.



– Chapitre 3 –

La géographie historique des temples d’un dieu “charnière”

La longue période suivant le désenclavement du culte de Murugaṅ depuis le *kurīñci* et sa diffusion à l’ensemble du *Tamiḷakam* se caractérise par une amélioration générale des édifices religieux et par une complexification de la géographie religieuse du pays tamoul. Ces deux phénomènes sont liés à l’augmentation du rôle culturel, socio-économique et géographique des temples dans la région. Celle-ci a des conséquences directes sur le fonctionnement des territoires tamouls, en raison de l’intensification des circulations religieuses et des affiliations entre temples et groupes sociaux. La géographie du culte de Murugaṅ participe à cette dynamique générale et revêt progressivement de nouveaux caractères propres qui le différencient des autres cultes, notamment en vertu de la dualité de ses héritages tamoul et sanskrit, et de son inscription dans le mouvement religieux du *Śaiva Siddhānta*. De plus, l’introduction de l’usage de la pierre dans la construction des temples à la fin de l’Âge classique les a dotés d’une meilleure durabilité. Cette évolution permet de disposer aujourd’hui de matériaux archéologiques plus nombreux que pour les périodes précédentes, et de reconstituer les grands traits de la géographie historique¹⁶⁹ des temples de Murugaṅ.

Ce chapitre traite en premier lieu de la phase d’amélioration et de diversification des propriétés sociales des temples tamouls à la fin de l’Âge classique, ainsi que de leur inclusion dans le fonctionnement général des localités tamoules. Il aborde ensuite plus directement la dilution du culte de Murugaṅ dans le shivaïsme à cette époque. La deuxième section décrit les modalités de la participation des temples aux fonctionnements territoriaux du pays tamoul médiéval, à travers l’analyse des évolutions des propriétés sociales et géographiques des temples et du culte de Murugaṅ, aux échelles du pays tamoul et de ses sous-régions. Enfin, le chapitre se conclut par une présentation de l’évolution quantitative et de la répartition des temples de Murugaṅ au pays tamoul entre le XIV^e et le XX^e siècle.

¹⁶⁹ Charles Higounet définit la géographie historique comme « la reconstitution du passé géographique » (Higounet, 1961 : 75).

I. Les effets de l'évolution des temples sur le culte de Murugaṅ à la fin de l'Âge classique (VI^e-VIII^e siècles)

1. Un nouveau cadre territorial local pour de nouveaux temples

Le cadre territorial régional dans lequel s'inscrivent les évolutions des lieux de culte connus lui a subi quelques modifications depuis le début de la période classique. En effet, l'augmentation des interactions socio-économiques et politiques entre les populations des différents *tiṅai* a débouché sur un affaiblissement progressif de la fonctionnalité de ce type de référent territorial, au profit d'un maillage régional plus uniforme fondé sur des localités appelées « *nāṭu* » (ou « *nāḍu* », i.e. « localité », « village », « pays¹⁷⁰ »). Même s'ils existaient déjà au début de l'ère du Sangam, les *nāṭu* sont en effet devenus au cours de l'Âge classique, les principales unités de base du fonctionnement social des localités (souvent paysannes) incluses dans les chefferies et les royaumes tamouls. Le fonctionnement et l'organisation sociale de ces territoires locaux étaient globalement moins tribaux, moins ethniques et plus diversifiés sur le plan sociologique que ceux des anciens *tiṅai*, et s'intégraient davantage à l'armature politique des royaumes tamouls. Les *tiṅai* restaient néanmoins des références paysagères importantes pour les sociétés tamoules de l'Âge classique, mais leur importance dans l'organisation et le fonctionnement socio-économiques des localités était fortement concurrencée par ce processus d'uniformisation régionale des logiques territoriales locales. Ces modifications générales de la société tamoule et de sa religiosité au cours de l'Âge classique ont entraîné des évolutions majeures du rôle socio-économique des temples au sein des *nāṭu* à partir de la fin de l'Âge classique. En effet, le temple tamoul (*kōvil*, *kōyil*) fut progressivement pourvu, à partir de cette époque, de propriétés multiples qui ne le quitteront plus.

Dans les royaumes dynastiques des Pallavas et des Pandyas du VI^e au X^e siècle, le temple tamoul n'était déjà plus un lieu seulement religieux. Au cours de cette période, les temples devinrent en effet des lieux où se mêlaient des activités "mondaines" (i.e. non religieuses) de plus en plus diversifiées.

S'ils présentaient déjà à l'époque du Sangam certaines propriétés relevant du social et du politique, les temples devinrent en outre, à la fin de l'Âge classique, de véritables instances économiques, certains devenant même de riches établissements. En tant qu'institutions subventionnées par les rois et autres donateurs, les temples étaient en effet souvent propriétaires de terres. Ils pouvaient ainsi être relativement puissants localement et prirent de fait une importance majeure au sein des économies agricoles des localités, participant notamment à la mise en culture de terres et intervenant parfois dans les négociations entre les différents acteurs de la filière agricole (Dayalan, 1992 : 222). Les temples participaient aussi au dynamisme des économies locales à travers leur nouvelle fonction bancaire, assurant des prêts et des subventions aux différentes catégories sociales des localités. Dans le cas du culte de Murugaṅ, plusieurs

¹⁷⁰ Le terme "*nāṭu*" était également employé dès son origine pour désigner des espaces plus vastes que les localités, comme les royaumes (cf. *infra*).

sources épigraphiques précisent en détail la nature des recettes et des dépenses du temple de Tiruccentūr (district de Thoothukudi) au IX^e siècle (*ibid.* : 108-112), illustrant combien les temples de cette époque – de Murugaṅ notamment – étaient des institutions financières complexes.

Le temple était également un employeur, ayant recours à divers agents plus ou moins qualifiés (du prêtre au balayeur en passant par le charpentier, etc.), ainsi qu'un lieu où se dispensaient divers enseignements. Ceux-ci avaient lieu dans des édifices distincts, les *maṭha(m)*, qui pouvaient servir également de lieux de halte aux pèlerins¹⁷¹. Les temples étaient enfin contrôlés par différents groupes sociaux : le roi ou ses représentants, les assemblées de village, les groupes de prêtres brahmanes et autres administrateurs désignés (*ibid.* : 220).

L'ensemble de ces évolutions correspond à une période d'amélioration des lieux de culte, qui débuta au VI^e siècle et qui se manifesta notamment sur le plan matériel par un perfectionnement de leur architecture, par rapport aux arbres sacrés et autres édifices à ciel ouvert caractéristiques des époques protohistorique et du Sangam, et qui étaient installés le plus souvent sur les places publiques des villages. D. Dayalan remarque en effet que bien que la littérature du Sangam fasse référence à des temples¹⁷², aucune preuve matérielle n'a encore permis d'attester leur présence à cette époque. Cette absence de preuve est liée au fait que les matériaux utilisés jusqu'alors (essentiellement du bois et des briques) n'étaient pas assez solides pour être indétectables plusieurs siècles après leur construction. Ces préférences et le peu d'intérêt porté à la pierre pour les édifices religieux relevaient de conceptions culturelles héritées, d'une part de la civilisation des mégalithes du Sud, pour laquelle l'usage de la pierre était réservé aux monuments funéraires (*ibid.* ; Racine, 1982 ; Srinivasan 1959-1960¹⁷³), et d'autre part du brahmanisme, qui considérait la mort comme un domaine rituellement inauspicieux et polluant. Sur le plan rituel, les rites védiques n'accordaient en outre aucune place aux temples en pierre. Il aura ainsi fallu plusieurs siècles pour que celle-ci soit associée à des édifices religieux tels que les temples. L'utilisation de ce matériau dans la construction des monuments religieux s'est surtout développée dans le Sud à mesure que les grandes dynasties – à commencer par les Pallavas (avant 630), les Pandyas (dès 670), les Chéras et surtout les Cholas – s'impliquaient et investissaient dans le financement de ces édifices¹⁷⁴, soulignant une fois encore la forte interaction entre royauté¹⁷⁵ et religion. Mais l'introduction de la pierre dans la construction des temples est surtout intéressante sur le plan géographique, en ce que le temple devient un marqueur paysager et territorial durable.

¹⁷¹ Le terme "*maṭha(m)*" est encore utilisé pour désigner les lieux de halte des pèlerins tamouls, notamment à Palani (cf. chapitre 7).

¹⁷² Notamment à travers les termes "*kōyil*", "*nagaram*", "*kōṭṭam*" et "*iṭ*".

¹⁷³ K.R. Srinivasan (1959-1960) *Some Aspects of Religion as Revealed by Early Monuments and Literature of the South*. (Sankara Parvati Endowment Lecture), pp 5-6 (cité par Dayalan, 1992: 18-19).

¹⁷⁴ Le premier temple tamoul à avoir été bâti dans la pierre est un « temple de grotte » retrouvé à Mandagappattu (district de Villupuram) (Dayalan, 1992 : 18) et datant de la première moitié du VII^e siècle.

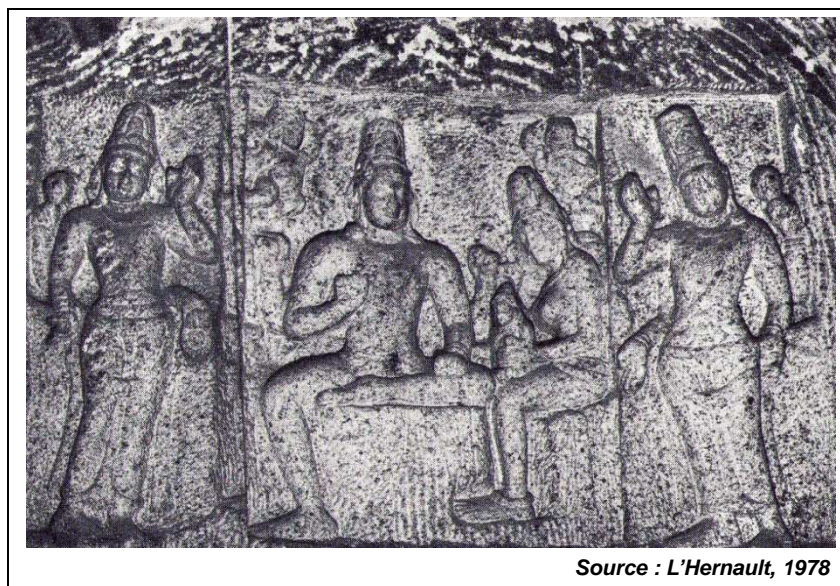
¹⁷⁵ Le temple de Mandagappattu fait référence au roi pallava Mahēndrarvarman I^{er} (580-630) qui fut le précurseur d'une nouvelle ère consistant à bâtir des temples de pierre pour les dieux brahmaniques (*ibid.*).

2. Aryanisation et dilution du culte de Murugaṅ dans le shivaïsme

Sur le plan culturel, l'influence de la culture sanskrite sur la religion et les temples tamouls se traduit à cette époque par un syncrétisme entre les divinités des *tiṅai* et le panthéon brahmanique. Ainsi Cēyōṅ, Māyōṅ, Vēntaṅ et Korraṅvai furent-ils progressivement, et respectivement, associés à Subrahmaṅya, Viṣṇu, Indra et Durgā, dès la fin de l'ère du Sangam. Pour D. Dayalan, « la religion brahmanique [du VI^e siècle] (...) a progressivement modifié la tradition religieuse du Tamilnadu, inaugurant ainsi au cours de la période post-Sangam, une nouvelle ère artistique et architecturale¹⁷⁶ » (Dayalan, 1992 : 17). L'hindouisme tamoul de la fin de la période classique se caractérisait donc par sa capacité à être parvenu à assimiler les divinités sanskrites et dravidiennes, et à les intégrer dans les cultes de temples de pierre, un phénomène historico-religieux dont le culte de Murugaṅ fournit une fois encore un parfait exemple.

L'influence de la culture indo-aryenne et sanskrite des Brahmanes a eu de profondes conséquences non seulement sur la religion et la société du pays tamoul, mais aussi sur le culte de Murugaṅ. Les temples de cette époque en témoignent, puisqu'ils contiennent généralement des représentations iconographiques de Murugaṅ appelées « *Sōmāskanda* ». Or *Sōmāskanda* est une représentation de la « famille » de Murugaṅ, d'influence fortement sanskrite où le dieu est représenté sous la figure de Skanda, c'est-à-dire comme l'enfant divin de Śiva et d'Umā-Pārvatī (planche 3). L'introduction de la figure de *Sōmāskanda* dans le culte de Murugaṅ et sa multiplication dans le *Tamiḷakam* témoigne ainsi d'une « période de standardisation des codes et des concepts brahmaniques dans le pays tamoul » (*ibid.* : 20) caractéristique du VII^e siècle.

Planche 3 – Représentation de *Sōmāskanda* à Mahabalipuram (District de Kanchipuram)



Source : L'Hernault, 1978

¹⁷⁶ Traduction personnelle.

Notons également que les acteurs religieux – essentiellement vishnouïtes [viṣṇuïtes] et shivaïtes [śivaïtes] – du courant dévotionnel de la *Bhakti*¹⁷⁷ qui s'est développé à partir du VI^e siècle dans le Sud, ont fortement participé à la diffusion des cultes de temple au sein de la société, comme l'avaient fait d'une certaine manière les poètes du Sangam avant eux. Mais leur influence sur le champ religieux tamoul à partir de cette époque, a fragilisé la popularité du culte de Murugaṅ au profit de celle du dieu Śiva. En effet, si avec l'introduction de la pierre dans la construction des édifices religieux, le temple a pris une importance sociale, économique et politique dans le Sud, qui allait pouvoir permettre un balisage durable de différents types de territoire en tant que marqueur paysager (propriétés qu'il conserve encore aujourd'hui), la popularité du culte de Murugaṅ allait en revanche être éclipsée par celle des deux grands dieux puraniques¹⁷⁸ diffusée par les saints bhaktiques vishnouïtes (*Ālvār*) et shivaïtes (*Nāyaṅmār*) dans leurs hymnes (*Tevāram*). Ceci explique aussi pourquoi une large part des représentations iconographiques de Murugaṅ de cette époque soit associée à *Sōmāskanda*, c'est-à-dire uniquement dans le cadre de sa relation avec Śiva. Dans la plupart des temples shivaïtes où Skanda-Murugaṅ est représenté à cette période, celui-ci n'était ainsi qu'un assesseur (i.e. une divinité secondaire), alors que Śiva était la divinité tutélaire. Françoise L'Hernault remarque ainsi qu'entre le VIII^e et le XII^e siècle, « les auteurs du *Tevāram* n'ont célébré que les temples de Śiva et jamais de Subrahmaṅya » (L'Hernault, 1978 : 191). Les textes de la *Bhakti* médiévale portant sur le culte de Murugaṅ redynamiseront cependant l'audience populaire du culte, mais ils seront plus tardifs¹⁷⁹.

Pour illustrer cette dilution du culte de Murugaṅ dans le shivaïsme, je reprendrai l'exemple de Tirupparaṅkuṅṅam (Paraṅkuṅṅu¹⁸⁰) dont les parties les plus anciennes datent du VIII^e siècle (*ibid.* : 185). Malgré la forte popularité du pèlerinage pour Murugaṅ en ce lieu et son importance pour le roi pandya au moins à partir du VI^e siècle, ce n'était pas Murugaṅ qui était la divinité principale du temple au VIII^e siècle, mais Śiva et Viṣṇu. Il semble que ce soit bien plus tardivement qu'un regain d'importance du culte de Murugaṅ ait permis à cette divinité de reprendre le pas sur ces anciens dieux tutélaires du temple (*ibid.* : 185-186), comme le confirme la physionomie actuelle de ce grand temple (planche 4). Le premier temple à être uniquement¹⁸¹ dédié à Murugaṅ (Skanda) semble être celui de Lāṅkōvil, situé à Annamalai (district de Madurai) et datant de la fin du VIII^e siècle (Clothey, 1978 : 76).

Ainsi, les évolutions générales des cadres territoriaux des localités du *Tamiḷakam* et de la géographie des temples qui se sont déroulées au cours de la fin de l'Âge classique n'ont pas réellement profité au culte de Murugaṅ, malgré l'apparition du phénomène pèlerin qui s'est

¹⁷⁷ Courant religieux et philosophique prônant la dévotion (*bhakti*) entre le fidèle et la divinité à laquelle il adresse un culte.

¹⁷⁸ Les *purāṇa* (« ancien(ne)s récits/légendes ») sont des textes sanskrits de caractère épique dont la composition s'étale entre le IV^e et le XIV^e siècle. À la différence des Vēda, qui étaient réservés aux seuls Brahmanes, voire aux "deux-fois nés" (hautes castes), les *purāṇa* s'adressaient à toute la société.

¹⁷⁹ L'essentiel est réuni dans l'œuvre d'Aruṅakirinātar (le *Tiruppukal*) datant du XV^e siècle (Gros, 1968 : xlvi).

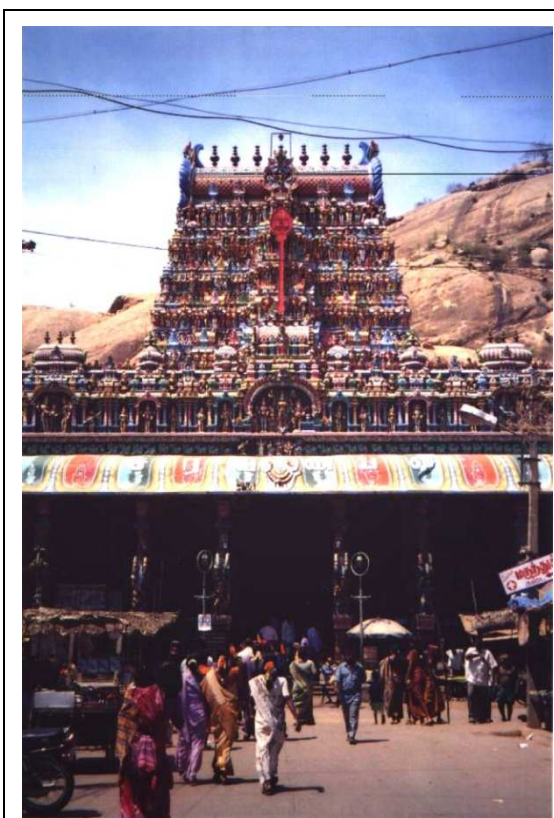
¹⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

¹⁸¹ Dans la littérature religieuse et iconographique tamoule, les temples (*kōvil*) dont la divinité est seule sont nommés *svayampradhāna* (litt. « être seul debout »).

pourtant opérée dès la fin de l'ère du Sangam (chapitre 2). L'introduction de la pierre dans la conception des temples à partir du VII^e siècle par les Pallavas entraîne en revanche l'édification de marqueurs paysagers durables qui serviront entre autre au balisage du sanctuaire de Murugaṅ (chapitre 4), tout en permettant une évaluation archéologique de la popularité du culte de Murugaṅ dès cette période. Au final, il ressort pour cette époque « que les temples anciens dédiés à Subrahmaṅya [Murugaṅ] étaient très peu nombreux » (L'Hernault, 1978: 189) face à l'audience grandissante des temples de Śiva.

Ce déclin relatif de la popularité du culte de Murugaṅ et sa dilution dans le shivaïsme, ont néanmoins le mérite de refléter sur le plan culturel l'accentuation de l'importance socio-culturelle de la tradition brahmanique dans le pays tamoul à la fin de l'Âge classique. Ces évolutions présentent également l'intérêt de poser les cadres de l'évolution que connaîtront non seulement le culte de Murugaṅ, mais aussi plus largement le rôle des temples dans l'organisation socio-territoriale du pays tamoul, à partir du Moyen Âge.

Planche 4 – Le temple de Tirupparaṅkuṅṅam en 2003



Cliché : Auteur (2003).

Noter présence de la lance (*vēl*) rouge de Murugaṅ, au centre de la tour (*gōpuram*) du temple, et l'inselberg de la colline sainte, en arrière-plan, qui sont deux attributs majeurs du culte de Murugaṅ depuis l'époque du Sangam.

II. Les formes spatiales du culte de Murugaṅ dans le pays tamoul médiéval

1. L'évolution des cadres territoriaux et socio-religieux

La prise d'importance du *nāṭu* et du temple dans les logiques des fonctionnements territoriaux locaux du pays tamoul dès la fin de l'Âge classique a participé à la mise en place de bases solides pour le développement de l'importance du fait religieux et des circulations religieuses dans la région, qui sont apparues sous l'ère des Cholas considérée comme l'Âge d'Or du pays tamoul.

a. L'ère chola : des Brahmanes, des temples et des territoires en mouvement

Dans une contribution de 1984, Burton Stein¹⁸² souligne l'importance que prit, à partir de la période chola marquant l'entrée du pays tamoul dans le Moyen Âge (X^e siècle), la territorialisation des Brahmanes du pays tamoul dans certains quartiers mono-castes des *nāṭu* appelés « *brāhmadēya* » (communautés de Brahmanes). L'historien rappelle que l'influence des Brahmanes sur la société tamoule n'était pas nouvelle, comme déjà précisé, mais leur concentration dans ces quartiers distincts allait en revanche « profondément altérer certains aspects des sociétés des *nāṭu* »¹⁸³ (Stein, 1984 : 260) et mettre en avant l'importance du fait religieux dans l'évolution socio-territoriale du pays tamoul au Moyen Âge.

La territorialisation de la caste (*varṇa*) des prêtres dans les localités tamoules a tout d'abord entraîné une intensification des cultes de temples dédiés aux divinités puraniques, telles que Śiva, Viṣṇu, ainsi que Murugaṅ-Subrahmaṇya et Gaṇēśa¹⁸⁴ dans une moindre mesure. Comme ces communautés de Brahmanes contrôlaient la plupart des temples importants, celles-ci devinrent – suite aux évolutions fonctionnelles des temples engagées dès le VI^e siècle et à l'importance croissante des prêtres sur le plan socio-politique –, des institutions économiques, religieuses et culturelles plus puissantes encore, ayant une forte influence sur la société tamoule de l'époque chola. Si quelques temples étaient construits hors des *brāhmadēya* et que quelques chefs ont accédé au pouvoir sans l'intermédiaire de ces institutions, c'était davantage les Brahmanes que les rois et les guerriers qui avaient réellement le pouvoir au pays tamoul, au moins à partir du IX^e et du X^e siècle. Les rois cholas étaient en effet très dépendants des Brahmanes et de leurs institutions, car leur pouvoir sur les *nāṭu* s'appuyait sur l'interaction rituelle avec les prêtres, qui avaient le privilège exclusif de conférer à l'autorité des rois une dimension sacrée¹⁸⁵. Il semble

¹⁸² J'ai fait référence dans le premier chapitre aux travaux de Burton Stein, un historien américain dont l'œuvre est incontournable pour comprendre les cadres territoriaux des sociétés tamoules des époques ancienne et médiévale. Ce court passage s'appuie sur certains de ses propos, précieux pour la problématique de cette thèse, essentiellement à travers deux de ses publications. La première intitulée "*Peasant Micro Regions : the Nadu*" date de 1980 ; la seconde est parue en 1984 sous le titre "*Circulation and the Historical Geography of Tamil Country*". Le lecteur se référera donc à ces deux références pour davantage de précisions sur ces questions.

¹⁸³ Traduction personnelle.

¹⁸⁴ Dieu hindou à tête d'éléphant, fils de Śiva et Pārvaṭī et frère de Murugaṅ. Gaṇēśa (ou encore "Vināyagar", "Piḷḷaiyār", "Gaṇapati") est une divinité aujourd'hui très populaire au Tamil Nadu, comme dans tout le reste l'Inde, mais plus particulièrement dans le Maharashtra et à Mumbai.

¹⁸⁵ Pour Fred Clothey, les communautés de Brahmanes de cette période « étaient des "faiseurs de rois", légitimant de

également que le rapprochement socio-politique entre les Brahmanes et les rois cholas ait participé à l'accentuation de l'importance de la caste dans les *nāṭu*¹⁸⁶ du pays tamoul.

L'influence de la religiosité des Brahmanes sur la société et les territoires tamouls s'est également manifestée à l'échelon infrarégional. En effet, la circulation de « spécialistes rituels » (*ibid.* : 261) – Brahmanes et non brahmanes – a progressivement entraîné la mise en place d'un « cadre idéologique qui allait relier des centaines de localités (*nāṭu*) sous une même entité territoriale assez lâche » (*ibid.*). Les *brahmadēya*, les temples et les lieux d'enseignement religieux (*maṭha*) tissaient ainsi un archipel d'institutions véhiculant et diffusant les valeurs brahmaniques dans tout le pays tamoul, qui devint dès lors une « macrorégion » culturelle plus homogène et surtout plus fonctionnelle qu'elle ne l'était à la période classique. Burton Stein résume ainsi cette idée :

« Alors que le *nāṭu* autonome et séparé continuait de constituer l'unité sociale de base au moins jusqu'au XIII^e siècle, la circulation de spécialistes rituels a eu pour effet de créer une identification commune à l'ensemble du *Tamiḷakam*. Ceci pose les bases d'un niveau d'intégration et d'identification culturelles plus large pour les siècles à venir, à la suite duquel le monde limité des localités allait être étendu à des régions encore plus larges du fait de la circulation de diverses populations »¹⁸⁷ (*ibid.* : 263).

Ainsi, au début du XIII^e siècle, des sous-régions circulatoires et fonctionnelles les "*periyānāṭu*", i.e. les « grands *nāṭu* », résultant des agrégations de plusieurs localités (*nāṭu*), se sont progressivement mises en place dans la région culturelle tamoule. Cette évolution fut rendue possible par trois principaux facteurs :

- i. par la diffusion et l'intensification des circulations des spécialistes rituels, des pèlerins et des marchants ;
- ii. par un phénomène d'urbanisation des centres religieux qui allaient progressivement s'organiser en réseaux ;
- iii. mais aussi grâce à la stabilité et à l'organisation politique de l'État chola.

En retour, la fonctionnalité de ces *periyānāṭu* fournissait un nouveau cadre politico-territorial à l'Empire chola, que Stein définit comme un « État segmenté¹⁸⁸ », mais contrôlant néanmoins un territoire qui s'étendait de Kanyakumari à la rivière Tungabhadra (au sud de l'actuel Karnataka) et des hauteurs intérieures de l'ouest de la plaine tamoule jusqu'au Golfe du Bengale.

Cette période fût également marquée par une augmentation des constructions de temples, par une nouvelle amélioration de leur architecture et par l'élargissement des anciens édifices. Le

facto le statut des puissants aussi longtemps que ces derniers restaient "en puissance" » (Clothey, 1978 : 89, traduction personnelle). Voir aussi ce qu'en dit M.-L. Reiniche (1985) pour la période contemporaine.

¹⁸⁶ Burton Stein considère que plus ces localités s'intégraient au royaume chola, plus elles se caractérisaient par le passage d'une organisation sociale horizontale plutôt tribale héritée des *tiṇai*, à une organisation verticale plus complexe, articulant davantage la hiérarchie et la complémentarité des castes (*jāti*) (Stein, 1980 : 134-140).

¹⁸⁷ Traduction personnelle.

¹⁸⁸ Dans le texte, « *The Chola segmentary state* » (Stein, 1977 et 1984).

shivaïsme dominant et le développement du vishnouïsme, toujours menés par l'élite brahmanique, se sont en outre mélangés au courant dévotionnel de la *Bhakti* très centré sur le temple, contribuant ainsi au dynamisme des lieux religieux à cette époque. Deux autres mouvements religieux sont également apparus à cette période et ont participé à la complexification de ce que l'on peut désormais considérer comme des « réseaux géo-rituels » (Delage, 2004) : d'une part le mouvement non-brahmane du *Śaiva Siddhānta* (cf. *infra*), qui a progressivement étendu un large réseau de séminaires et de temples soutenu par les paysans ; et d'autre part, les cultes de déesses promues au rang de divinités canoniques alors qu'elles ne concernaient jusqu'alors, dans le Sud comme dans le reste de l'Inde médiévale, que la dévotion des paysans.

De nombreux temples sortirent ainsi de l'ombre et accédèrent au rang des centres de pèlerinage déjà établis dans la région. Tous ces lieux attiraient des dévots lors de leurs fêtes religieuses et contribuaient ensemble à la constitution, puis au maintien, d'une infrastructure rituelle et territoriale assise sur les centres de pèlerinage, et qui accentuait le lien déjà fort entre le religieux et la vie socio-économique tamoule. De nouveaux centres religieux urbains se sont ainsi développés autour de certains temples, mais la majorité de ces lieux religieux étaient encore des institutions essentiellement rurales. Le financement de leurs activités rituelles et de leur protection étaient assurés le plus souvent par des paysans et divers groupes de marchands, que ceux-ci fussent locaux ou itinérants au sein des *periyāṇṭu*. Ainsi, dans la majeure partie du pays tamoul, des relations se tissèrent entre les grands centres religieux (de Śiva le plus souvent) et les nombreux temples locaux de divinités tutélaires des groupes de paysans dominants¹⁸⁹. Ces liens religieux participaient au fonctionnement de réseaux commerciaux dynamiques basés sur les petites villes-temple et les foires. Les affiliations de prêtres et les patronages de pèlerinages par les paysans dominants, expliquent également ces connexions entre temples. Enfin, des liens similaires se sont forgés entre les dirigeants des *nāṭu* (les *nāṭṭār*)¹⁹⁰ et les chefs de sectes religieuses (gourous, précepteurs), dont les *maṭha* (monastères) étaient installés dans les villes-temple, souvent à courte distance de leur clientèle paysanne. La géographie religieuse du pays tamoul s'est donc profondément complexifiée à partir du haut Moyen Âge, ce qui a eu de lourdes conséquences sur les formes spatiales du culte de Murugaṅ (comme nous le verrons pour le cas du temple de Paḷani).

Le *periyāṇṭu* du XIII^e siècle correspondait « une zone de circulation en expansion » (Stein, 1984 : 266). En effet, alors que le *nāṭu* demeurait l'unité socio-territoriale de base, les Tamouls avaient désormais davantage de raisons de circuler au-delà de leurs localités, notamment pour des motivations religieuses ou commerciales. Les centres religieux et les temples devinrent en outre des lieux de rencontre entre différents groupes de paysans dominants. De fait, la croissance du nombre de temples et des centres de pèlerinage, mêlée à l'augmentation des circulations des

¹⁸⁹ Les castes dites « dominantes » sont des castes d'assez bas statut rituel mais se caractérisant néanmoins par un fort pouvoir économique et politique, et par leur prépondérance démographique à l'échelon local ou régional (Srinivas, 1955 et 1987).

¹⁹⁰ Au sens large, le terme *nāṭṭār* désigne les « hommes du *nāṭu* ». Au sens strict, il renvoie aux chefs locaux des *nāṭu*.

populations entre ces différents lieux, a conduit à la constitution d'une territorialité collective située « entre la conception d'un *Tamiḷakam* couvrant une partie substantielle de la péninsule indienne et les mouvements des gens ordinaires [qui s'effectuaient] à l'intérieur de cette région cognitive plus large » (*ibid.*)

b. L'ère de Vijayanagar et la fonctionnalité des *maṇḍalam*

Entre le XV^e et le XVIII^e siècle, un dispositif de sous-régions plus vastes que les *periyāṇṭu* s'est constitué dans la zone culturelle tamoule. L'intrusion de l'État hindou de Vijayanagar – puissant empire (du milieu du XIV^e au milieu du XVI^e siècle) de culture dravidienne mais de langue télougoue – dans la plaine tamoule et son mode d'organisation ont introduit certaines modifications dans le fonctionnement territorial de la région tamoule, tout en donnant plus largement aux pays du Sud « une certaine unité culturelle » (Markovits, 1994 : 60), qui préserverait leur identité pour les siècles à venir. Alors que le *nāṭu* restait l'entité socio-territoriale locale de référence, de nouvelles formes de légitimation politique ont été exigées et établies au niveau infrarégional, et une impulsion notable fut donnée à la création de chefferies plus larges que précédemment, placées sous l'autorité des *nayaks*¹⁹¹ qui bénéficiaient d'un pouvoir économique plus fort et plus autarcique que les anciens chefs, et auxquels revenaient notamment le contrôle et la gestion des temples (*ibid.* : 268). Ces évolutions eurent pour résultat l'inclusion des *periyāṇṭu* dans une combinaison de régions encore plus larges et qui allait durer jusqu'au XVIII^e siècle : les *maṇḍalam*¹⁹² (carte 5).

Ces *maṇḍalam* existaient certes déjà au temps des Cholas – dont les liens avec les Brahmanes expliquent d'ailleurs l'usage d'un terme sanskrit pour désigner une entité territoriale tamoule –, mais ils concernaient à cette époque des régions politiques vaguement définies, alors qu'entre le XV^e et le XVIII^e, ces régions devinrent des territoires davantage pratiqués et vécus par les populations, car plus en adéquation avec leurs activités et leurs circulations.

Ces sous-régions du *Tamiḷakam* (le Chōḷamaṇḍalam, le Toṇḍaimaṇḍalam, le Pāṇḍimaṇḍalam, le Koṅgumaṇḍalam, et le Gaṅgavāḍi [ou Kārmaṇḍalam]) fournissaient en outre des bases solides pour le développement de nouvelles formes territoriales, concernant aussi bien les réseaux géorituels que des identités infrarégionales¹⁹³. Chaque *maṇḍalam* s'appuyait en effet sur des centres religieux, où des allégeances rituelles se mêlaient au financement et à la gestion des temples autour de diverses associations entre les temples et les groupes de paysans dominants, dans la continuité du processus engagé dans les *periyāṇṭu* ; mais à la différence que les chefs de ces communautés paysannes, également proches de la caste des prêtres "qui fait les rois", ont progressivement remplacé les rois cholas du haut Moyen Âge dans leurs fonctions de gardiens de

¹⁹¹ Terme issu du sanskrit "nāyaka", « chef » (Racine, 1982 : 112). Ce terme était utilisé à l'origine par les Portugais pour évoquer les chefs et les capitaines provinciaux de l'Inde du Sud.

¹⁹² *Maṇḍalam* : « cercle », « disque », « région » (selon le *Tamil Lexicon*).

¹⁹³ Certaines sous-castes d'agriculteurs tamoules portent encore l'héritage identitaire de ces territoires dans leurs propres noms, comme les Toṇḍai Veḷḷāḷar ou les Koṅgu Veḷḷāḷar Kavunṭar notamment.

la culture brahmanique et en tiraient une forte reconnaissance sociale.

Carte 5 – Les *maṇḍalam* tamouls à l'époque médiévale



Source : D'après Stein (1984).

Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Les circulations et les interactions entre castes liées aux réseaux (géo-rituels) des lieux sacrés et impulsées depuis l'époque chola ont donc contribué à faire des *periyāṇṭu* puis des *maṇḍalam*, des régions aux infrastructures templières cohérentes au niveau infrarégional (ou supralocal), souvent marquées par la dominance de certaines castes paysannes (comme les *Toṇḍai Veḷḷāḷar* du *Toṇḍaimaṇḍalam* ou les *Koṅgu Veḷḷāḷar Kavunṭar* du *Koṅgumaṇḍalam*). Ces deux phénomènes allaient progressivement doter les *maṇḍalam* d'une identité territoriale infrarégionale significative dès la fin du Moyen Âge, s'imbriquant entre les identifications locales toujours effectives autour des *nāṭu* et l'identité tamoule commune à l'ensemble des populations du *Tamiḷakam*.

c. *Démocratisation du culte de Murugaṅ et circulation dévotionnelle*

Les évolutions sociales, politiques et territoriales, qui se sont opérées dans la région tamoule au Moyen Âge, ont été accompagnées de changements socio-religieux majeurs, qui se retrouvent dans le culte médiéval de Murugaṅ. Ces évolutions concernent essentiellement un phénomène de démocratisation progressive du culte, qui aura un effet durable sur la définition sociale des personnes adressant un culte à Murugaṅ et qui sera repris dans l'idéologie dravidienne du XX^e

siècle¹⁹⁴, ainsi qu'une nouvelle forme géographique du culte : la circulation dévotionnelle.

En effet, l'un des traits marquants de la tradition du culte de Murugaṅ durant la période médiévale concerne le fait que ce dieu soit progressivement devenu l'objet d'une expérience dévotionnelle (*bhakti*) intense et de plus en plus démocratique, car accessible à tous. Cet élan de démocratisation religieuse trouvait son origine dans le courant de la première *Bhakti* shivaïte, qui avait pourtant éclipsé la figure de Murugaṅ au profit de celle de Śiva. On sait par exemple qu'entre le VII^e et le IX^e siècle, les *śaiva bhakta* (« dévots shivaïtes ») étaient issus de différentes couches de la société et de castes diverses, ce dont témoigne le fait qu'une partie substantielle des poètes *Nāyaṅmār* ait été « non brahmane » (Clothey, 1978 : 101). S'inspirant des propos de Kamil Zvelebil, Fred Clothey considère que ces premiers *bhakta* tentaient « de réaffirmer la valeur de l'existence humaine et la possibilité d'une expérience plus universelle du divin en contradiction avec les influences antisociales, non démocratiques et ascétiques qui étaient arrivées au pays tamoul » (*ibid.*) par l'intermédiaire des Brahmanes.

La période s'étendant du IX^e au XIII^e siècle, marquée politiquement et culturellement par l'Empire chola et l'influence sociétale des Brahmanes, s'est caractérisée par une intensification du processus d'aryanisation de la figure de Skanda-Murugaṅ. Elle fut toutefois concurrencée par l'émergence de la pensée religieuse et démocratique du *Śaiva Siddhānta*¹⁹⁵ qui, bien que d'inspiration tamoule et non brahmanique, associait les grands traits de la *Bhakti* shivaïte tamoule aux *Āgama*, dominés par l'orthodoxie et l'autorité brahmaniques. La *Bhakti* du *Śaiva Siddhānta* se fondait ainsi sur deux origines et postures religieuses qui se retrouvaient dans le culte médiéval de Murugaṅ et qui ne le quitteront plus : l'une orthodoxe (brahmanique), rituelle et philosophique ; l'autre moins orthodoxe, culturelle et "populaire"¹⁹⁶.

La période de l'Empire de Vijayanagar (du milieu du XIV^e au milieu du XVI^e siècle), moins influencée par la culture brahmanique que l'époque chola, connut une accentuation de cette démocratisation ainsi qu'un processus de "tamoulisation" de la religion. S'ils encourageaient l'enseignement des Brahmanes, les rois de Vijayanagar ont aussi fortement participé au développement des cultes de la *Bhakti*. On retrouve dans la littérature tamoule de cette période, à commencer par le corpus du *Śaiva Siddhānta* et le *Tiruppukal* d'Aruṅakirinātar concernant directement Murugaṅ, une insistance sur la valeur et l'autonomie de l'âme humaine. Celle-ci a participé au développement d'une approche de la religion de plus en plus expérimentale, et non plus seulement métaphysique. Ce processus de tamoulisation concernait autant la démocratisation de l'accès au divin, que la traduction en tamoul d'œuvres littéraires sanskrites (notamment puraniques), parfois modifiées au point d'y retrouver des éléments (toponymes, etc.) proprement

¹⁹⁴ Cf. chapitre 5.

¹⁹⁵ Cette branche dévotionnelle (*Bhakti*) de l'hindouisme, adorant le dieu Śiva et ses *avatār*, prône un système philosophique et spirituel démocratisant l'accès au divin, jusque là réservé aux Brahmanes en vertu des héritages védiques et brahmaniques. Si ce mouvement s'est développé entre le VII^e et le XIII^e siècle en pays tamoul, il n'y redevint très populaire qu'à partir des années 1880, grâce essentiellement aux publications des travaux d'érudits religieux tamouls, de journaux théologiques et littéraires, et d'associations culturelles (chapitre 5).

¹⁹⁶ Les divinités dites "populaires" (*folk deities*) sont distinguées des grandes divinités d'héritages puranique et brahmanique de la "Grande Tradition" (*Great Tradition*), telles que Śiva, Viṣṇu et Subrahmaṅya.

tamouls. Ceci se manifesta notamment autour du culte de Murugaṅ, principalement dans la traduction du *Skanda Purāṇa* au XII^e siècle en tamoul : le *Kandapurāṇam* (la « Légende de Skanda »)¹⁹⁷. Ces évolutions se retrouvent également dans l'orientation que prit alors le culte de Murugaṅ sous l'influence de la nouvelle philosophie religieuse du *Śaiva Siddhānta*.

L'intrication entre les figures orthodoxes de Subrahmaṅya et de Skanda, et celle plus "populaire" de Murugaṅ, correspondait non seulement à la figure syncrétique de Subrahmaṅya-Murugaṅ héritière des traditions du Sud et du Nord, mais aussi à l'influence de la *Bhakti* du *Śaiva Siddhānta*, qui ont fait du culte de Murugaṅ l'un des plus caractéristiques – avec les cultes de déesse – de l'expérience religieuse dite "populaire". Dans le cadre de ce type d'expérience religieuse, le dévot (*bhakta*) était beaucoup plus proche du dieu, notamment lors d'extases liées aux danses, aux trances et aux possessions du croyant par la divinité, rappelant les rites adressés à Cēyōṅ-Murugaṅ par les chasseurs du *kuṛiṅci*. C'est dans ce cadre que l'expérience religieuse "populaire" médiévale a pris sa véritable dimension démocratique, en ce sens que la *Bhakti* en général et le culte de Murugaṅ en particulier, devenaient accessibles à tous, et qu'ils relevaient tous deux d'une affirmation de soi, dans laquelle l'esprit humain trouvait un certain degré d'épanouissement à travers sa relation au dieu (*ibid.* : 92). De fait, quand Murugaṅ était le sujet de la poésie tamoule médiévale – comme dans le fameux *Tiruppukal* d'Aruṅakirinātar du XV^e siècle –, la relation du dévot envers lui était décrite avec un accent mis sur une conception plus personnelle de la dévotion, universelle et démocratique. Ainsi, après son aryanisation, la démocratisation du culte de Murugaṅ apparut dès le XII^e siècle, tant dans les rites que dans la littérature tamouls.

Murugaṅ doit donc une fois encore être compris comme un dieu "charnière" et ambivalent, car situé à la jonction entre l'orthodoxie brahmanique, et la religion "populaire" et dévotionnelle tamoule, qui participaient toutes deux à la définition de son culte. Aussi, si le culte de Murugaṅ au pays tamoul connut une longue période d'inclusion de la tradition sanskrite des Brahmanes dans ses héritages dravidiens, la période suivante s'est caractérisée à l'inverse, dès le XII^e siècle, par l'incorporation de la religiosité populaire tamoule dans sa figure sanskritisée.

La démocratisation et la popularisation du culte de Murugaṅ au cours du Moyen Âge doivent donc beaucoup aux saints et aux poètes du courant dévotionnel du *Śaiva Siddhānta*. Cette nouvelle vague littéraire, héritière de celle développée entre le VII^e et le IX^e siècle, a en effet permis de diffuser les cultes dévotionnels de Śiva et Murugaṅ au pays tamoul, et ce jusqu'à aujourd'hui (Clothey, 1978 : 113). Parmi ces personnages, Aruṅakirinātar¹⁹⁸ reste le plus connu

¹⁹⁷ Cf. chapitre 4.

¹⁹⁸ D'après la légende, Aruṅakirinātar serait né il y a environ cinq siècles à Tiruvannamalai. Il y aurait mené une vie de débauche qui lui aurait valu une très mauvaise réputation et des problèmes de santé. Estimant sa courte vie ruinée, il aurait décidé de se suicider en se jetant du haut de la tour du grand temple de Tiruvannamalai. Mais un saint homme l'aurait rattrapé dans ses bras au pied de la tour. Ce saint aurait été Murugaṅ en personne. Le dieu aurait ensuite retiré toutes les mauvaises envies du cœur d'Aruṅakiri avec sa lance radieuse, puis aurait touché la langue d'Aruṅakirinātar avec le bout de cette même lance, avant de lui dire : *Nī pāṭu !* (« Chante ! »). Mais Aruṅakiri aurait été incapable de chanter. Murugaṅ aurait alors chanté lui-même un premier vers, reconnu aujourd'hui comme l'origine de la poésie d'Aruṅakiri. Dès lors, Aruṅakiri aurait été transformé. Ses traits auraient rajeuni et il n'aurait prononcé par la suite que des hymnes à la gloire de Murugaṅ, dont la fameuse collection du *Tiruppukal* qui, elle, existe encore (Clothey, 1978 :

des dévots de Murugaṅ (*Murugaṅ bhakta*). Il consacra en effet sa vie au culte de Murugaṅ et participa activement à la popularité et à la diffusion du culte dévotionnel de Murugaṅ, notamment à travers la production de la collection d'hymnes du *Tiruppukal*, qui reste une référence textuelle fameuse encore aujourd'hui. Dans ce texte, Murugaṅ est au centre du *Śaiva Siddhānta* et des cultes de temples, et apparaît comme une divinité très populaire qui restera durablement associée à la créativité religieuse et littéraire tamoule (Ryerson, 1988 : 46). La poésie d'Aruṅakirinātar reflète en outre l'implication grandissante de la population dans la vie religieuse¹⁹⁹ durant l'ère de Vijayanagar, marquée par la résurgence de la *Bhakti* et la popularisation de la religion dans différentes couches de la société. Enfin, Aruṅakirinātar présentait le tamoul comme la langue *de* et *pour* Murugaṅ. Cette idée de sacralisation de la langue tamoule par la figure religieuse de Murugaṅ sera ensuite reprise par les chantres de l'identité tamoule entre le XVII^e siècle²⁰⁰ et le XX^e siècle²⁰¹, et alimente encore les représentations des adeptes du culte de Murugaṅ.

Parce que la circulation des saints et des poètes du courant dévotionnel de la *Bhakti* faisait partie intégrante de la religiosité et du fonctionnement territorial du pays tamoul médiéval (cf. *supra*), cette évolution s'est logiquement manifestée dans la géographie du culte du Murugaṅ. La description de la circulation d'Aruṅakirinātar au XV^e siècle (il s'agissait vraisemblablement de grands centres religieux, de temples et de *maṭha*, carte 6) apporte des informations tant sur l'évolution des formes géographiques du culte de Murugaṅ, que sur sa diffusion à cette époque. Elle permet également de se faire une idée de l'ampleur spatiale de la circulation des poètes du courant de la *Bhakti* au Moyen Âge et de l'étendue réelle du *Tamiḷakam*.

La carte 6 montre en premier lieu que la circulation d'Aruṅakirinātar et la diffusion du culte de Murugaṅ ne se limitaient pas à un royaume ou *maṅḍalam* particulier. Elles s'inscrivaient au contraire dans toute la région culturelle et politique tamoule, ce qui confirme l'existence de nombreux échanges religieux entre les différents *maṅḍalam*. On remarque en effet qu'Aruṅakirinātar a globalement visité toutes les sous-régions du *Tamiḷakam*, mises à part les plus septentrionales et les plus éloignées du cœur culturel et démographique de la plaine tamoule (Vēṅgi et Gaṅgavāḍi [ou Kārmaṅḍalam]).

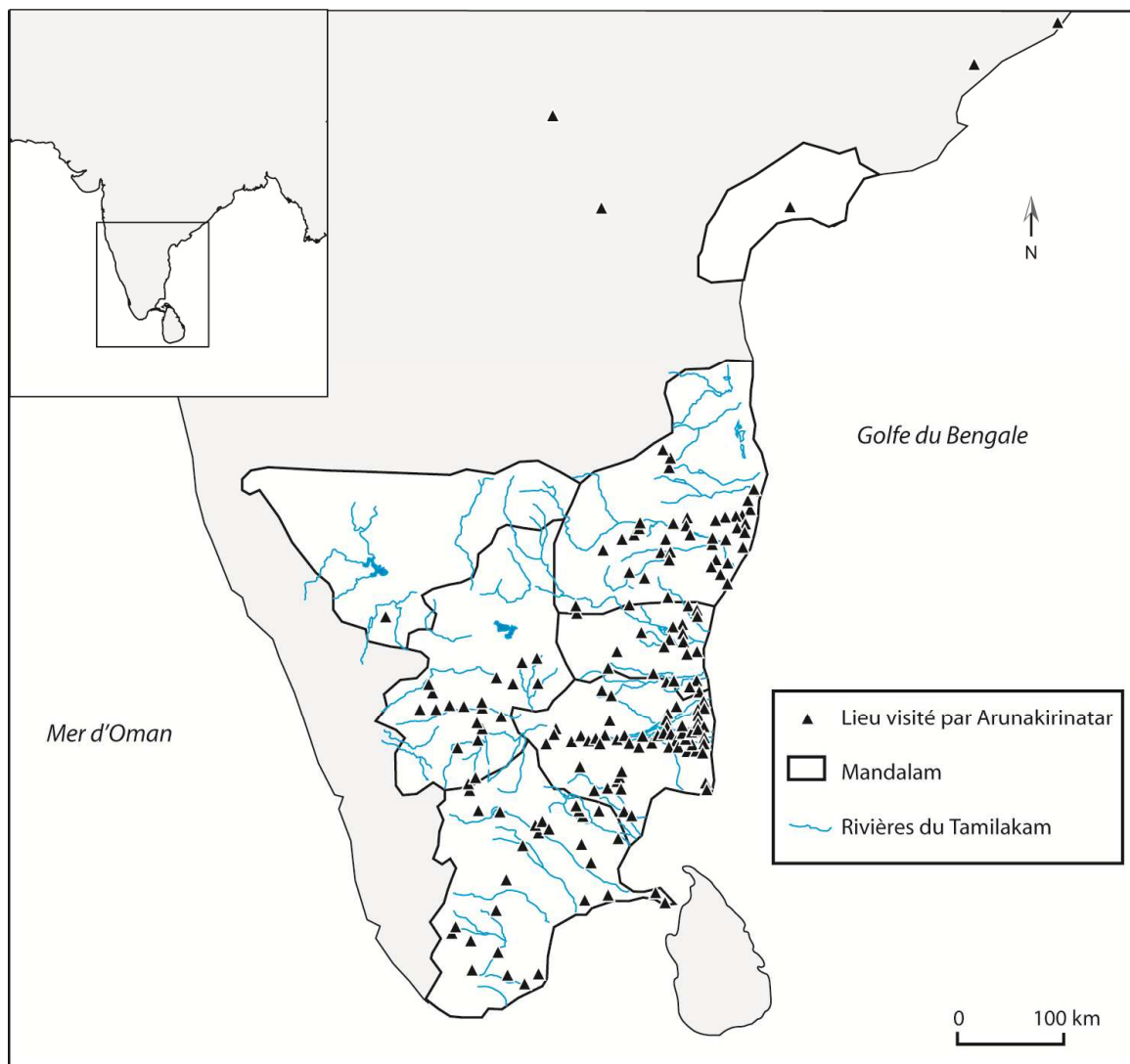
Il semble aussi que la répartition des endroits où s'est rendu Aruṅakirinātar soit assez liée à la géographie du *Tamiḷakam*, dans la mesure où ces lieux sont souvent situés à proximité des rivières. Ce constat renvoie surtout à une correspondance des lieux visités par Aruṅakirinātar avec la géographie humaine de la région, puisque la majorité des cités tamoules ont été bâties en plaine et à proximité des rivières. Ainsi voit-on par exemple apparaître la ville de Madurai dans le Pāṇḍimaṅḍalam, à proximité de laquelle Aruṅakirinātar aurait visité quatre sites, incluant vraisemblablement Tirupparaṅkuṅṅam.

87).

¹⁹⁹ Cet intérêt populaire envers la religion se manifestait par une augmentation des fêtes religieuses, l'agrandissement des temples qui possédaient dès lors des halls de mariage (*kalyāṇa maṅḍapa*) et la participation croissante des laïques aux rituels tant shivaïtes que vishnouïtes.

²⁰⁰ Par Parañcōti Muṅivar et Kumārakurupara.

²⁰¹ Notamment par le poète tamoul Subrahmania Bharati et le politicien Karunanidhi (cf. chapitre 5).

Carte 6 – Les lieux du sud de l'Inde visités par Aruṇakirinātar au XV^e siècle²⁰²

Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Source: Anvananda (1975, cité sur http://murugan.org/temples/arunagirinathar_sites.htm)

On observe également un nombre important de lieux visités par le *bahkta* à proximité de la Palar (dans le Tondaimaṇḍalam), et plus largement dans les plaines de l'est et celle du Koṅgumaṇḍalam. Mais on reconnaît aussi et surtout le delta de la Kavéri dans le Chōḷamaṇḍalam, où se trouve le plus grand nombre de lieux visités par Aruṇakirinātar. Sur les 178 lieux cartographiés, 4 ne font pas partie des *maṇḍalam* tamouls, 59 sont inclus dans le Chōḷamaṇḍalam, 39 au Tondaimaṇḍalam, au 29 Pandimaṇḍalam, 22 au Nāṭuvilnāṭu, 19 au Koṅgumaṇḍalam, 1 dans le Gaṅgavāḍi (ou Kārmaṇḍalam) et 1 dans le Vēṅgi. Ceci semble assez logique quand on sait

²⁰² La carte représente 178 lieux. Certains n'ont pu figurer sur la carte, à commencer par Kasi (Varanasi), le Mont Kailash et Puri qui sont des lieux saints très connus de l'hindouisme panindien, mais qui se situent bien plus au nord du *Tamilakam* (surtout pour les deux premiers). Si j'ai pu indiquer davantage de lieux que ceux présentés sur le site www.murugan.org, il m'a néanmoins été impossible de tous les localiser. Ces lieux manquants sont les suivants : Aachapuram, Arukkonamalai, Devur, Kaichinam, Karivavanagar, Koondalur, Kurangaduthurai, Kurukkai, Mannipaddikkarai, Mayapuri, Nimbupuram, Prumperu, Perumpuliyur, Perungudi, Poomparai, Purambayal, Puvalur, Sivavam, Sinnampedu, Srisailam, Tandailaineeneri, Thachru, Tirubhuvanam, Tirumandurai, Tirumarugal, Tirunageswaram, Tirupunavayil, Tirupariyalur, Tiruperunthurai, Tiruvadavur, Tiruvaduthurai, Tiruveezhimizhalai, Tiruvidaikazhi, Triyambakapuram, Uraiur, Vagai, Vairavivanam, Valikandapuram.

que ce delta fut l'un des principaux foyers de peuplement du sud de l'Inde, mais aussi le centre démographique de l'Empire chola²⁰³ bâti autour de la capitale Thanjavur (Tañcāvūr). Cette surreprésentation du Chōlamanḍalam tient donc aux faits que cette région soit ancienne, fortement peuplée, prospère et très puissante, notamment durant le haut Moyen Âge. Ce cœur de l'Empire pluriséculaire des Cholas était en outre caractérisé à cette époque par une forte concentration de Brahmanes et de *brahmadēya*, dont le poids culturel et la proximité du pouvoir impérial ont doté cette région du plus grand nombre de temples de tout le pays tamoul classique, médiéval et même contemporain²⁰⁴.

La circulation religieuse d'Aruṅakirinātar en l'honneur de Murugaṅ au XV^e siècle correspond donc à la géographie générale du pays tamoul. Il faut enfin souligner que le culte de Murugaṅ ne se limitait pas à cette époque aux seuls temples ayant Murugaṅ comme divinité tutélaire – bien moins nombreux que les lieux visités par Aruṅakirinātar – mais qu'il concernait aussi ceux où Murugaṅ n'avait qu'une chapelle d'assesseur, ce qui était déjà le cas pour la plupart des temples shivaïtes.

2. Palani et le réseau géo-rituel du pays koṅgu : une géographie infrarégionale du culte de Murugaṅ héritée du Moyen Âge

Parallèlement à l'intensification des formes circulatoires du culte de Murugaṅ liées aux déplacements des poètes de la *Bhakti*, un autre type de construction territoriale majeur s'est constitué autour des temples médiévaux (dont ceux de Murugaṅ), à mesure qu'évoluait le fonctionnement territorial du pays tamoul à cette époque (cf. *supra*).

La géographie religieuse du Koṅgumaṅḍalam (ou Koṅgunāṭu) est intéressante dans la mesure où elle illustre parfaitement les évolutions sociales, territoriales et religieuses, qui se sont opérées dans le pays tamoul médiéval et qui ont encore des conséquences sur l'organisation générale de cette sous-région. On y retrouve en effet l'importance socio-rituelle et territoriale des grands centres religieux, l'infrastructure d'un système infrarégional associant différents types de temples, ainsi que les participations de castes paysannes dominantes dans ce système. Cette région montre en outre comment un système de temples de Murugaṅ s'est inscrit dans une construction religieuse du paysage infrarégional d'un *maṅḍalam* / *nāṭu*²⁰⁵. Elle présente aussi l'intérêt d'inclure

²⁰³ L'importance du « pays chola » dans l'histoire indienne transparaît à travers le fait que le *Chōlamanḍalam* est à l'origine du nom actuel de la côte orientale du pays tamoul : la côte du Coromandel.

²⁰⁴ Voir notamment la recension des temples du Tamil Nadu et du territoire de Pondichéry effectuée par le *Census of India* et publiée sur une dizaine d'années sous le titre *Temples of Madras State*. Pour le cas de la région de Thanjavur, voir K. Chockalingam (éd.) 1971-74 "Thanjavur", In *Census of India, Temples of Madras State*. 3 volumes, Vol.9, Part XI-D, n°7, Government of India, Office of the Registrar General, Delhi.

²⁰⁵ Au XXI^e siècle, les *nāṭu* et les *maṅḍalam* continuent d'exister en tant qu'espaces circulatoires et identitaires pour des raisons telles que le pèlerinage et les mariages. Mais il semble que l'ancien terme (tamoul) "*nāṭu*" ait finalement supplanté l'appellation (sanskrite) "*maṅḍalam*" privilégiée à partir de l'ère chola, pour signifier non seulement les localités villageoises, mais aussi le type de sous-régions que désignait le *maṅḍalam*. On évoque par exemple davantage le terme "Koṅgunāṭu" que celui de "Koṅgumaṅḍalam" pour désigner le pays koṅgu aujourd'hui, comme ce fut déjà le cas à l'époque du Sangam où étaient déjà identifiés cinq "pays" tamouls : le Chōlanāṭu (« pays chola »), le Pāñṭiyanāṭu (« pays pandya »), le Cēranāṭu (« pays chéra », de langue malayalam), le Toṅḍaināṭu (« pays tonḍai ») et le Koṅgunāṭu (« pays koṅgu »). Ce remplacement du terme "*maṅḍalam*" par "*nāṭu*" découle vraisemblablement du fait que "*maṅḍalam*" est un terme sanskrit (introduit par les Cholas qui étaient très liés à la culture brahmanique), alors que

le plus important centre de pèlerinage de Murugaṅ depuis des siècles, Palani (district de Dindigul). C'est donc sur l'exemple précis du Koṅgumaṅḍalam que je vais maintenant présenter l'inscription spatiale et la fonction socio-religieuse des temples de Murugaṅ dans le réseau géo-rituel d'une sous-région distincte depuis le Moyen Âge.

a. La géographie religieuse du Koṅgunāṭu : réseaux de temples et cohésion infrarégionale

Le Koṅgumaṅḍalam correspond globalement à la région du Koṅgunāṭu (« pays koṅgu »), chantée dans les hymnes des *Nāyaṅmār* du Moyen Âge et encore relatée aujourd'hui par les bardes (*pulavar*) de cette région (Beck, 1972 : 19). Malgré cette individualisation du Koṅgunāṭu, celui-ci a toujours été sous la tutelle d'un roi chéra, pandya ou chola durant le Moyen Âge, et a résulté d'une fusion avec une partie de l'ancien Cēranāṭu. Ainsi pour Brenda Beck, les limites du Koṅgumaṅḍalam / Koṅgunāṭu auraient été définies par un roi chéra (*ibid.* : 22).

La géographie physique du Koṅgumaṅḍalam / Koṅgunāṭu est mieux définie que celle des autres sous-régions du *Tamiḷakam*. Les bardes s'y réfèrent d'ailleurs depuis des siècles, ce qui permet d'alimenter le sentiment identitaire et la cohésion territoriale des populations du pays koṅgu. Cette géographie se caractérise par la chaînes des Ghâts occidentaux qui ceinture ce pays et qui dessine deux voies de passages principales : la trouée de Palghat (Palakkad) à l'ouest et la vallée de la Kavéri (Kāvēri) à l'est(-sud-est) qui s'ouvre sur la plaine tamoule (carte 7). Le fait que les rois chéras, pandyas et cholas aient eu l'habitude de se livrer bataille dans cette zone (*ibid.*) – exclue de leurs royaumes respectifs mais néanmoins en situation de carrefour (et de limite) entre ces grands royaumes –, témoigne de l'importance stratégique de cette partie de la vallée de la Kavéri. Celle-ci était en outre une voie de passage historique entre le nord (vers Mysore), l'ouest (vers le pays des Chéra progressivement remplacées par diverses dynasties durant le Moyen Âge²⁰⁶), le sud (vers le pays pandya) et l'est (vers le pays chola). Notons enfin que cette région correspond globalement aux districts actuels de Coimbatore, d'Erode et de Namakkal, ainsi qu'à certaines parties des districts de Salem, de Karur et de Dindigul.

Le premier élément sacré du paysage du pays koṅgu est la Kavéri, le fleuve majeur – et à ce titre le plus sacré – du pays tamoul, au moins depuis l'ère du Sangam. La Kavéri est d'ailleurs pensée dans la mythologie tamoule et pan-hindoue comme étant un affluent du saint Gange²⁰⁷,

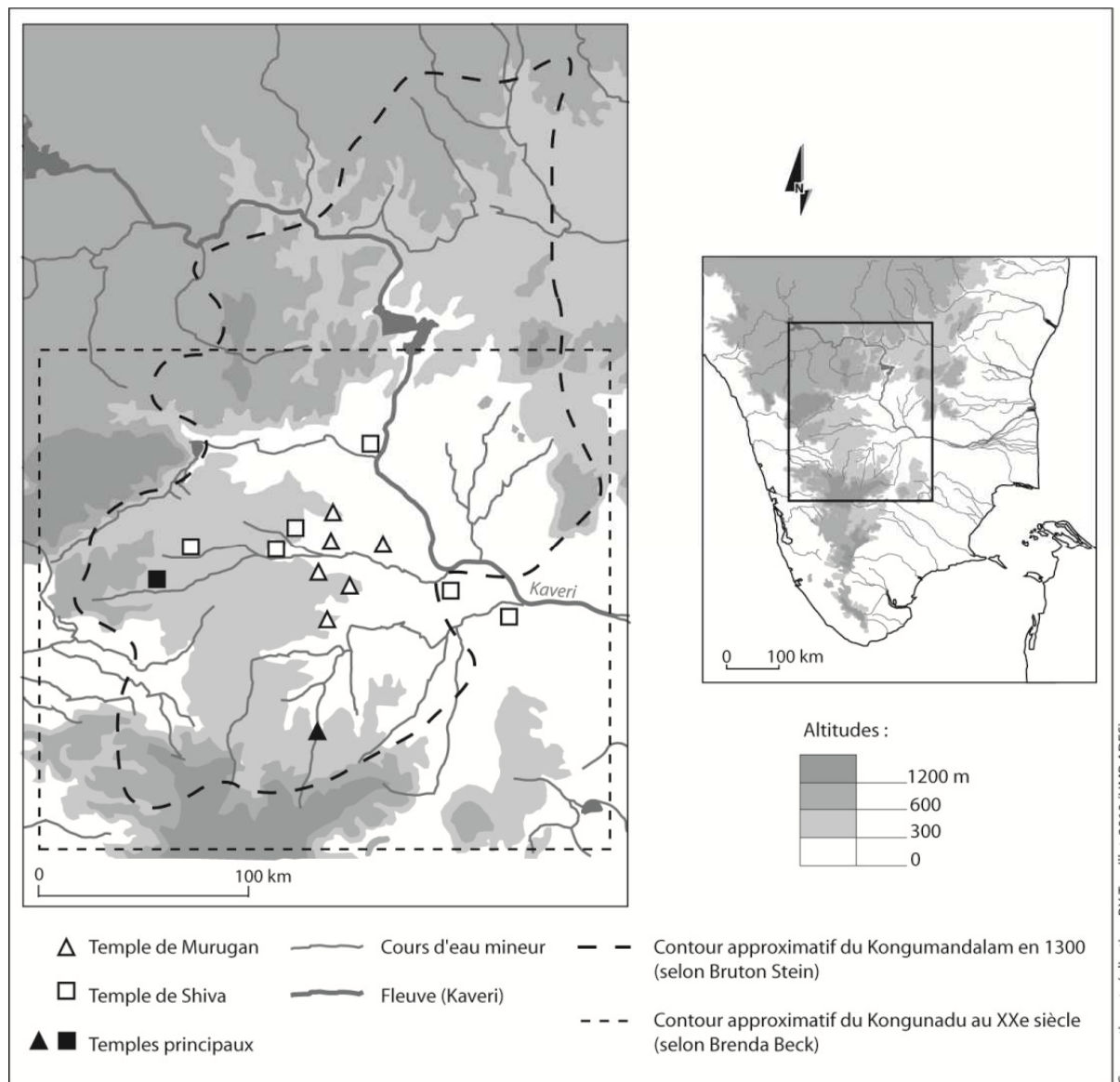
“*nāṭu*” est un terme proprement tamoul. Or, l'attachement à la langue est un fondement majeur de l'identité tamoule farouchement opposée, au moins depuis le XIX^e siècle, à la prépondérance des langues indo-aryennes sur son territoire. L'aboutissement de cet attachement est d'ailleurs clairement affiché à travers l'appellation officielle du pays tamoul contemporain, le Tamil Nadu (« pays tamoul » en langue tamoule), reconnu depuis 1968 comme État fédéré de l'Union indienne.

²⁰⁶ Les Chéras dominèrent la région occidentale de la pointe de l'Inde du Sud entre le II^e et le XI^e siècle avec notamment un renouveau de la dynastie Kulashekara entre 800 et 1102. Entre le XII^e et le XIX^e siècle, l'espace de l'actuel Kérala était dominé par trois autres dynasties royales : les Maharajas de Travancore au sud (ancien Venad / Vēnāṭu), la dynastie de Perumpadappu (famille de Kochi) au centre et celle de Nediyiruppu (Zamorin) à Calicut au nord qui fut cédée aux Britanniques en 1792 pour devenir le district de Malabar (Delage, 2004 : 96-100).

²⁰⁷ La Kāvēri est reconnue comme l'une des sept rivières sacrées de l'hindouisme panindien, avec le Gange (Gaṅgā), la Yamunā, la Sarasvatī, la Godāvārī, la Narmadā, la Krishnā (Kṛṣṇā), mais aussi l'Indus (aujourd'hui au Pakistan).

alors qu'aucun échange hydrique n'existe entre ces deux fleuves. Les légendes, anciennes et actuelles, évoquent des ramifications souterraines qui relieraient ces deux rivières sacrées, mais il n'est pas très pertinent de chercher à prouver le bien fondé de cette géographie mythique par la réalité concrète.

Carte 7 – Les grands temples de Murugaṅ et de Śiva au pays koṅgu



Source : Beck (1972).

Il est plus intéressant, comme l'aurait peut-être fait Jean Brunhes, d'y repérer les signes dans le paysage, et surtout de rappeler que dans le monde hindou, les sites sacrés génériques, tels que les rivières et les montagnes, entretiennent de subtiles relations basées sur les répliques d'un archétype géographique et religieux. Ainsi le Gange représente-t-il le fleuve sacré pan-hindou par excellence (au même titre que l'Himalaya et le Kailash [Kailās]²⁰⁸ constituent ensemble

²⁰⁸ Cette montagne est hautement vénérée (par les hindous et les Tibétains), car l'Indus, le Gange, et le Brahmapoutre y ont leur source, mais également en raison du fait que son sommet neigeux soit considéré comme le *liṅga* de Śiva dans

l'archétype de la sainte montagne hindoue²⁰⁹ en tant que demeures du dieu Śiva), dont chaque cours d'eau peut être considéré comme une réplique²¹⁰ (Trouillet, 2009b), à commencer par la Kavéri pour le contexte tamoul.

Face à l'horizontalité de la Kavéri, sept collines sacrées émergent dans cet ensemble paysagé, possédant chacune un temple de Murugaṅ. Cet archipel de temples collinaires s'inscrit dans la continuité de la tradition protohistorique et classique du Sangam, qui associait Cēyōṅ-Murugaṅ aux sites collinaires du *kuṛiñci* et qui a contribué à ériger Murugaṅ au rang de Seigneur des collines²¹¹. Ces sept temples de Murugaṅ sont d'ailleurs directement associés de par leurs noms à des collines (*malai*) sacrées : Arulmalai, Kalitalamai, Vellimalai, Civanmalai, Vattamalai, Chennimalai et Palanimalai.

Le troisième et dernier grand type de lieux sacrés de cet ensemble concerne « les Sept Temples de Śiva » (*Ēṛu Śivālayaṅkaḷ*), qui longent les principales rivières de cette sous-région tamoule et qui sont souvent situés à proximité de confluences.

Tous ces grands temples de Murugaṅ et de Śiva sont anciens et correspondent chacun à une sous-région composée de plusieurs localités (*nāṭu*) du pays koṅgu²¹² (*ibid.* : 25). Chaque temple de ces sous-régions abrite également depuis le Moyen Âge une forme particulière de Murugaṅ ou de Śiva. La totalité, signifiée par l'association des différentes formes des deux divinités, pourvoit une forte cohésion symbolique et mythique à ces deux ensembles de temples et de territoires. Les deux réseaux de temples confèrent ainsi à la sous-région du pays koṅgu une certaine unité territoriale sacralisée, voire sanctuarisée. Ces deux réseaux sont en outre placés sous l'autorité d'un temple régional principal – celui de Pērūr pour Śiva et celui de Paḷani pour Murugaṅ –, qui sont à la fois les plus importants centres de pèlerinage du pays koṅgu, et les deux principaux lieux d'enseignement et de formation²¹³ des prêtres des temples de la région depuis plusieurs siècles.

Brenda Beck voit dans la géographie religieuse de cette région une forme de triangulation (*ibid.* : 26, figure 3) paysagère de ces trois ensembles religieux, que la typologie des divinités hindoues fournie par Madeleine Biarreau (1995) permet de confirmer et de compléter.

En premier lieu, la Kavéri est, tout comme le Gange (sk. *Gaṅgā Mātā*, la « Mère Gange »), un fleuve divinisé et reconnu comme une déesse notamment en vertu de ses propriétés nourricières et de sa proximité avec les préoccupations « mondaines » des hommes, à commencer par l'agriculture,

le monde hindou.

²⁰⁹ Cf. chapitre 1.

²¹⁰ Lors de mes différents entretiens menés à Palani et au village de Mailam (district de Villupuram), les personnes interrogées m'ont toujours dit que les cours d'eau locaux contenaient la même eau que le Gange. (À Mailam, un petit temple de déesse situé à proximité de l'étang saisonnier du village est appelé « *Gaṅgāiyammaṅ kōyil* », ou « temple de la Mère Gange », cf. chapitre 6).

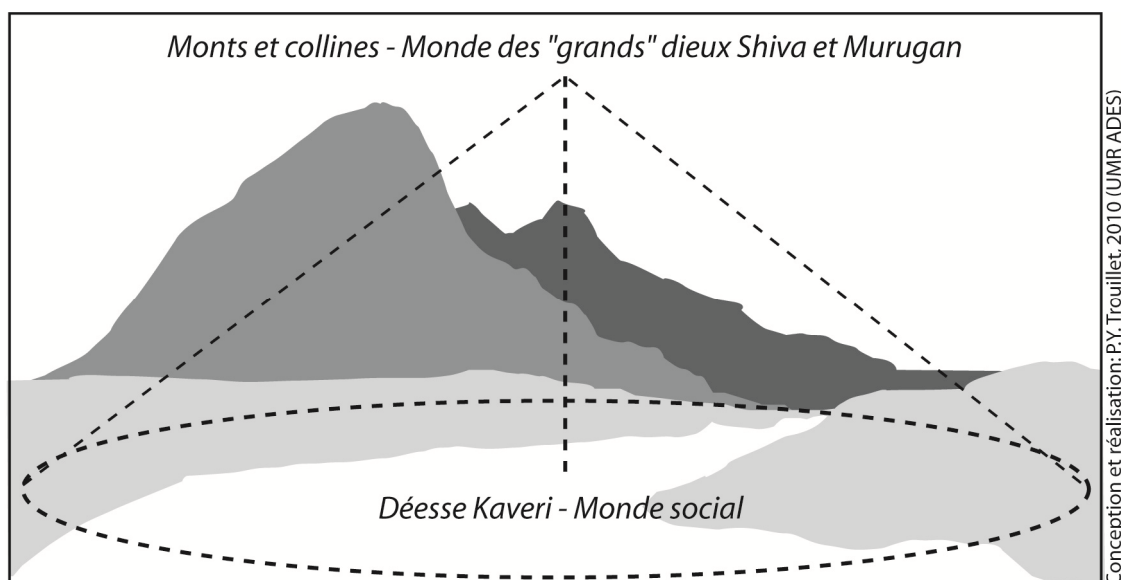
²¹¹ Cf. chapitre précédent.

²¹² Brenda Beck a identifié vingt-quatre *nāṭu* composant le Koṅgunāṭu contemporain (Beck, 1972).

²¹³ L'école *Vēda Sivāgama Paṭācālai* de Palani, fondée dans les années 1930, est encore un centre de formation des prêtres reconnue dans tout le Tamil Nadu, où l'on enseigne le tamoul classique, les *Vēda*, les *Sivāgama*, les *Tevāram* et le *Tiruppukal*. (Entretien avec K. S. Balasubrahmanya Sivacariya, principal de la *Vēda Sivāgama Paṭācālai* de Palani, février 2007). Le temple de Pērūr reste également un important lieu de formation grâce à son grand monastère shivaïte (le *Pērūr Āṭṭam*) et au *Thavathiru Santhalinga Adigal Arts & Science College*. Le monastère de Pērūr forme également des prêtres tamouls de la diaspora, comme j'ai pu le constater à l'Île Maurice (cf. chapitre 9).

que l'on retrouve aussi avec les déesses tutélaires de village²¹⁴. En d'autres termes, en tant que déesse fluviale, la Kavéri est un élément paysager horizontal qui renvoie au niveau mondain et social des hommes et des cultes de déesses. Contrairement à cette horizontalité paysagère et socio-rituelle, les temples des grands dieux masculins que sont Śiva et Murugaṅ, sont à considérer par leur caractère « suprême » (Biardeau, 1995 : 150). Ils correspondent davantage à des *axis mundi* reliant les hommes au monde des grands dieux protecteurs de l'univers. Śiva, demeurant dans l'Himalaya, est l'archétype de ces grands dieux masculins, tout comme Murugaṅ, son héritier. Celui-ci a en effet une figure située à la jonction entre la tradition puranique du Nord, qui le voit comme une manifestation (Skanda) de Śiva, et la tradition tamoule le concevant comme le Seigneur de collines. L'association entre ces deux types de divinités fournit ainsi une autre cohésion symbolique à la sous-région du pays koṅgu, dans la mesure où elle réunit, à travers une combinaison entre microcosme et macrocosme, deux formes religieuses garantes du bon fonctionnement de l'univers socio-cosmique (*dharma*²¹⁵).

Figure 3 – La triangulation de la géographie religieuse du pays koṅgu



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Il est intéressant de constater que Murugaṅ semble avoir supplanté Śiva dans l'association avec les sites collinaires ou montagneux du pays koṅgu. En effet, si tous les temples de Murugaṅ y ont été bâtis sur de tels sites, ceux de Śiva sont en revanche bien plus proches des cours d'eau, et donc du monde social. (Cette observation est d'ailleurs valable à l'échelle de tout le pays tamoul). Ceci tient au fait que Murugaṅ est davantage perçu comme un dieu des collines et des montagnes en pays tamoul en raison de son ancienne inscription dans le *kuṛiñci*, alors que les temples Śiva ne peuvent être restreints à ce seul type de sites, dans la mesure où ils sont beaucoup plus nombreux, notamment dans tous les quartiers de Brahmanes. La représentation phallique de ce grand dieu

²¹⁴ Cf. chapitre 6.

²¹⁵ L'ordre socio-cosmique hindou.

dans tous les temples de Śiva – le fameux (*Śiva-*)*liṅga*²¹⁶ –, correspond en outre à une reproduction symbolique du mont Kailash, suffisante pour exprimer la présence de la figure de la montagne dans tout temple shivaïte. Aussi, si Śiva reste le dieu panindien de l'Himalaya, Murugaṅ est en revanche le véritable seigneur des collines et des montagnes (*malai*) du pays tamoul.

b. Les origines médiévales du pèlerinage à Palani : castes, temples et territoires

Une telle organisation religieuse du territoire koṅgu a certains effets sur le fonctionnement sociologique de ces lieux rituels. Ces effets complexifient encore la nature de l'inclusion des formes géographiques du culte de Murugaṅ dans le fonctionnement religieux et territorial de cette sous-région.

Le précieux travail de Brenda Beck (1972) a montré que les cultes de temple du pays koṅgu varient depuis des siècles en fonction des activités traditionnelles des castes (*jāti*) qui y résident. Elle a en effet démontré que la vie religieuse des castes, dont les activités concernent l'agriculture (connues sous le nom de castes "*iṭaṅkal*", i.e. « de main droite ») était assez différente de celle des castes ("*valaṅkal*", i.e. « de main gauche ») dont les métiers ne concernent pas ces activités agricoles, comme le commerce, la banque, ou l'artisanat. Pour Beck, dans la mesure où les castes de main droite du pays koṅgu sont profondément liées à la terre sur laquelle elles travaillent, celles-ci ont élaboré des groupements de clans et de communautés basés sur la division territoriale des *nāṭu* et des villages composant le pays koṅgu, et dessinant un réseau extensif de temples locaux, où chacun est associé à un clan ou à un lignage exclusif. Contrastant avec cette logique, les castes de main gauche, dont les activités les conduisent à se déplacer davantage que les castes de main droite et à avoir plus d'interactions avec des membres de castes issus d'autres localités, n'ont pas de divisions claniques fondées sur une telle logique territoriale et leurs groupements de lignages dépendent moins des localités. Ces différents modes de fonctionnement et de champ d'action (spatiale) entre ces castes ont donc des effets non seulement sur la vie sociale et économique, mais aussi sur leurs cultes.

Les divinités auxquelles ces deux types de caste rendent hommage reflètent ces différences. Les castes de main droite prêtent plus volontiers allégeance aux divinités ancrées dans un territoire et qui protègent une zone bien définie, et/ou à celles qui protègent un groupement clanique ou communautaire particulier. Inversement, les castes de main gauche s'associent davantage à des divinités plus générales, qui ne sont pas spécialement liées à un territoire ou un groupe social particuliers, à commencer par celles siégeant dans les grands centres religieux (*ibid.* : 14). Contrairement aux membres des castes de main droite, ceux des castes de main

²¹⁶ Terme sanskrit signifiant « signe ». Pierre érigée de forme phallique. Le *liṅga* représente dans l'hindouisme le seul signe que l'on puisse percevoir de l'être non manifesté de Śiva, étant, de par l'ascèse et la pureté qui le caractérisent, « sans sexe, sans couleur, sans goût, sans odeur, hors d'atteinte des mots et du toucher, sans qualités, immuable, immobile ». (*Liṅga Purāna*, 1, 3, 2-3, cité dans Daniélou, 1994). De plus, « le phallus est l'emblème, le signe de la personne de Shiva dont il est l'image ». (*Śiva Purāna*, 1, 16, 106-107, cité dans Daniélou, 1994).

gauche du pays koṅgu adressent en effet la plupart de leurs cultes aux temples de pèlerinage et autres grands centres sacrés pratiqués par toutes les castes, et vouent bien plus rarement des cultes de groupe à des divinités tutélaires de localités²¹⁷. Par conséquent, les pratiques religieuses de ces deux types de castes s'inscrivent dans des logiques territoriales différentes, dans lesquelles les temples jouent un rôle social, rituel et géographique loin d'être négligeable.

Dans la mesure où le réseau religieux des sept temples de Murugaṅ du pays koṅgu reflète l'organisation territoriale de ce pays, on devine aisément que le grand temple de Paḷani et son pèlerinage existant depuis le début du XVII^e siècle, puissent s'intégrer dans cette logique religieuse et territoriale, liée à la fois aux pratiques des castes et au fonctionnement politico-territorial plus général de l'époque médiévale.

Contrairement à l'inscription territoriale des castes de main droite dans l'espace retreint du pays koṅgu, le patronage des grands temples du sud de l'Inde médiévale permettait aux castes commerçantes de s'associer aux réseaux économiques et politiques de ces grands temples (Talbot, 2001) et de développer, de par leurs réseaux circulatoires extensifs, des réseaux d'alliance s'étendant sur un espace bien plus vaste que ceux des castes d'agriculteurs. Ce n'est qu'à la lumière d'une telle logique que l'on peut comprendre l'origine du pèlerinage à Palani en l'honneur de Murugaṅ, qui reste le plus important lieu de pèlerinage du Tamil Nadu²¹⁸. C'est en effet grâce au commerce dans le pays koṅgu et aux activités économiques et religieuses d'une caste commerçante du Cheṭṭināṭu (le « pays des Cheṭṭiar » inclus dans le Pāndimaṅḍalam / Pāṅṭiyanāṭu), que l'on doit l'inauguration du pèlerinage à Palani.

Celui-ci fut en effet instauré au début du XVII^e siècle par un commerçant de la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattār), nommé Kumārappaṅ, qui se rendait à Palani pour y vendre du sel. Lors de ses séjours, Kumārappaṅ résidait chez un prêtre du temple (de caste Desigar)²¹⁹. Kumārappaṅ majorait le prix de son sel pour en dégager un bénéfice destiné à payer une dîme au temple de Murugaṅ et à réaliser diverses offrandes à la divinité. Le prêtre desigar utilisait la dîme perçue pour préparer la nourriture rituelle qui était offerte à la divinité, et que Murugaṅ rendait en retour sous une forme bénie (*prasāda* ou *pracātam*) d'abord au prêtre, puis à Kumārappaṅ, à son équipe, et enfin aux mendiants (Rudner, 1994). Les principaux types de protagonistes (divinité, prêtre, notable, mendiants) et les grandes bases rituelles (transactions rituelles, offrande de nourriture²²⁰, hiérarchie socio-rituelle signifiée par les rétributions) du pèlerinage à Palani étaient ainsi déjà définis.

Le commerce des Nakarattār et le pèlerinage naissant vers Palani ont rapidement gagné en intensité et en popularité, si bien que la nouvelle parvint jusqu'au chef local de Palani (le Nayak

²¹⁷ Beck (1972 : 13-14,61-62, 74, 99, 106).

²¹⁸ Cf. chapitres 4 et 7.

²¹⁹ D'après mon enquête personnelle réalisée à Palani en février 2007 auprès du descendant de Kumārappaṅ (14^e génération) et des pèlerins de la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar.

²²⁰ Aujourd'hui encore, une des principales activités socio-rituelles des Nakarattār et des pèlerins dans leur ensemble, concerne le « don de nourriture » (*anandhanam*) au groupe pèlerin et aux nécessiteux. L'*anandhanam* est aussi devenu une activité sociale très courante dans les temples importants du pays tamouls gérés par le gouvernement du Tamil Nadu.

de Viajyagiri), au roi pandya de Madurai²²¹ et à Isaniya Sivacariya²²², qui était le gourou du roi et des Nakarattār (*ibid.* : 137). Ce chef spirituel proposa à Kumārappaṅ de structurer rituellement le pèlerinage à Palani, en l'associant à la tutelle du roi pandya et en l'intégrant dans le calendrier religieux à travers la célébration annuelle de Murugaṅ lors du mois de *tai* (janvier-février)²²³. Le pèlerinage devint ainsi un évènement rituel collectif (*tiruvilā*) régional, rassemblant tous les personnalités qui incarnaient alors les formes de pouvoir liées de près ou de loin à la ville-temple de Palani. Étaient ainsi réunis non seulement la divinité, les prêtres et les commerçants, mais aussi les chefs locaux, le roi et le chef spirituel. Pour David Rudner, « en participant à ce festival annuel, chacun de ces notables reconnaissait et sacralisait l'identité sociale de tous les autres » (*ibid.*). Notons également que le fait que Kumārappaṅ s'occupait de toute l'organisation du pèlerinage et du commerce de sel pour les Nakarattār (préparation, transport, nourriture, objets rituels, collecte et gestion des donations des pèlerins) participait non seulement au développement du pèlerinage, mais aussi à le reconnaître comme le chef religieux des Nakarattār (c'est encore le cas de ses descendants sur le plan rituel), en raison des fonctions multiples qu'il remplissait et du prestige que les transactions socio-rituelles lui conféraient²²⁴.

Il faut préciser que le cas des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar montre certaines variations par rapport au modèle culturel des castes de main droite et de main gauche fourni par Brenda Beck. En effet, contrairement aux grandes castes commerçantes (dites de "main gauche") du pays koṅgu, l'organisation socio-religieuse des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar se base en partie sur des temples de localités et/ou claniques (*ibid.* : 189-212), qui n'ont pas empêché les membres de cette caste des'investir dans le patronage de grands temples extérieurs à leur "pays" d'origine, le Cheṭṭināṭu. Kumārappaṅ bâtit d'ailleurs dans sa localité d'origine (Nerkuppai²²⁵) un temple spécialement destiné à la préparation du pèlerinage à Palani et administré par sa lignée²²⁶. Il a également instauré de son vivant un itinéraire (cf. chapitre 4) entre Nerkuppai et Palani (sur près de 260 km) jalonné de temples locaux reflétant et maintenant des alliances infrarégionales, et encore parcouru aujourd'hui chaque année lors du grand pèlerinage pieds nus (*pāṭayātrā*). Réciproquement, les cinq principales castes (*añcuṅjāti*) de "main droite" du pays koṅgu, menées par la caste dominante des Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar (« seigneurs de la terre du koṅgu »), ont diversifié leurs pratiques religieuses ancrées dans de petits territoires en participant également, au début du XX^e siècle, au pèlerinage à Palani, mais durant la saison chaude (au mois de *paṅkuṅi*, mars-avril)²²⁷. Cette participation des Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar au pèlerinage avait pour but de renforcer le prestige et leur dominance qui s'affaiblissait jusqu'alors dans la région (Moreno et Marriott, 1989 : 156).

²²¹ Tirumalai Nayak (1623-1659).

²²² Chef d'une secte shivaïte de l'ouest du Cheṭṭināṭu.

²²³ Cette fête annuelle (*Tai Pūcam*) reste l'une des plus importantes du temple de Palani, avec celle de *Paṅkuṅi Uttiram*.

²²⁴ Pour plus de détails sur les relations entre les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et le pèlerinage à Palani au XVII^e siècle, voir Rudner (1994 : 135-138).

²²⁵ Situé dans l'actuel district de Sivaganga.

²²⁶ Enquête personnelle réalisée à Palani en février 2007 auprès du descendant de Kumārappaṅ (14^e génération, cf. entretien en annexes) et autres pèlerins de la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar.

²²⁷ Cf. chapitre 4.

Cette présentation des formes géographiques du culte de Murugaṅ dans le pays koṅgu médiéval, permet de dégager plusieurs conclusions sur l'organisation territoriale du pays tamoul et sur la place qui revient à ce dieu dans cette organisation.

Retenons en premier lieu que les évolutions du fonctionnement territorial interne du pays tamoul, qui se sont opérées au cours du Moyen Âge sous l'impulsion des circulations religieuses et commerciales, influencées et structurées par le gain d'importance sociale des cultes de temples, ont eu des effets significatifs sur les fonctions et les réseaux des temples médiévaux. Les temples de Murugaṅ s'inscrivent en effet depuis cette époque, dans des constructions territoriales multi-scalaires qui se fondent sur une hiérarchie socio-religieuse des temples. Les exemples de Paḷani et des autres temples de Murugaṅ montrent que l'organisation socio-religieuse du pays koṅgu se base :

- i. d'une part sur une multitude de temples de (divinités de) localités principalement patronnés par des castes (de "main droite") paysannes ;
- ii. puis sur des réseaux infrarégionaux (ou supralocaux) de temples de Śiva et de Murugaṅ conférant une cohésion religieuse, symbolique et identitaire au *maṅḍalam* / *nāṭu* du pays koṅgu ;
- iii. et enfin sur des grands centres religieux auxquels se sont associées des castes commerçantes de main gauche. Ces affiliations transcendent les limites du *maṅḍalam* / *nāṭu* du pays koṅgu, au point de faire intervenir autour du pèlerinage à Paḷani, un ensemble d'acteurs (commerçants, prêtres, gourous, nayaks, roi) reflétant l'organisation politico-territoriale du pays tamoul médiéval. Ceci prolonge et complexifie ce que le pèlerinage à Tirupparaṅkuṅgam avait introduit à l'époque classique.

Il est en outre possible d'affirmer, à travers l'exemple du temple de Murugaṅ à Paḷani, que le temple tamoul médiéval agissait comme un agent principal de la cohésion interne de groupes (ex : les Nāṭtukkōṭṭai Cheṭṭiar), et qu'il possédait de manière effective déjà deux aspects majeurs du temple sud-indien identifiés par Arjun Appadurai (1981)²²⁸ pour les périodes coloniale et contemporaine, à savoir celui de lieu de rétribution hiérarchique des honneurs et celui d'espace symbolique réflexif méta-social. Le grand temple tamoul médiéval de Paḷani présentait enfin une autre propriété socio-territoriale majeure, celle d'être un agent « intégrateur » (Rudner, 1994 : 138) réunissant localement différentes formes de pouvoir (du chef local au roi, en passant par les chefs religieux et les forces vives de l'économie régionale) du pays tamoul. Aussi, en vertu de sa capacité à rassembler et à consacrer les principaux types d'acteurs sociaux, politiques et rituels du pays tamoul médiéval, le temple de Paḷani correspondait déjà en tout point au « lieu de condensation sociale et territoriale » défini par Bernard Debardieux (1995 : 101).

²²⁸ Cf. chapitre 1.

III. Approche quantitative de la géographie des temples de Murugaṅ depuis le XIV^e siècle

Grâce à la meilleure durabilité des temples de pierre, le *Census of India* a pu constituer une base de données portant sur le nombre, le type, la localisation et la date de construction de tous les temples du pays tamoul. Cette recension fut publiée entre les années 1960 et 1970 sous le titre *Temples of Madras State*, et concerne les temples du Tamil Nadu et du territoire de Pondichéry. Elle permet aujourd'hui d'évaluer la trajectoire quantitative et géographique des temples Murugaṅ en pays tamoul entre la période médiévale et les années 1960-70. Il faut préciser, avec l'historien Burton Stein (1984), que cette recension est néanmoins incomplète et non systématique. Elle ne mentionne pas la datation des temples du district de Thanjavur, où se trouvait pourtant le plus grand nombre de temples en 1961, alors que tous les autres ont fait l'objet d'une recension similaire et quasi exhaustive de leurs temples²²⁹. De plus, cette étude ne concerne que les temples qui existaient encore dans les années 1960 et ne tient donc pas compte de ceux ayant pu disparaître entre temps.

1. Évolution de l'audience relative des temples de Murugaṅ depuis le XIV^e siècle

Les données fournies par la recension du *Census of India* se fondent sur un classement des divinités tutélaires²³⁰ de temples tamouls à la fois logique et pratique. Ce classement distingue les temples qui sont sous la tutelle de :

- « Shiva » (Śiva),
- « Vishnu » (Viṣṇu),
- « Murugaṅ » (Murugaṅ, ou encore « Subrahmaṅya »),
- « Ganesha » (Gaṇēśa, ou encore « Vināyagar »),
- les « Déesses » (Ammaṅ) de villages ou de quartiers,
- et les « Autres divinités », qui sont essentiellement des divinités masculines "populaires"²³¹ de villages, telles qu'Aiyaṅār, Maturai-Vīraṅ ou Muṅiśvara.

²²⁹ Peut-être faut-il y voir l'effet du changement de la ligne éditoriale, puisque la publication de ce volume est à la fois moins complète et plus tardive que les six autres et qu'elle fut coordonnée par un autre éditeur scientifique.

²³⁰ La recension se base sur des données recueillies entre les années 1950 et 1970 ; elles ne peuvent donc pas informer sur les probables changements de divinités tutélaires qu'ont pu connaître certains temples au cours de l'Histoire, comme ce fut notamment le cas pour le temple de Tirupparaṅkuṅgam qui fut sous la tutelle de Śiva et de Viṣṇu au VIII^e siècle, mais qui est désormais consacré à Murugaṅ (cf. *supra*).

²³¹ Les divinités dites "populaires" sont distinguées des grandes divinités d'héritages puranique et brahmanique de la "Grande Tradition" (Singer, 1972) telles que Śiva, Viṣṇu, et Subrahmaṅya. Le cas particulier du culte de Murugaṅ est à ce titre intéressant puisqu'il est à la jonction entre l'hindouisme « populaire », notamment sous son appellation tamoule "Murugaṅ", et l'hindouisme de la "Grande Tradition", lorsqu'il est nommé « Subrahmaṅya » ou par d'autres noms sanskrits, tels que "Skanda" (cf. chapitre 2). Si les grandes divinités féminines (comme Pārvaṭī, Lakṣmī et Sarasvatī), considérées comme les parèdres des grands dieux puraniques (respectivement Śiva, Viṣṇu et Brāhma qui forment ensemble la Trimūrti) font partie du panthéon de la "Grande Tradition", les déesses (Ammaṅ) tutélaires de localités s'inscrivent quant à elles dans la tradition dite "populaire". Pour plus de détails sur ces questions, se référer, entre autres, aux ouvrages de Madeleine Biardeau (1995), de Marie-Louise Reiniche (1979), de Milton Singer (1972) et à l'article de Louis Dumont (1953). Voir également le chapitre 8 de cette thèse.

Comme le précise Burton Stein :

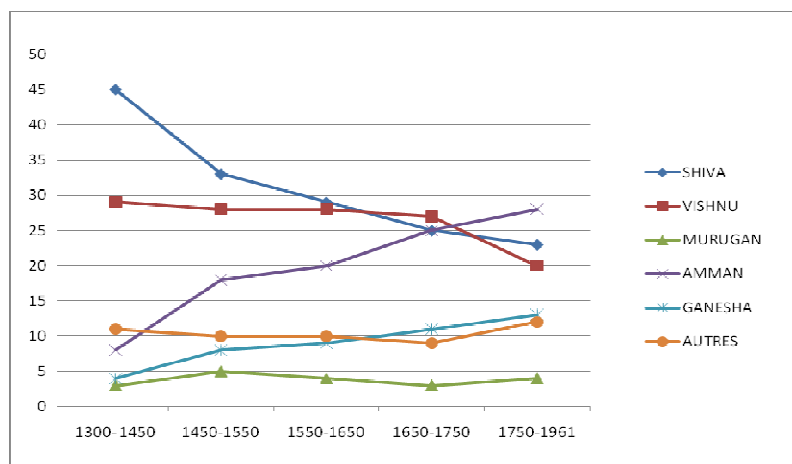
« Ces six divinités peuvent être regroupées en trois types : Śiva et Viṣṇu sont des divinités universelles du plus grand ordre de l'hindouisme panindien ; Murugaṅ et Gaṇeśa peuvent être considérés comme des divinités universelles secondaires de l'hindouisme médiéval ; alors qu'Ammaṅ et les "autres divinités" sont essentiellement des divinités locales, des dieux tutélaires » (*ibid.* : 131).

Le graphique 1 représente l'évolution de la proportion des temples construits entre 1300 et 1961 dans le Tondaimaṅḍalam, le Pandimaṅḍalam, le Nāṭuvilnāṭu et le Koṅgumaṅḍalam, en fonction de leur divinité tutélaire. Les graphiques 2 et 3 indiquent l'évolution du nombre de ces constructions entre 1300 et 1750 pour la première, et jusqu'à 1961 pour la seconde.

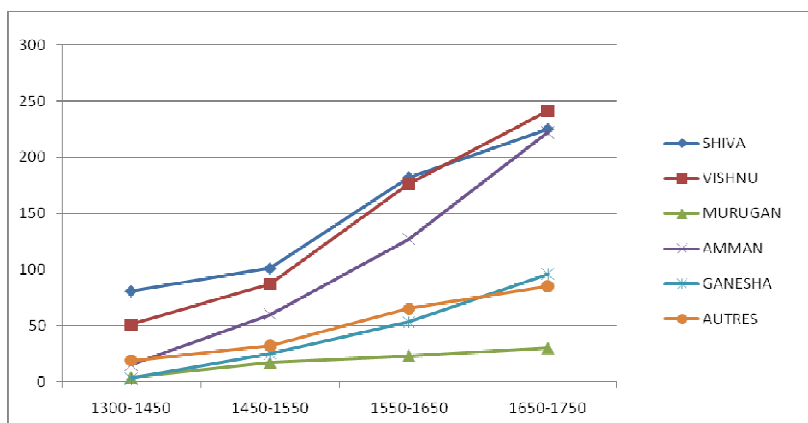
On remarque sur le graphique 1, que si le culte de Murugaṅ avait une place privilégiée dans la société tamoule de l'ère du Sangam, la proportion des temples construits pour ce dieu (en tant que divinité tutélaire) est très faible par rapport à ceux érigés en l'honneur des autres divinités, et ce de manière durable. Entre le XIV^e et le XX^e siècle, la part des temples dédiés Murugaṅ a constamment varié entre 3% et 5%. La faiblesse de cette proportion n'est pas surprenante, puisque le culte de Murugaṅ fut intégré au shivaïsme à partir du VII^e siècle. Les temples de Subrahmaṅya-Murugaṅ étaient le plus souvent sous la tutelle de Śiva où Subrahmaṅya-Murugaṅ n'avaient généralement qu'une chapelle d'assesseur (cf. *supra*). Ces données précisent que cette dynamique impulsée aux environs du VII^e siècle est restée significative et stable sur les sept siècles considérés, malgré la démocratisation du culte de Murugaṅ au Moyen-Âge. Cette stabilité se retrouve pour les temples des "autres divinités" (dont la part oscille entre 9% et 12%), alors que les temples des quatre divinités principales présentent des évolutions bien plus marquées.

La principale progression concerne la part des temples bâtis pour les déesses (Ammaṅ, sous ses multiples formes), qui progresse de 8% à 28% sur la période, tandis que celle des temples de Śiva chute de 45% à 23% (les deux courbes se recoupant au XVIII^e siècle autour de la modalité 25%). L'évolution de la proportion des temples de Viṣṇu présente une tendance comparable à celle des temples de Śiva, passant de 29% à 20% entre 1300 et 1961. Elle est néanmoins bien moins prononcée, ce qui signifie que le culte des temples vishnouïstes a mieux résisté à la progression des temples de déesse, plus particulièrement jusqu'en 1750. Les temples de Gaṇeśa (Vināyagar) voient leur proportion plus que tripler sur la période, passant de 4% à 13%. On peut donc affirmer que le déclin relatif des temples de Śiva profite essentiellement à ceux des déesses et dans une moindre mesure à ceux de Gaṇeśa. Les temples de Murugaṅ et des "autres divinités" ne participent que peu à cette dynamique.

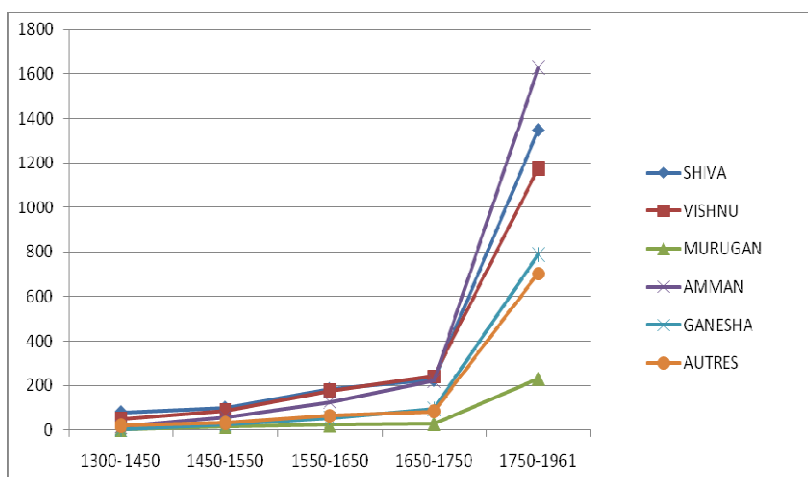
Graphique 1 – La part des constructions de temples par divinité entre 1300 et 1961 au pays tamoul (pourcentages)



Graphique 2 – Les constructions de temples par divinité entre 1300 et 1750 au pays tamoul (valeurs absolues)



Graphique 3 – Les constructions de temples par divinité entre 1300 et 1961 au pays tamoul (valeurs absolues)



Sources des trois graphiques : Census of India, *Temples of Madras State* (1961-1974) et Stein (1984)²³².

²³²Burton Stein a déjà produit un graphique proche de ceux-ci (Stein, 1984). J'ai pour ma part considéré ces évolutions jusqu'au XX^e siècle, alors que l'analyse de Stein s'arrête à 1750.

Les évolutions contraires entre les proportions des temples de Śiva et celles des temples de déesse s'expliquent notamment par la multiplication, à partir du Moyen Âge, des affiliations de plusieurs temples de déesses tutélaires de clans et/ou de localités – qui étaient souvent sous le patronage de groupes de castes de main droite (cf. *supra*) – à un même temple principal de Śiva, à travers un système de temples pyramidal (comme indiqué à propos du pays koṅgu). La période médiévale fut aussi marquée par l'essor de l'hindouisme "populaire" incluant en premier lieu les cultes de déesses. Les constructions de temples de déesse sont donc logiquement devenues plus fréquentes que celles des temples de Śiva malgré leur grand nombre (graphique 2).

La part des temples de Murugaṅ présentait des valeurs assez similaires à celle des temples de Gaṇēśa (respectivement 3% et 4%) au XIV^e siècle, témoignant du fait que les deux fils de Śiva sont considérés depuis la fin de l'Âge classique comme des divinités universelles secondaires comparables, notamment en termes d'audience. Tous deux sont éclipsés par les grands dieux universels puraniques et panindiens que sont Śiva et Viṣṇu. Mais bien que le culte de Gaṇēśa soit apparu bien plus tardivement que celui de Murugaṅ au pays tamoul²³³, la part des temples du premier triple entre le XIV^e et le XX^e siècle selon une dynamique comparable à celle des temples de déesse, alors que la proportion des temples de Murugaṅ reste faible sur cette période. Cette différence de trajectoire entre les temples de ces deux divinités peut s'expliquer par le degré de dépendance de ces deux types de temples envers les rites brahmaniques, ainsi que par les pratiques et les représentations religieuses populaires. Malgré la démocratisation du culte de Murugaṅ durant le Moyen Âge, celui-ci semble en effet "pâtir" durablement de l'aryanisation dont il fit l'objet au cours de l'Âge classique. Le fait que Murugaṅ ait été intégré dans le rang des grandes divinités puraniques a probablement limité la multiplication de ses temples, car leur prêtrise était réservée aux Brahmanes promouvant plutôt le culte Śiva. La proportion des Brahmanes officiant dans les temples tamouls du XX^e siècle fournit un bon indicateur des restrictions sociologiques imposées par les considérations de caste sur la prêtrise dans les temples selon leur divinité tutélaire (tableau 2).

Tableau 2 – Part des Brahmanes parmi les officiants des temples de l'État de Madras en fonction de leur divinité tutélaire en 1961

Divinités tutélaires des temples	Part des officiants brahmanes
Śiva	87%
Viṣṇu	86%
Murugaṅ	77%
Gaṇēśa	55%
"Autres divinités"	39%
Déesses	20%

Source: *Census of India, Temples of Madras State, 1965-74*
(Données manquantes pour le district de Thanjavur).

²³³ Sa figure religieuse est d'origine sanskrite et n'a aucune relation avec le complexe socio-spatial des *tiṅai* contrairement à Murugaṅ.

En 1961, les officiants des temples de Śiva et de Viṣṇu étaient très majoritairement brahmanes, ayant respectivement 87% et 86% de Brahmanes comme officiants, contrairement aux temples de déesse et des "autres divinités" pour lesquelles ces taux sont respectivement de 20% et de 39%. Ceci confirme la relation entre le type d'officiant, de divinité et d'hindouisme ("populaire" ou de la "Grande Tradition"²³⁴). Entre ces deux catégories de divinités, les temples de Murugaṅ et Gaṅeśa présentent des valeurs intermédiaires (respectivement 77% et 55%). Ces 20% de différence induisent un profil brahmanique des officiants plus prononcé pour les temples de Murugaṅ que pour ceux de Gaṅeśa, montrant que l'héritage sanskrit de Murugaṅ-Subrahmaṅya est resté significatif de ce point de vue, au moins jusqu'au début des années 1960. Les temples de Murugaṅ sont donc vraisemblablement plus rares que ceux de Gaṅeśa, parce que le culte de Murugaṅ est plus contraignant et restrictif quant à la caste des prêtres devant et pouvant officier dans ses temples. Au vu des différences d'évolution durable entre les temples de Gaṅeśa et ceux de Murugaṅ, on peut prendre pour hypothèse que ces caractéristiques remontent à l'époque médiévale.

La dépendance du culte de Murugaṅ envers les rites brahmaniques se retrouve également dans la construction des temples, car elle nécessite des rituels préalables devant être effectués par des officiants brahmanes²³⁵. Ces rites savants et orthodoxes sont aussi obligatoires pour la fondation des temples de Śiva ou de Viṣṇu, mais pas pour ceux dédiés à Gaṅeśa ou aux déesses, ce qui explique la faiblesse relative des temples de Murugaṅ. Gaṅeśa est en outre reconnu à la fois comme le dieu qui "enlève les obstacles", celui par qui "tout commence", et à qui l'on doit adresser ses premières prières²³⁶. En somme, les temples de Gaṅeśa-Vināyagar sont plus nombreux que ceux de Murugaṅ, parce qu'ils sont considérés comme primordiaux et moins contraignants à bâtir et à officier. Une dernière observation importante apparaît sur le graphique 3, où l'on voit que les constructions de temples ont connu une nette progression en valeur absolue entre le XVIII^e et le XX^e siècle, ce qui témoigne de la durabilité et de l'accentuation de l'importance des cultes de temples dans la société tamoule.

²³⁴ Singer (1972).

²³⁵ Entretiens formels (auprès du personnel de l'*Hindu Religious & Charitable Endowments Department* de Chennai) et informels (personnes rencontrées dans divers temples) menés de janvier 2006 à juin 2007.

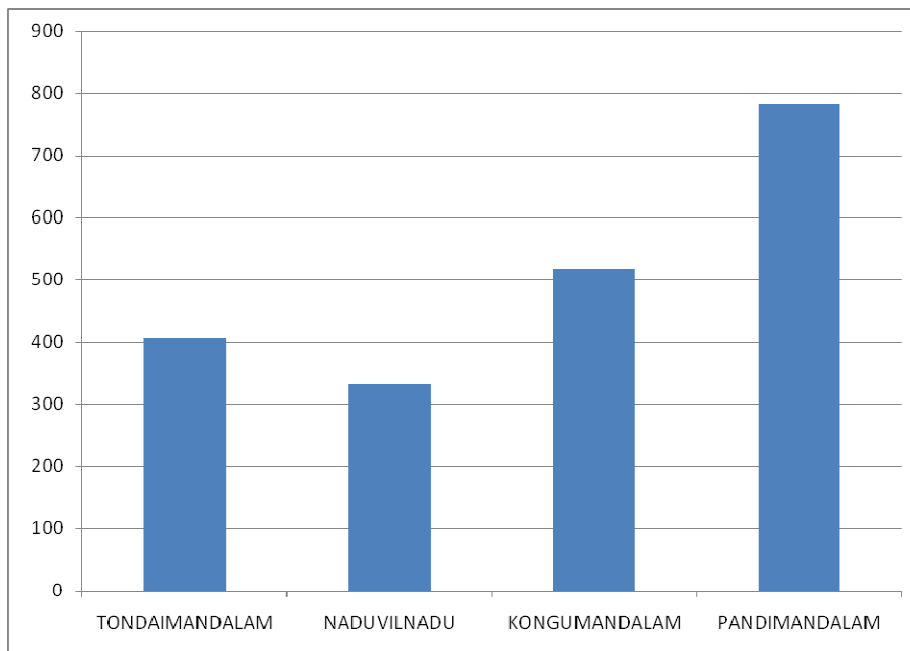
²³⁶ Selon de l'adage "*Piḷḷaiyār sulī*". Ces considérations me furent explicitées par un prêtre du temple de Kandasamy à Chennai (20 mai 2007). Notons également que les premiers temples hindous bâtis en contexte diasporique sont souvent des temples dédiés à Gaṅeśa (comme en témoignent le cas new-yorkais et le cas parisien, respectivement évoqués dans les chapitres 7 et 8), non seulement en vertu de cet adage, mais aussi de sa popularité pan-hindoue qui transcende généralement les clivages régionaux, ethniques et linguistiques.

2. Répartition historique des temples de Murugan au pays tamoul

Comment sont répartis les temples de Murugan dans le pays tamoul et quelles sont les dynamiques historiques de cette répartition ?

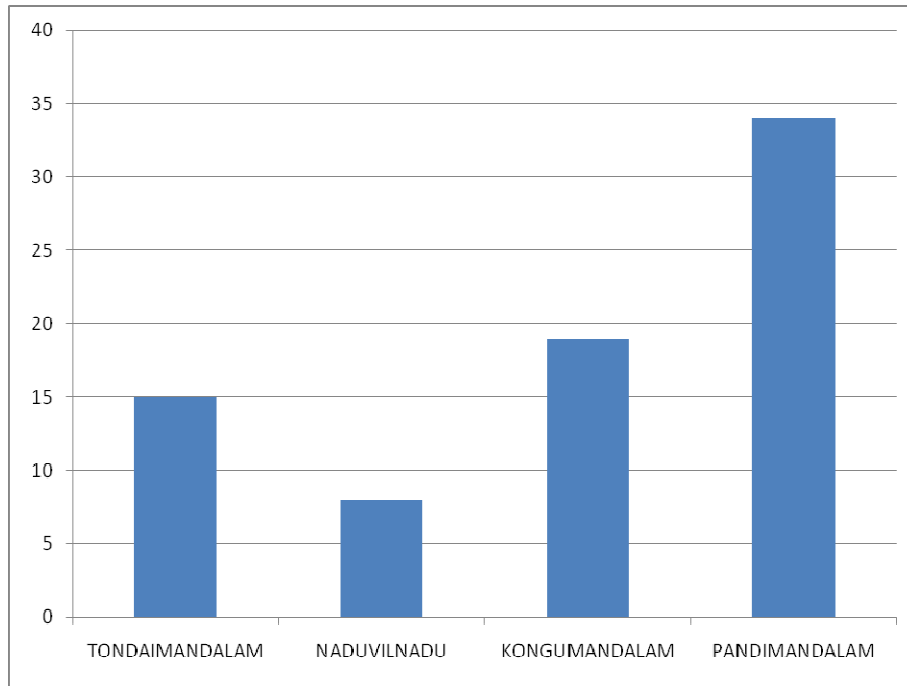
Il est possible de produire des cartes et des graphiques sur la répartition des temples tamouls depuis le début du XIV^e siècle (carte 8, graphiques 4 et 5), mais ils sont fortement lacunaires au vu de l'absence de données relatives au pays chola. Il a en effet été précisé plus haut que la base de données fournie par les publications *Temples of Madras State* a le lourd défaut de ne pas comporter de données historiques précises pour le district de Thanjavur, alors qu'il correspond au cœur du Chōlamanḍalam et que ce district possédait en 1961 le plus grand nombre de temples du pays tamoul (Chockalingam, 1971).

Graphique 4 – Nombre de temples bâtis entre 1300 et 1750 dans les quatre maṇḍalam du pays tamoul



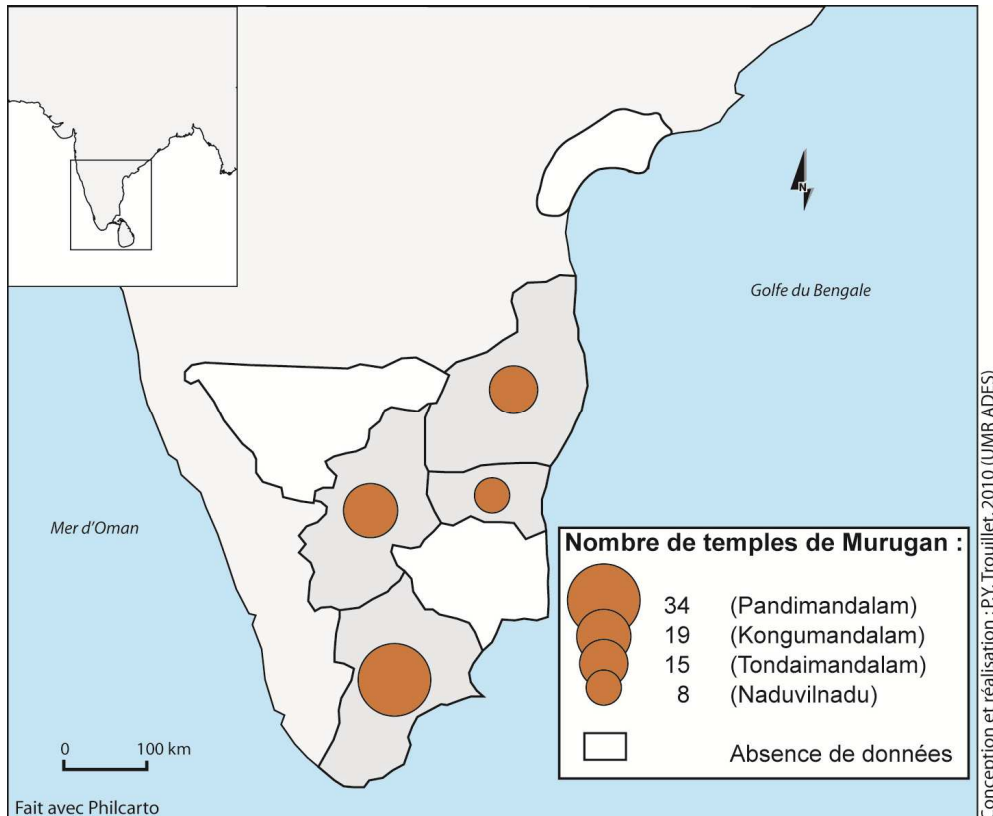
Source : Stein, 1984.

Graphique 5 – Nombre de temples de Murugaṅ bâtis entre 1300 et 1750 dans les quatre maṅḍalam du pays tamoul



Source : Stein, 1984.

Carte 8 – Les constructions de temples de Murugaṅ entre 1300 et 1750 au pays tamoul par maṅḍalam



Source : Stein (1984).

Les données disponibles indiquent que la répartition par *maṇḍalam* des temples de Murugaṅ dans le pays tamoul au cours du Moyen Âge correspond globalement à celle de l'ensemble des temples. Entre 1300 et 1750, la majorité des temples a été bâtie dans le Pāndimaṇḍalam (782 temples dont 34 pour Murugaṅ), puis au Koṅgumaṇḍalam (547 temples dont 19 pour Murugaṅ) et au Toṇḍaimaṇḍalam (406 temples dont 15 pour Murugaṅ). Le Nāṭuvilnāṭu se place au dernier rang en termes de constructions (332 temples dont 8 pour Murugaṅ), ce qui s'explique par la faible superficie de ce *maṇḍalam* par rapport aux trois autres. Burton Stein explique ces différences régionales de production, par les anciens gradients de densité de population et de richesse dans les différents *maṇḍalam* (Stein, 1984 : 125)²³⁷. Ceci rend d'autant plus regrettable l'absence de données pour le Chōlamaṇḍalam, qui était l'un des *maṇḍalam* les plus densément peuplés et les plus prospères du pays tamoul médiéval, comme cela a été évoqué à propos de la géographie des lieux visités par Aruṅakirinātar au XV^e siècle.

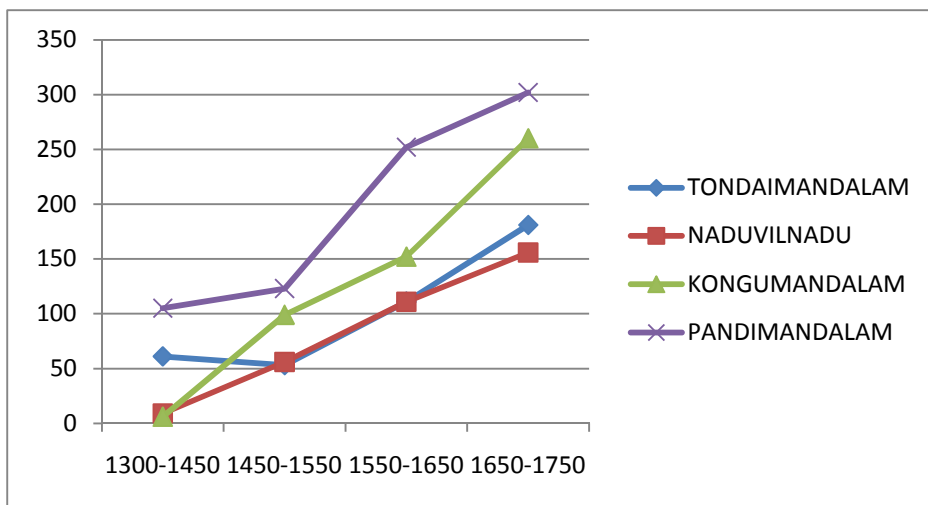
L'évolution des constructions de temples entre le XIV^e et le XVIII^e siècle se caractérise aussi par une accélération et une intensification générales qui concernent les temples de Murugaṅ, bien que certaines variations régionales soient à souligner (graphiques 6 et 7).

Les constructions de temples de Murugaṅ ont toujours été plus nombreuses dans le Pāndimaṇḍalam. Elles s'y sont intensifiées au point d'avoir été (plus de) trois fois plus nombreuses entre 1650 et 1750 qu'entre 1300 et 1450, alors qu'elles avaient déjà pratiquement doublé entre 1550 et 1650. S'il y a eu autant de constructions de temples de Murugaṅ au Koṅgumaṇḍalam et au Pāndimaṇḍalam entre 1450 et 1550, aucun²³⁸ n'a apparemment été construit entre 1300 et 1450 au Koṅgumaṇḍalam. La vigueur du culte de Murugaṅ observable dans ce *maṇḍalam* n'a pas été uniforme, car la production des temples de Murugaṅ s'y est réduite à 4 temples entre 1550 et 1650 (le Koṅgumaṇḍalam n'étant alors qu'au troisième rang des *maṇḍalam* où se construisaient le plus de temples de Murugaṅ), pour plus que doubler au siècle suivant, et retrouver au XVIII^e siècle son rang de deuxième *maṇḍalam*, où était bâti le plus grand nombre de temples de Murugaṅ. La progression des constructions de temples de Murugaṅ dans le Toṇḍaimaṇḍalam a été plus régulière, en passant de 2 temples bâtis par siècle entre 1300 et 1550, à 5, puis 6 temples par siècle entre 1550 et 1750. En bon dernier, le *maṇḍalam* de Nāḍuvilnāḍu se caractérise par une relative stabilité dans la construction des temples de Murugaṅ, où 2 à 3 temples de Murugaṅ étaient bâtis par siècle, entre 1450 et 1750.

²³⁷ Il pourrait également y avoir, d'après Burton Stein, une relation entre la quantité de temples des anciens *maṇḍalam* et le nombre de *taluks* correspondant aujourd'hui à ces anciens *maṇḍalam*. Néanmoins, bien que les *taluks* modernes présentent d'importantes variations en termes de taille et de population, il ne paraît pas possible d'établir de relation directe entre la population, la densité ou la taille des *taluks* de 1961, et le nombre de temples recensés.

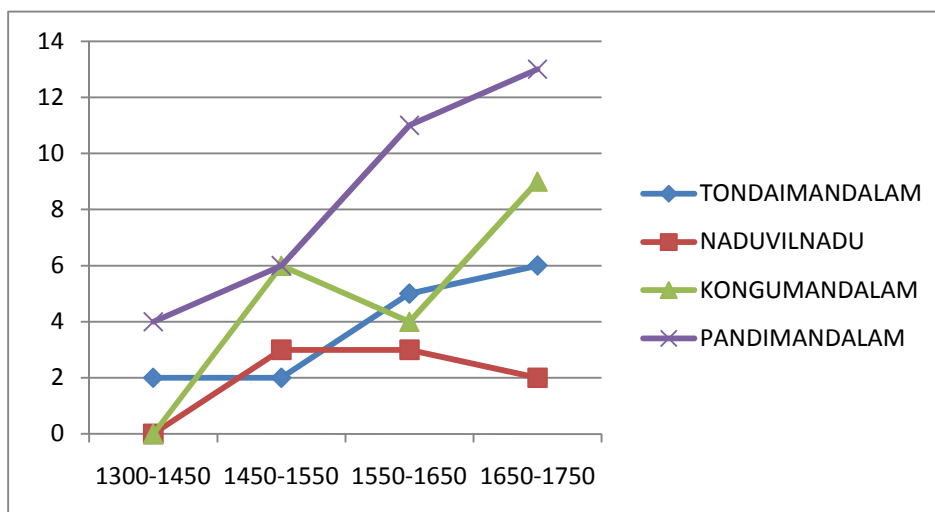
²³⁸ Les plus petits temples ne figurent vraisemblablement pas dans l'estimation du *Census of India*. Rappelons aussi que cette recension ne mentionne pas les temples ayant disparu au cours des siècles.

Graphique 6 – Évolution des constructions de temples au pays tamoul entre 1300 et 1750 par maṇḍalam et par centenaire



Sources : Census of India (1965-74) et Stein (1984).

Graphique 7 – Évolution des constructions de temples de Murugaṅ au pays tamoul entre 1300 et 1750 par maṇḍalam et par centenaire

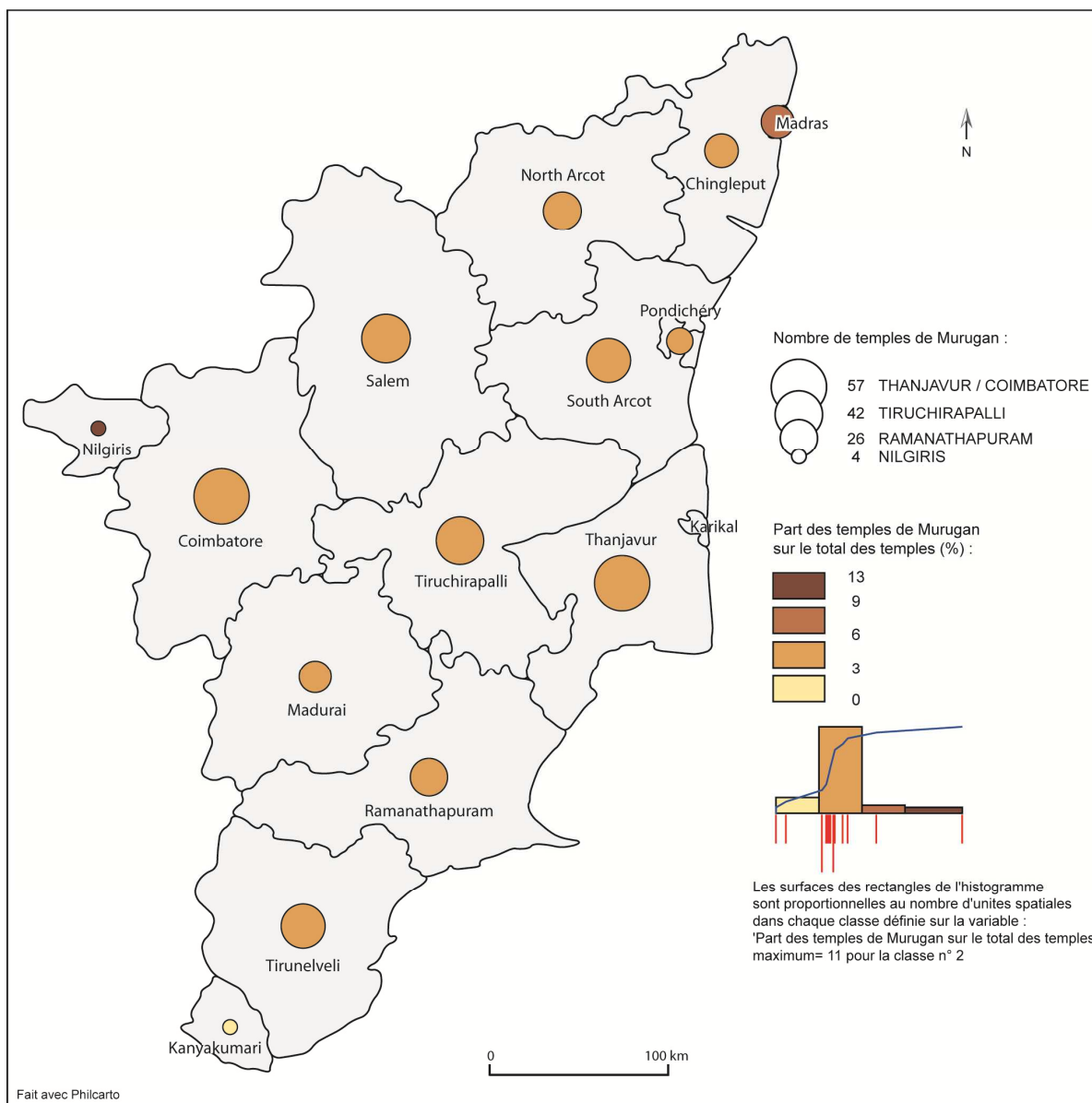


Sources : Census of India (1965-74) et Stein (1984).

Les données de 1961 permettent d'affiner la présentation de la géographie quantitative des temples de Murugaṅ, en considérant la seconde moitié du XX^e siècle et l'échelon des districts du pays tamoul (carte 9). La proportion des temples de Murugaṅ au pays tamoul reste globalement faible, avec une majorité de modalités situées autour de la moyenne (4,23%) et ne dépassant que très rarement les 5%. Les districts de Coimbatore, au cœur du pays koṅgu, et de Thanjavur, ancien centre du Chōlamaṇḍalam, restent les régions où se trouve le plus grand nombre de temples de Murugaṅ, malgré leur faible proportion par rapport aux autres temples (respectivement 4,65% et 3,2%). Les districts de Salem et de Tiruchirapalli, issus respectivement du Koṅgunāṭu et du Chōlamaṇḍalam, confirment cette observation. On peut s'étonner de voir un nombre de temples de Murugaṅ assez faible dans le district de Madurai (19 temples), ancienne capitale du Sangam et du Pāndimaṇḍalam, et haut lieu de l'hindouisme tamoul contemporain. Les districts de Tirunelveli

et de Ramanathapuram sont les districts où l'on observe le plus de temples pour Murugaṅ de l'ancien Pāṇḍimaṅḍalam. Les territoires issus du Toṅḍaimaṅḍalam et du Nāṭuvilnāṭu (Chingleput, North Arcot, South Arcot et Pondichéry) ont des valeurs moyennes, tant en terme absolu que relatif. Les temples de Murugaṅ sont donc globalement plus nombreux dans le large axe est-ouest du pays tamoul, entre les districts de Coimbatore, Salem, Tiruchirapalli et Thanjavur. Cette géographie régionale des temples de Murugaṅ s'explique par sa correspondance avec celle de tous temples tamouls. Le tableau 3 indique en effet que ces quatre districts étaient les seuls à avoir plus d'un millier de temples sur leurs territoires en 1961.

Carte 9 – Les temples de Murugaṅ au pays tamoul en 1961 par district



Source: Census of India, Temples of Madras State (1965-74).

Tableau 3 – Répartition des temples de Murugaṅ dans les districts de l'État de Madras et le territoire de Pondichéry en 1961

Districts	Anciens maṅḍalam	Nombre de temples de Murugaṅ	Part des temples de Murugaṅ	Nombre total de temples
Coimbatore	Koṅgumaṅḍalam	57	4.65%	1228
Salem		44	3.7%	1191
Karaikal	Chōlamaṅḍalam	0	0%	99
Tiruchirapalli		42	3.2%	1260
Thanjavur		57	3.5%	1809
Kanyakumari	Pāndimaṅḍalam	4	0.7%	568
Madurai		19	4%	486
Ramanathapuram		26	5%	515
Tirunelveli		36	4.1%	879
Madras	Toṅḍaimaṅḍalam	20	7%	288
Chingleput		21	4%	362
North Arcot		27	3.2%	666
Pondichéry	Nāṭuvilnāṭu	13	3.6%	365
South Arcot		36	3.8%	952
Nilgiris		4	13%	31

Source : *Census of India (1965-74)*.

L'autre information principale apportée par cette carte apparaît aux quatre orientes du pays tamoul. Les districts de Madras, des Nilgiris, de Kanyakumari et le territoire de Karikal, se distinguent par leurs faibles valeurs absolues, ainsi que par leurs valeurs relatives situées aux deux extrémités de l'étendue de la distribution statistique (cf. l'histogramme de fréquences). Leurs faibles superficies par rapport aux autres districts expliquent que les temples de Murugaṅ y soient moins nombreux qu'ailleurs. Le cas de Madras se différencie toutefois de cette logique, car il possède presque autant de temples de Murugaṅ (20) que le district de Chingleput (21) et davantage que celui de Madurai, qui sont pourtant plus vastes. La forte proportion de temples de Murugaṅ que comptait la ville de Madras dans les années 1960 (7%) par rapport aux autres districts tamouls est également notable, bien qu'elle soit inférieure à celle des Nilgiris, où cette proportion atteint 13%, soit environ trois fois plus que la moyenne régionale. Les temples sont généralement peu nombreux dans ce district (31 au total), ce qui explique en partie cette spécificité. Mais la forte proportion de temples de Murugaṅ dans les Nilgiris se comprend surtout par le fait que ce district soit le seul où les temples de Murugaṅ (4) sont plus nombreux que ceux de Śiva (3). Cette originalité tient vraisemblablement au fait que cette petite région marginale et montagneuse a été moins marquée par l'influence socio-culturelle des Brahmanes que les plaines tamoules, et que Murugaṅ est associé à ce type de paysage en vertu de son inscription millénaire dans le *kuṛiṅci*. Enfin, les cas de Karikal et du district de Kanyakumari sont intéressants dans la mesure où leurs valeurs sont faibles, tant en terme absolu (respectivement 0 et 4 temples) qu'en terme relatif (0% et 0,7%). Si la faiblesse du nombre de temples de Murugaṅ dans ces territoires

peut s'expliquer par leurs superficies réduites, on peut néanmoins s'étonner de ne pas en trouver davantage à Karikal, car ce petit territoire est situé dans l'ancien pays chola où les temples ont toujours été plus nombreux qu'ailleurs.



La géographie du culte de Murugaṅ a encore profondément évolué depuis sa diffusion à l'ensemble du *Tamiḷakam* au cours de l'Âge du Sangam. La possibilité de recomposer la géographie historique de ses temples permet de comprendre les évolutions de son inscription polymorphe dans le(s) territoire(s) des Tamouls, de manière à la fois qualitative et quantitative.

Sur le plan qualitatif, le culte des temples de Murugaṅ reflète une nouvelle fois²³⁹ les évolutions générale de l'hindouisme en pays tamoul. S'il connut une aryanisation à l'Âge classique sous l'influence socio-culturelle des Brahmanes, il s'est inscrit à partir du Moyen Âge dans une religiosité tamoule présentant un visage de plus en plus démocratique et régionalisé, de par son inclusion dans l'hindouisme "populaire" tamoul et dans le courant dévotionnel du *Śaiva Siddhānta*. C'est en cela qu'il convient de considérer dès lors le culte de Murugaṅ comme celui d'un dieu "charnière", puisqu'il réunit les deux traditions tamoules et sanskrites, dont la coprésence historique caractérise la société et l'hindouisme tamouls en général, mais plus spécifiquement ce culte bien particulier. Il ressort également de cette approche géohistorique que les temples de Murugaṅ ont participé activement aux fonctionnements complexes de territoires infrarégionaux tamouls, comme le montrent la géographie religieuse du pays koṅgu, dont les saintes collines sont marquées d'un temple de Murugaṅ, les origines du pèlerinage au temple de Paḷani, et les affiliations de castes dont ce temple a fait l'objet dès le début de XVII^e siècle. La géographie médiévale du culte de Murugaṅ s'est donc caractérisée par des circulations telles que le pèlerinage, mais aussi par les déplacements de personnalités religieuses tout aussi importants à cette époque, notamment à l'échelon régional comme l'illustrent lieux visités par Aruṅakirinātar au XV^e siècle.

Sur le plan quantitatif, outre la présentation de l'évolution de la répartition géographique des temples de Murugaṅ entre le XIV^e et le XX^e siècle au pays tamoul, la principale information apparaissant de cette étude concerne la durabilité de la très faible proportion des temples de Murugaṅ par rapport à ceux des autres divinités, due vraisemblablement à la position "charnière" de Murugaṅ dans le panthéon de l'hindouisme tamoul. Il est clair, par conséquent, que l'originalité et la valeur symbolique de ce culte pour les Tamouls ne situent pas au niveau de la quantité de ses temples, et qu'il faut donc chercher ailleurs les fondements faisant du culte de Murugaṅ l'un des plus importants du pays tamoul. Car si les temples de Murugaṅ ont toujours été les moins nombreux du pays tamoul, certains d'entre eux figurent néanmoins parmi les plus riches du Tamil Nadu aujourd'hui, à commencer ses grands centres de pèlerinage, dont la géographie semble sanctuariser ce territoire.

²³⁹ Cf. chapitre 2.

– Chapitre 4 –

La sanctuarisation du Tamil Nadu par les Six Demeures de Murugaṅ

Six temples de Murugaṅ sont aujourd’hui particulièrement célèbres au Tamil Nadu. Ils sont communément appelés les « Six Demeures » ou les « Six Camps » (*Āṛu Paṭai Vīṭu*) par les Tamouls. La popularité de ces lieux de pèlerinage au Tamil Nadu est telle, qu’il n’est pas nécessaire de préciser à qui font référence ces Six Demeures, car il s’agit implicitement des six grands temples de Murugaṅ. De plus, en observant la carte de localisation des *Āṛu Paṭai Vīṭu* (carte 10), on remarque de manière assez frappante que ces six grands centres religieux sont répartis de façon assez homogène dans le territoire du Tamil Nadu, le « pays tamoul » aujourd’hui reconnu comme État fédéré de l’Union Indienne. Le temple de Tiruttani est en effet situé au nord du Tamil Nadu, celui de Tiruccentūr au sud, celui de Paḷani à l’ouest, le temple de Svāmimalai à l’est, et ceux de Tirupparaṅkuṅṅam et Paḷamutircōlai au centre du pays tamoul (à proximité de Madurai). Ces six lieux saints balisent donc à leur manière les orientes du Tamil Nadu.

Bien qu’il existe des temples de Murugaṅ (sous divers noms) hors du Tamil Nadu et même hors de l’Inde²⁴⁰, le fait qu’aucune des Six Demeures ne soit localisée à l’extérieur du territoire administratif et politique tamoul actuel est particulièrement intéressant sur le plan géographique. Dans la mesure où ces grands lieux saints sont considérés comme les « demeures » de Murugaṅ, leurs localisations impliquent *a priori* que ce dieu vive, ou ait vécu, dans ce qui est considéré et nommé aujourd’hui comme le territoire historique et politique des Tamouls. Tout géographe ne peut donc que pressentir ici une relation territoriale entre ces lieux, ou plutôt entre le réseau de lieux que composent les *Āṛu Paṭai Vīṭu*, et le Tamil Nadu. Selon les géographes en effet :

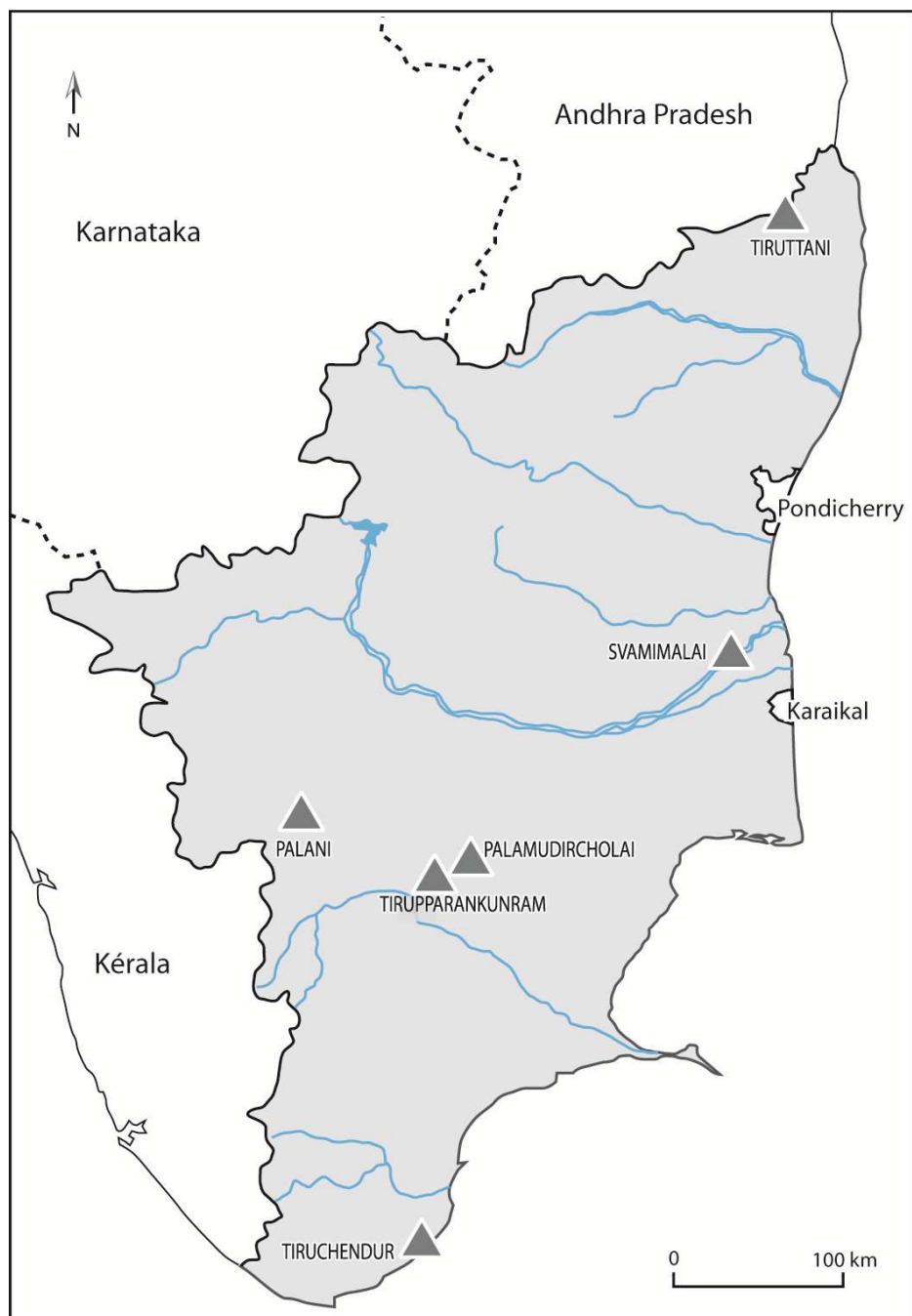
« Territorialiser un espace consiste, pour des groupes sociaux, à y multiplier les lieux. Si le territoire réussit, si la pâte territoriale prend, ces lieux formeront un réseau, concret et néanmoins symbolique » (Di Méo & Buléon, 2005 : 87).

La présentation de l’origine, des modalités multiples et de l’efficacité symbolique, de ce qui apparaît comme un balisage de cet État fédéré par les six grands temples de Murugaṅ, permet de montrer comment les *Āṛu Paṭai Vīṭu* constituent un réseau sur lequel a pu en partie reposer la construction territoriale du Tamil Nadu. Les mythes de ces temples construisent ensemble un réseau de lieux aux portées symboliques et géographiques complexes, qui fournit en effet une infrastructure pèlerine et géo-rituelle participant à la sanctuarisation du Tamil Nadu, et qui dote l’identité religieuse tamoule d’un outil d’ancrage territorial de premier ordre.

²⁴⁰ Cf. chapitres 8 et 9.

Comme pour les chapitres précédents, je m'appuie ici sur des sources bibliographiques reconnues, que je confronterai à mes données personnelles collectées entre 2003 et 2007 dans différents temples de Muruga²⁴¹.

Carte 10 – Les Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

²⁴¹ Essentiellement au village de Mailam du district de Villupuram, au temple de Maruṭamalai de Coimbatore, à Chennai, ainsi qu'au temple de Paṇi du district de Dindigul et dans les cinq autres grands temples de Murugaṅ.

I. Mythes et histoire des *Āru Paṭai Vītu*

« Cette géographie ne peut se dissoudre d'elle-même, puisque le mythe, toujours placé sous les choses pour les fonder, est précisément ce qui fait apparaître la réalité comme réalité, et que la réalité confirme à tout moment le “fondement” mythique ».

Éric Dardel, 1952 : 90.

1. Les mythes des *Āru Paṭai Vītu*

Dans la culture tamoule, Murugaṅ est connu pour avoir vécu au pays tamoul, y avoir accompli divers exploits et autres nobles tâches. Il demeure encore dans certains hauts lieux baignés de sa présence et de sa sainteté, incarnées par les statues des temples (*mūrti*, *mūlavar*), qui permettent, à qui vient le visiter dans ses Demeures, une expérience sensible (*darśana*) de sa figure divine. Cette idée suppose que dans la culture hindoue, un « non-humain » (Descola, 2006) tel que Murugaṅ peut avoir un “espace de vie” propre, c'est-à-dire un espace où s'étend (et/ou s'est étendu) le champ de ses pratiques et de ses actions. C'est précisément à cet espace de vie de Murugaṅ que renvoie la géographie mythique et religieuse des *Āru Paṭai Vītu*, qui couvre le pays tamoul contemporain.

La géographie mythique des six grands temples de Murugaṅ présente deux aspects majeurs : i.) celui de s'inscrire dans une cosmogonie paysagère héritée à la fois de la mythologie sanskrite et du système socio-spatial des *tiṇai*, qui considérait Cēyōṅ-Murugaṅ comme le dieu des collines du *kuṛiñci*, ii.) et celui de véritablement territorialiser le culte de Murugaṅ dans le pays tamoul, présenté comme le principal sanctuaire²⁴² de cette divinité.

a. Palani

Le temple de Paḷani (district de Dindigul) est de loin le plus fameux de tous les temples de Murugaṅ. Depuis l'apparition du pèlerinage vers cette petite ville au début XVII^e siècle et sous l'impulsion des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar²⁴³, Palani est en effet devenue le centre de pèlerinage majeur de tout le Tamil Nadu. Il s'agit du temple faisant aujourd'hui les plus importantes recettes annuelles (365 millions de roupies en 2007, tableau 4)²⁴⁴ du Tamil Nadu, malgré son relatif éloignement des grandes villes tamoules. La ville sainte de Palani est située à mi-distance entre Coimbatore (108 km) et Madurai (119 km), les deux plus grandes métropoles tamoules après

²⁴² La question du sanctuaire de Murugaṅ sera approfondie dans la seconde section du chapitre.

²⁴³ Cf. chapitre 3.

²⁴⁴ Le second temple de ce classement, celui de Somayapuram dédié à une forme de la Déesse, n'a fait que 156 millions de roupies de recettes annuelles en 2007, ce qui montre combien le temple de Paḷani est de loin le plus populaire du Tamil Nadu.

Chennai. Je reviendrai plus longuement sur la géographie socio-religieuse interne de la ville-temple de Palani²⁴⁵ et sur les formes du pèlerinage qui s’y opèrent²⁴⁶. À ce stade, retenons simplement que la sainteté de ce temple est due à deux mythes principaux, ainsi qu’à la présence d’un saint (*siddhar*)²⁴⁷ et au fait qu’il soit mentionné dans le *Tirumurukārrupaṭai* de Nakkīrar, texte de la période du Sangam considéré comme fondateur du concept des *Āru Paṭai Vītu*.

Tableau 4 – Classement des dix premiers temples du Tamil Nadu en fonction de leurs recettes annuelles (pour l’année 2006-2007)

Rang	Ville / Temple	Divinité	Recettes annuelles en millions de roupies
1	Paḷani	Murugaṇ	365,5
2	Samayapuram	la Déesse	156,5
3	Tiruccentūr	Murugaṇ	90
4	Tiruvaṅṅāmalai	Śiva	67,7
5	Tiruttaṇi	Murugaṇ	60,3
6	Madurai	la Déesse	52,9
7	Śrīraṅgam	Viṣṇu	34,5
8	Aḷakar Kōyil	Viṣṇu	34,5
9	Tirupparaṅkuṅṅam	Murugaṇ	16,6
10	Svāmimalai	Murugaṇ	13,5

Source : Enquête personnelle réalisée auprès du HR&CE (2007)²⁴⁸.

Le premier mythe de Paḷani, dont on ne trouve pas de trace dans les Épopées ni dans la littérature puranique, est en revanche ancré dans la tradition tamoule et relie le culte de Murugaṇ à celui de son frère Gaṇapati (sk. Gaṇēśa, tam. Vināyagar). Ce mythe de Murugaṇ est celui qui est le plus connu au pays tamoul (et même en Inde du Nord, sous son nom de Kārttikēya), et informe sur l’origine étymologique de Paḷani. Il se déroule dans le contexte familial du dieu, et voici comment il me fut présenté à maintes reprises :

Śiva et Pārvatī mirent Murugaṇ et son frère Gaṇapati à l’épreuve. Le premier des deux fils qui ferait le tour du monde recevrait en récompense un fruit hautement symbolique [vraisemblablement une mangue, fruit de la sagesse] de leurs parents. Murugaṇ fit le tour de la terre en chevauchant son paon [*mayil*], son véhicule [*vāhana*] particulier. Mais à son retour, le fruit avait été donné à son frère Gaṇapati qui, moins rapide mais très intelligent, avait simplement fait le tour de ses parents qu’il considérait comme l’essence

²⁴⁵ Cf. chapitre 7.

²⁴⁶ Cf. seconde section de ce chapitre.

²⁴⁷ Les *siddhar* (ou “*siddha*”, “*cittar*”) sont des êtres humains ayant accédé au divin et au salut de leur âme (sk. *ātmā*), et qui se sont libérés du cycle des réincarnations par leurs prouesses spirituelles et/ou parfois guerrières. Dans le contexte tamoul, Zoé Headley les présente comme « des personnages possédant des pouvoirs occultes et [proposant] l’abandon de la croyance en la primauté des Vedas et la supériorité rituelle des Brahmanes telles qu’elles sont exigées dans la littérature sanskrite. Les Siddhars encouragent également à suivre un maître spirituel pour développer l’égalitarisme entre les castes à travers l’adage “tous sont égaux” (*ellavarum camam*) » (Headley, 2006 : 92). Ce dernier point a son importance dans la compréhension de l’identité religieuse tamoule.

²⁴⁸ Données recueillies auprès de l’*Hindu Religious & Charitable Endowments Department* (HR&CE) de Chennai (document non publié).

même du monde et de l'univers [en résonnance avec la cosmologie pan-hindoue d'héritage sanskrit]. Pris de colère, Murugaṅ se retira en ascète sur la colline [un inselberg] de Palani. Soucieux d'apaiser et de féliciter son fils parti méditer, Śiva alla trouver Murugaṅ, auquel il dit cette phrase devenue célèbre : « Tu es le fruit » [Paḷam Nī].

Cette formule serait à l'origine du nom de la ville sainte de Palani dont l'inselberg est reconnu comme le lieu où Murugaṅ vint en ascète digérer sa défaite, apaiser sa colère et méditer. La forme de Murugaṅ du grand temple de Paḷani est donc celle de l'ascète (*āṇṭavar*), représenté la tête rasée, vêtu d'un simple pagne et sans ses deux épouses.

Planche 5 – Les pèlerins et la colline sainte de Paḷani



Le second mythe de Paḷani – également très connu en pays tamoul, mais surtout des pèlerins ayant l'habitude de se rendre à ce temple – concerne davantage la pratique propre au culte du lieu et du dieu : le *kāvaṭi*²⁴⁹. Je me base ici sur le *sthala purāṇa* du temple livré par J. M. Somasundaram Pillai (1914) :

Le sage Agastya, reconnu comme le pourvoyeur mythique de la culture au pays tamoul, partit au Mont Kailash [Kailās] pour prier Śiva qui l'avait chargé d'apporter deux collines (Śivagiri et Śaktigiri) à son lieu de résidence, Poṭigai. Agastya confia la tâche de porter ces deux collines à Iṭumpan, le précepteur des

²⁴⁹ Bâton de portage rituel décoré de plumes de paon propre au culte pèlerin de Murugaṅ. Je reviendrai plus longuement, dans les chapitres 5, 7, 8 et 9, sur cet objet rituel propre au culte de Murugaṅ. Retenons pour l'instant que le premier *kāvaṭi* fut construit au début de XVII^e siècle par l'instigateur Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar du pèlerinage à Palani, Kumarappan, et continue d'y être apporté chaque année par ses descendants (14^e génération, cf. photographie en annexe). Le port du *kāvaṭi* est aujourd'hui pratiqué dans la plupart des lieux de résidence de la diaspora tamoule, au point de correspondre désormais à Maurice au nom des deux fêtes annuelles réalisées en l'honneur de Murugaṅ.

asura [sk. « démons », tam. *cūr*] mais néanmoins disciple du sage. Iṭumpaṇ prit la route de Poṭigai en portant les deux collines sur ses épaules à la manière de ce qui deviendrait un *kāvaṭi*, chacune des collines pendant de part et d'autre d'un bâton de portage reliées par deux serpents faisant office de cordes. En chemin, Iṭumpaṇ décida de se reposer quelques instants aux environs de Palani et posa son fardeau à terre. Mais lorsqu'il voulut repartir, Iṭumpaṇ ne put soulever les collines qui restaient fixées au sol. Intrigué, il monta sur la plus haute des deux collines, Śivagiri, pour en déterminer la cause, lorsqu'il rencontra un jeune homme faiblement vêtu. Iṭumpaṇ demanda au garçon pourquoi les collines ne pouvaient plus bouger et celui-ci lui répondit que ces collines lui appartenaient. Voulant protéger les collines, Iṭumpaṇ tenta alors de se battre avec le jeune homme. Mais en un éclair, le démon tomba sans vie aux pieds de l'adolescent. Agastya et Iṭampī – la femme d'Iṭumpaṇ – vinrent immédiatement au secours du défunt démon et demandèrent au jeune homme sa miséricorde. Iṭumpaṇ revint alors à la vie par la grâce du dieu. Le démon resterait dès lors sous les ordres du jeune homme, qui n'était autre que Murugaṇ. Pour lui témoigner sa gratitude, Iṭumpaṇ voulut devenir l'éternel gardien de l'entrée des temples (*dvāra-pāla*) du dieu et souhaita que quiconque viendrait dès lors adresser ses vœux à Murugaṇ en portant un *kāvaṭi* soit béni.

Cette légende a plusieurs intérêts géographiques. Elle ancre d'une part la pratique pèlerine et le port du *kāvaṭi* vers le lieu saint de Palani dans le temps sacré du mythe, et témoigne d'autre part d'une liaison mythique entre le paysage himalayen du Kailash et le site collinaire de Palani. Une fois encore, les traditions hindoues du Nord et du Sud sont connectées autour du culte de Murugaṇ dans un paysage socio-culturel et « imaginé » commun (Eck, 1998), relevant d'une forme de « sanskritisation géographique » (*ibid.* : 167), qui apparaissait déjà dans le *Paṛipāṭal* à propos de la colline de Tirupparaṅkuṇṇam.

À la croisée du mythe et de l'histoire²⁵⁰, la consécration de la divinité Śri Taṅṭāyutapāni du temple central de la colline de Palani est attribuée au grand *siddhar* Bogar²⁵¹. Cette colline est en effet reconnue comme l'ashram (*āśrama*) du saint, où il dispensait des soins et des discours spirituels à son cercle de fidèles. La statue rituelle (*mūlavar*) de Murugaṇ du temple Śri Taṅṭāyutapāni, qui est aujourd'hui très célèbre (on lui prête notamment des propriétés thérapeutiques), aurait été créée par Bogar qui aurait amalgamé neuf minéraux (*nava-pāṣāṇam*) pour la concevoir.

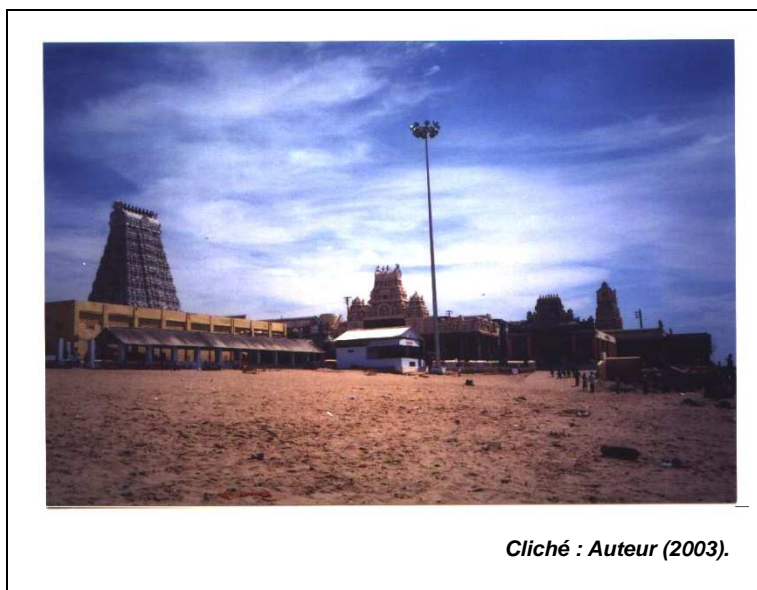
Enfin, notons que l'importance du temple de Palani pour le culte de Murugaṇ est attestée depuis la fin de la période du Sangam. Ce temple apparaît en effet en première place dans le *Tirumurukārrupaṭai* de Nakkīrar.

²⁵⁰ Cela semble être un fait historique dans la mesure où la *McKenzie's Collection* mentionne cette information.

²⁵¹ La *McKenzie's Collection* précise que le premier homme à avoir prié dans ce temple collinaire aurait été l'un des disciples de Bogar (Somasundaram Pillai, 1941 : 8).

b. Tiruccentūr

Planche 6 – Le temple de Tiruccentūr



Cliché : Auteur (2003).

Le deuxième temple le plus populaire de Murugaṅ au Tamil Nadu est celui de Tiruccentūr (« village de la bataille sacrée »), situé sur une plaine de l'actuel district de Tuticorin, à l'extrême sud du pays tamoul donnant sur le golfe de Mannar. Comme Paḷani, Tiruccentūr attire un très grand nombre de pèlerins chaque année, étant le troisième temple faisant le plus de recettes du Tamil Nadu en 2007 (90 millions de roupies).

Tiruccentūr est le seul grand temple de Murugaṅ à revendiquer un site non collinaire. Il est donc en décalage par rapport à l'héritage tamoul inscrivant le culte de Cēyōṅ-Murugaṅ dans le *kuṛiñci* et le considérant comme le Seigneur des collines. Cette exception est justifiée par le mythe principal et le *sthala purāṇa* du temple, tous deux issus du *Kandapurāṇam* (« la Légende de Skanda »). Cette traduction tamoule du *Skanda Purāṇa* sanskrit aurait été écrite au XII^e siècle²⁵² (Dessigane et Pattabiramin, 1967). Dans ce texte, Tiruccentūr est présenté comme le théâtre du combat mythique qui opposa Murugaṅ aux démons. L'héritage sanskrit de ce *purāṇa* se retrouve dans la nature même du mythe, qui n'est pas sans rappeler l'aventure de Rām relatée dans le *Rāmāyaṇa*. Le paragraphe ci-dessous en présente les grands traits :

Les démons [*asura*] et les dieux [*dēva*] se livrent bataille depuis la nuit des temps. Suite à diverses ruses [Sūrapadma, le chef des démons, ne pouvait être tué que par Śiva lui-même à cause des austérités qu'il avait observées], les premiers prirent finalement l'ascendant sur les dieux. Ceux-ci se rendirent au Kailash pour demander à Śiva de remédier à la situation. Śiva leur répondit de ne pas s'inquiéter. Il donna alors naissance à Murugaṅ [Skanda, Kārttikēya], qui n'est autre qu'une manifestation de Śiva [Skanda signifiant « semence »]. Murugaṅ et les siens²⁵³ vinrent alors à Tiruccentūr pour combattre Sūrapadma.

²⁵² L'auteur de cette traduction est un Brahmane shivaïte tamoul (Ādiśaiva) nommé Kacciyappacivācāriyasvāmi, fils de Kālattiyappacivācāriyar de Kañcipuram. Une autre traduction plus tardive du *Skanda-Purāṇa* fut réalisée au XVIII^e siècle par Venrimalai Kavirayar pour établir le *sthala purāṇa* officiel du temple (Somasundaram Pillai, 1948 : 22).

²⁵³ Nous verrons par la suite que certains groupes sociaux (comme la caste des Sengunthar Mutaliyār) tamouls se

Bien qu'adolescent, Murugaṅ vainquit facilement le démon. Voyant son armée défaite, Sūrapadma voulut ruser en se précipitant dans l'océan où il se transforma en un gigantesque manguier flottant au-dessus des eaux. Mais Murugaṅ coupa l'arbre en deux parties avec sa lance [vēl], dont la première prit la forme d'un paon et la seconde celle d'un coq, deux animaux aujourd'hui reconnus comme les véhicules [vāhana] du dieu. Comme Sūrapadma ne pouvait être tué, il conserverait dès lors l'apparence de ces deux gallinacés et resterait éternellement au service de Murugaṅ.

Ce mythe est le plus célèbre de Tiruccentūr et l'un des plus populaires concernant Murugaṅ. Les auteurs de la traduction française du *Kandapurāṇam* précisent à ce sujet que :

« L'importance religieuse actuelle du présent texte tamoul et de son correspondant sanskrit se manifeste par les éditions récentes dont ils sont l'objet. Il a été édité plusieurs fois et des versions en prose tamoule actuelle le mettent à la portée du public peu lettré. Elles sont courantes chez les marchands de livres des environs des temples et des marchés. Ce texte tamoul est donc nécessaire (...) pour comprendre la religion vivante de Skanda. (*ibid.* : III) ».

Un second mythe – dont on trouve encore des illustrations dans l'iconographie picturale du temple – concerne une mise en relation entre Murugaṅ, le nayak de Tirunelveli et les Européens. Il évoque sur le plan symbolique la puissance transcendante des dieux tamouls, la foi des dirigeants tamouls, leur connexion avec Murugaṅ et la valeur suprême de la culture indienne, l'ensemble étant confronté à ce qui est présenté comme l'impiété et l'appât du gain des Occidentaux :

En 1648, un groupe de marins hollandais mouilla à Tiruccentūr. Les Hollandais décidèrent de voler la statue qui siégeait dans le grand temple de Murugaṅ, pensant que l'idole était faite d'or. Mais les Hollandais ne parvinrent pas à faire fondre l'or de la statue sur leur navire. La mer devint très mauvaise de surcroît, au point de conduire finalement les marins à jeter la statue par-dessus bord. Lorsque la nouvelle de la perte de l'idole arriva au nayak de Tirunelveli, Kavaī Vadamaīyappa Pillaiyyan, celui-ci ordonna la création d'une nouvelle idole conçue [comme souvent] en cinq métaux (*pañcalōkam*). Mais avant que cette nouvelle statue soit installée dans le temple, le nayak fit un rêve durant lequel Murugaṅ lui apparût et lui conseilla de se lancer à la recherche de la statue originale dans la mer, dont l'emplacement lui serait indiqué par un citron flottant et par l'aigle [Garuḍa] de Viṣṇu. La statue fut ainsi retrouvée et réinstallée à sa place d'origine en 1653. Ému par l'aide du dieu, le nayak fit construire un *maṇḍapam*²⁵⁴ à Tiruccentūr en son nom et y finança par la suite nombre de fêtes religieuses.

Une troisième légende de Tiruccentūr, plus locale cette fois-ci, parle d'une grotte située à proximité du temple où Murugaṅ aurait caché son épouse Vallī, afin de la protéger des démons et de disposer d'un endroit où il pourrait la retrouver, notamment avant de mener le combat contre

réclament aujourd'hui d'être les descendants de ces guerriers ayant accompagné Murugaṅ dans son combat, justifiant par le mythe que Murugaṅ soit leur divinité de caste (Mines [2009] et chapitre 6).

²⁵⁴ Pavillon des temples et des édifices religieux tamouls utilisé lors des fêtes pour entreposer les statues des dieux portées en procession et pour abriter les fidèles. Les *maṇḍapams* sont généralement des halls de forme rectangulaire à toit plat supporté par des piliers.

Sūrapadma (Clothey, 1978 : 122).

Tiruccentūr a aussi fait l’objet de diverses productions littéraires issues du courant dévotionnel de la *Bhakti*. Il est ainsi mentionné dans le *Tiruppukal* d’Aruṅakirinātar, qui aurait séjourné à Tiruccentūr, et dans un poème classique de Kumara Guru Para Swamigal²⁵⁵ dont le contenu s’inscrit dans la pensée du *Śaiva Siddhānta* (Somasundaram Pillai, 1948). Tiruccentūr est enfin très connu par les Tamouls lettrés connaissant le *Tirumurukāṟrupaṭai*, où le site est présenté comme le second temple relaté par le poète Nakkīrar.

c. Tirupparaṅkunram

Après avoir livré bataille contre les *asura* à Tiruccentūr, Murugaṅ serait venu se reposer sur la colline Paraṅkuṅṟu de Tirupparaṅkuṅṟam (litt. « la Colline sacrée du Grand Dieu »), une petite localité de la périphérie sud-ouest de Madurai située à cinq kilomètres de l’ancienne capitale des rois *pandyas*²⁵⁶. Tirupparaṅkuṅṟam est aujourd’hui le neuvième temple du Tamil Nadu en termes de recettes annuelles (avec 16 millions de roupies en 2007).

Ce lieu est considéré comme l’endroit où Murugaṅ aurait épousé Devayāṅai (sk. Devasenā)²⁵⁷, sa parèdre céleste offerte par Indra et les dieux, suite à la victoire de Murugaṅ sur les démons. En voici les principaux éléments, extraits d’une version fournie par R. K. Das et consultable en anglais sur le site www.murugan.org²⁵⁸ :

Amrita Valli et Sundara Valli, les deux filles de Viṣṇu, embrassaient l’espoir d’épouser un jour Subramaṅya. Elles se rendirent à Saravana Poigai [le lieu de naissance himalayen de Murugaṅ] pour se livrer à de sévères austérités qui leur permettraient, peut-être, de réaliser leur souhait. Réjoui par leurs prières, Subramaṅya leur apparut et dit à Amrita Valli qu’elle serait élevée par Indra et qu’il l’épouserait le moment venu. (Sa jeune sœur, Sundara Valli, reçut la même bénédiction, mais elle naîtrait du sage Śivamuni et serait élevée par Nambi, le chef des Vedas.)

Amrita Valli se rendit alors sous la forme d’une jeune enfant au mont Meru, demeure d’Indra, et dit ceci au roi des dieux : « Je suis la fille de Mahā [Le Grand] Viṣṇu et tu es chargé de mon éducation ». Indra se réjouit d’entendre une telle nouvelle et chargea Ayirāvaṅam, son éléphant blanc, de veiller sur l’enfant. L’éléphant éleva la petite fille [nommée Devayāṅai en référence à “yānai” signifiant « éléphant » en tamoul] avec tout son amour jusqu’à ce que la jeune fille atteigne l’âge du mariage.

Après avoir vaincu Sūrapadma à Tiruccentūr, Subramaṅya se rendit à Tirupparaṅkuṅṟam, suivi de tous les dieux qu’il avait libérés du tourment causé par Sūrapadma. Subramaṅya décida de rester à Tirupparaṅkuṅṟam et ordonna à Viśvakarma [l’architecte des dieux] de construire une demeure pour lui, pour les dieux et pour les hommes. Il lui demanda aussi de construire des routes et de bâtir une cité.

Indra, le roi des dieux, souhaila alors que sa fille Devayāṅai soit mariée à Subramaṅya en guise de

²⁵⁵ Poète ascète travaillant sous la tutelle du roi (nayak) de Madurai au XVII^e siècle. Il fonda également un *maṭha* à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh) (Somasundaram Pillai, 1948).

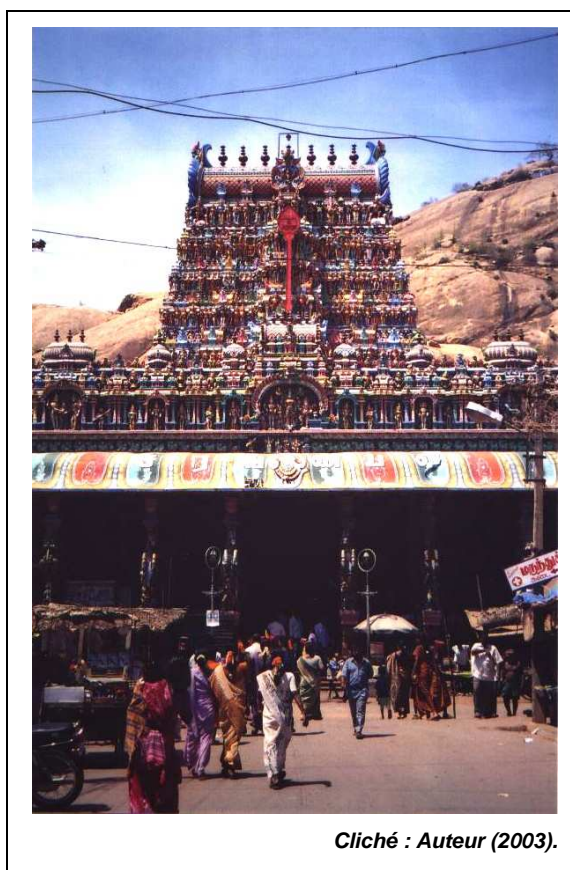
²⁵⁶ Cf. chapitre 2.

²⁵⁷ Cf. chapitre précédent.

²⁵⁸ <http://murugan.org/temples/parankundram.htm> (consulté le 09/11/09).

reconnaissance. Il exprima son souhait à Brahmā et à Viṣṇu, qui furent ravis par cette idée. Quand ils en informèrent Subramaṇya, celui-ci accepta en disant : « Devayāṇai a prié pour ce mariage à Saravana Poigai dans les Himalayas. Maintenant le temps de célébrer le mariage est venu ». Comme Subramaṇya acceptait ce mariage, Indra envoya un messenger au mont Meru chercher son épouse Indrāṇī et sa fille Devayāṇai. Le mariage eut lieu à Tirupparaṅkuṇṇam, où tout fut organisé et célébré. Tous les dieux, dont Śiva et Pārvaṭī, assistèrent au mariage et bénirent Subramaṇya et Devayāṇai. Le temple est depuis très célèbre.

Planche 7 – Le temple de Tirupparaṅkuṇṇam



Les références au mont Meru et à l’Himalaya renvoient à certains passages du *Paṛipāṭal*, qui présentait déjà Tirupparaṅkuṇṇam comme une sorte de réplique de ces hauts lieux mythiques pan-hindous²⁵⁹. Elles font ainsi écho à la sankritisation géographique déjà soulignée pour le cas de Paḷani.

Une légende locale, citée par Fred Clothey (1978 : 126), précise en outre que la terre sur laquelle est bâti le temple, devint celle de Murugaṅ suite à une habile manœuvre du dieu. Un ancien roi aurait en effet décidé de donner toutes ses terres à mille de ses sujets, mais l’un d’entre eux refusa le don. Murugaṅ se fit alors passer pour l’individu en question et reçut la colline de Paraṅkuṇṇu et le lopin de terre qui lui était associé. C’est également à Tirupparaṅkuṇṇam que

²⁵⁹ Cf. *supra* et chapitre 2.

Nakkīrar, l’auteur supposé du *Tirumurukāṛrupātai*, aurait été enfermé par un géant dans une grotte avec 999 autres personnes. Mais Murugaṅ serait intervenu pour sauver ces otages avant que le géant ne s’apprête à les tuer. Nakkīrar aurait aussi été approché par Murugaṅ à Tirupparaṅkuṅṅam lors d’une autre occasion, où le dieu aurait fait tomber une feuille devant le poète alors que celui-ci se reposait sous un banyan. Nakkīrar aurait vu une moitié de la feuille tomber dans l’eau et se transformer en poisson, tandis que l’autre se serait posée au sol avant de prendre l’apparence d’un oiseau. Le poète aurait alors été d’autant plus convaincu de sa foi envers Murugaṅ, justifiant qu’une mention soit faite à Tirupparaṅkuṅṅam dans le *Tirumurukāṛrupātai*.

Au final, et comme pour le cas de Tiruccentūr, la profondeur mythique actuellement reconnue à Tirupparaṅkuṅṅam doit être comprise comme résultant d’un savant mélange rassemblant la poésie de l’époque du Sangam (*Paṛipāṭal* et *Tirumurukāṛrupātai*), les *purāṇa* sanskrits (*Skanda-Purāṇa*) et leurs versions tamoulisées (*Kandapurāṇam*), auquel s’ajoutent des légendes locales.

d. *Svāmimalai*

Situé à cinq kilomètres de Kumbakonam, dans le district de Thanjavur, Svāmimalai (la « Montagne du Seigneur ») est le dixième temple du Tamil Nadu en termes de recettes en 2007 (13,5 millions de roupies). Sur le plan du mythe, ce lieu est surtout connu pour être l’endroit où Murugaṅ aurait enseigné le sens de la formule sacrée (*mantra*) “*Ōm*” à son père Śiva, alors qu’il n’était encore qu’un enfant. Voici les deux principaux mythes du temple que livre le site internet www.murugan.org, que l’on retrouve également sur les peintures intérieures du temple actuel :

Avant de commencer son ascèse [*viratam*], le puissant saint Bhrigu²⁶⁰ s’assura que quiconque viendrait perturber sa méditation perdrait tout savoir. Lors de son austérité, la puissance méditative du saint fut telle qu’un feu sacré jaillit de son crâne jusqu’à atteindre les cieux et troubler les dieux. Ceux-ci vinrent s’en plaindre à Śiva qui éteignit le feu en posant la main sur la tête du sage. Śiva aurait alors perdu toutes ses connaissances, qu’il recouvra en se rendant à Svāmimalai où Murugaṅ lui enseigna le *pravaṇa mantra*²⁶¹ “*Ōm*”.

Un autre mythe complémentaire introduit la figure du dieu Brahmā :

Brahmā se rendit un jour au Kailash où Murugaṅ l’interrogea sur le sens du *pravaṇa mantra* “*Ōm*”. Brahmā fut forcé de reconnaître son ignorance. Murugaṅ décida alors l’emprisonner, ce qui arrêta toute création [Brahmā étant considéré comme le dieu de la création dans l’hindouisme général]. Les dieux implorèrent alors Śiva pour que Brahmā soit libéré. Quand Śiva demanda à Murugaṅ de s’exécuter, celui-ci lui précisa qu’il avait agit ainsi en raison de l’ignorance de Brahmā au sujet du *mantra* primordial. Śiva demanda à Murugaṅ si lui-même connaissait la signification du *pravaṇa mantra*. Murugaṅ répondit par l’affirmative mais qu’il ne la lui livrerait qu’à la condition que Śiva le reconnaisse comme son maître et qu’il l’écoute en disciple dévoué. Śiva accepta la requête de Murugaṅ et écouta, tel un disciple,

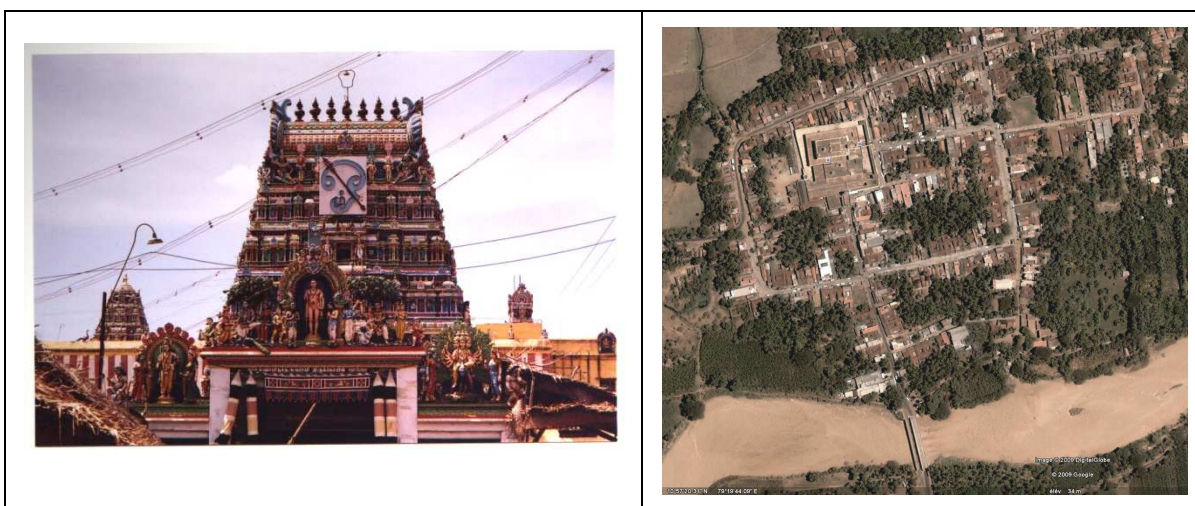
²⁶⁰ Bhrigu est l’un des sept grands sages de l’Inde ancienne, créé par le dieu Brāhma selon le *Vāyu Purāṇa*.

²⁶¹ « Mantra primordial ».

l'enseignement du *pravaṇa mantra* à Svāmimalai, où la forme de Murugaṇ est celle du Svāminathan, le maître spirituel.

Ainsi la figure de Murugaṇ à Svāmimalai est-elle celle du philosophe, du maître, du gourou, du *svāmi*.

Planches 8 - Vues de face et du ciel du temple de Svāmimalai



Cliché : Auteur (2003).

Source : Googleearth © (2009).

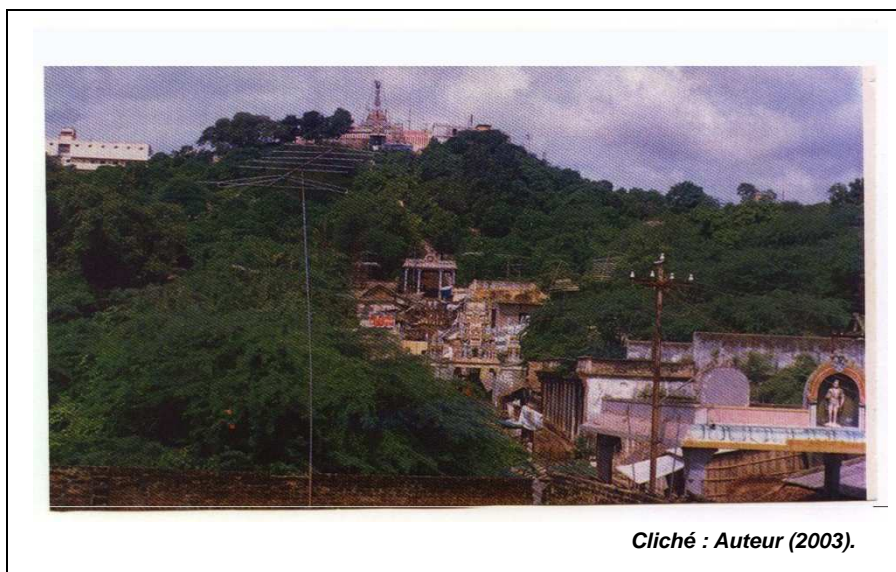
Malgré ce que le toponyme laisserait supposer, le site de Svāmimalai n'est pas une montagne ou une colline, comme c'est le cas pour la plupart des temples de Murugaṇ. Le lieu est en effet situé sur le delta de la Kavéri qui n'a rien de collinaire (planches 8). Mais à l'instar de tout temple hindou, l'édifice se doit d'être une réplique de la figure de la montagne en tant qu'*axis mundi*, que son architecture évoque par la présence de son gopuram (*kōpuram*) caractéristique des temples tamouls agamiques²⁶² et qui le démarque visuellement de l'horizontalité paysagère de la Kavéri passant à quelques centaines de mètres du temple. La montagne est également simulée par la centaine de marches permettant d'accéder au temple – qui est du reste nommé « temple à étage » (*māṭakkōyil*) ou « temple de la montagne construite » (*kaṭṭumalai kōyil*), dénomination correspondant aux temples censés être sur ses sites montagneux mais qui ne le sont pas (L'Hernault, 1978). Si le temple fut nommé « *Svāmi-malai* » (Montagne du Seigneur), c'est parce qu'il est l'un des grands temples du Seigneur des collines, en référence à l'ancien *kuṛiñci*, où Murugaṇ a la forme d'un *svāmi*.

Notons enfin que le temple de Svāmimalai est cité dans le *Tiruppukal* d'Aruṇakirinātar et qu'il se réclame d'être mentionné dans le *Tirumurukāṛṟupātai* de Nakkīrar (cf. *infra*).

²⁶² Temples dont l'architecture et les pratiques rituelles se conforment à l'orthodoxie des *Āgama*.

e. Tiruttani

Planche 9 - Le temple de Tiruttani



Tiruttani est un autre centre de pèlerinage fameux du Tamil Nadu, et le cinquième temple tamoul en termes de recettes en 2007 (60 millions de roupies). Situé dans le district de Tiruvallur, ce temple bénéficie d'une relative proximité (80 kilomètres) de Chennai.

Il s'agit d'un autre site collinaire où Murugaṅ se serait retiré après sa bataille contre les *asura* et son premier mariage avec Devayāṅai à Tirupparaṅkuṅṛam. Mais c'est avec Vaḷḷi, son autre parèdre et fille des chasseurs des collines²⁶³, que Murugaṅ se serait entiché à Tiruttani. Tiruttani est d'ailleurs situé à quelques dizaines de kilomètres de Vaḷḷimalai²⁶⁴ (district de Vellore), la « Montagne de Vaḷḷi » considérée comme le lieu de naissance de la déesse.

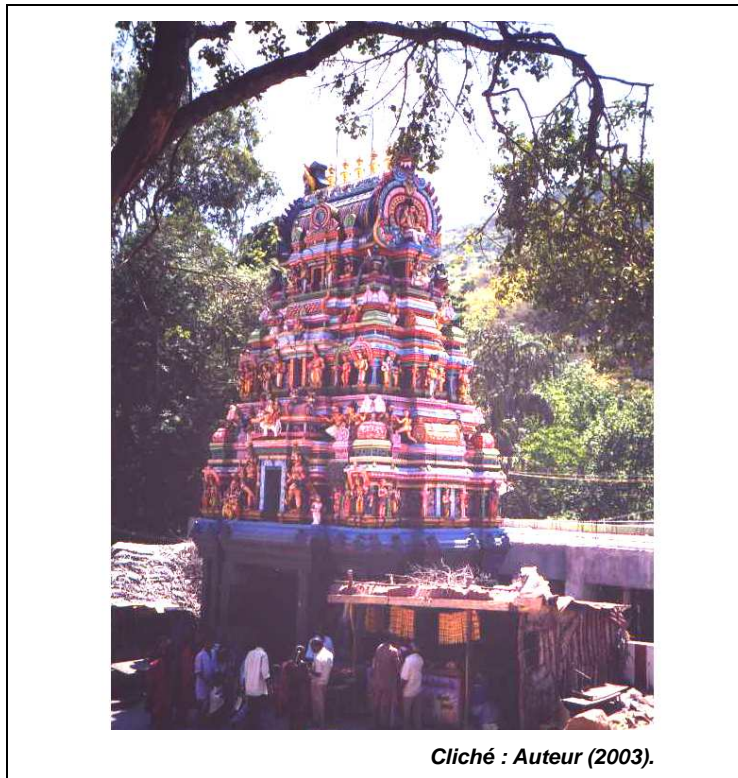
C'est également à Tiruttani que Murugaṅ est présenté comme le maître de la langue et de la littérature tamoule, ainsi que de la philosophie du *Śaiva Siddhānta*. Il aurait en effet enseigné le tamoul à Agastya et la philosophie *śaiva* à Nandi Devar, l'un des plus célèbres *siddhar* tamouls. Fred Clothey considère Tiruttani comme étant la Demeure où la figure de Murugaṅ est la plus mature, celle où le dieu se serait rendu en dernier après avoir accompli tous ses exploits (Clothey, 1978 : 124). La mythologie du site n'est cependant mentionnée dans aucune source textuelle, bien qu'Arūṅakirinātar s'y soit rendu et qu'il y ait un consensus populaire sur la profondeur mythique de Tiruttani. Il semble que le temple doive surtout son audience actuelle à sa proximité de Chennai et à l'instauration d'un pèlerinage en 1914-15 par V. S. Chengalvaraya Pillay (*ibid.*). À ce sujet, et à l'instar de Paḷani, les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar semblent entretenir des relations privilégiées avec Tiruttani, dont le principal *chattram* (lieu de halte des pèlerins) est sous leur tutelle, malgré l'éloignement géographique de leur région natale du Cheṭṭināṭu.

²⁶³ Cf. chapitre précédent.

²⁶⁴ Le temple de Vaḷḷimalai possède depuis 1950 le *samādhi* (tombeau sacré) de Vallimalai Satchidananda Swamigal qui participa à la popularisation du *Tiruppukal* d'Arūṅakirinātar dans le pays tamoul au début du XX^e siècle.

f. Paḷamutircōlai

Planche 10 – Le temple de Paḷamutircōlai



Cliché : Auteur (2003).

Niché dans une réserve forestière montagneuse située à une vingtaine de kilomètres de Madurai, le dernier temple inclus dans le réseau des Six Demeures de Murugaṅ est celui de Paḷamutircōlai. Bien que le *Tirumurukārrupaṭai* abonde en références sur Paḷamutircōlai à travers l'adoration que porte le poète Nakkīrar à Murugaṅ en ce lieu, et qu'Aruṅakirinātar²⁶⁵ s'y soit rendu au XV^e siècle, aucun mythe local ne concerne d'évènement particulier de la vie de Murugaṅ à Paḷamutircōlai. Son identification et son statut sont du reste loin de faire l'unanimité parmi les spécialistes (cf. *infra*). La statue du dieu le représente pourtant en compagnie de ses deux parèdres (Vaḷḷi et Devayānai), ce qui aurait pu contribuer à l'élaboration d'un autre mythe relatif aux mariages de Murugaṅ, mais il n'en est rien. Le temple est assez peu fréquenté par les pèlerins, surtout en comparaison avec les cinq autres grands temples de Murugaṅ. Il ne fait du reste pas partie des dix temples tamouls faisant les meilleures recettes en 2007.

Notons pour conclure cette sous-section, que la territorialisation du culte de Murugaṅ à l'échelon régional du pays tamoul n'est pas sans rappeler le cas infrarégional du pays koṅgu, où sept temples de Murugaṅ et sept temples de Śiva participent à la cohésion symbolique de la totalité religieuse et territoriale du pays koṅgu, à travers l'association entre les formes locales des divinités dans leurs différents temples²⁶⁶. Ce même procédé se retrouve en effet autour des Six

²⁶⁵ Il composa seize psaumes faisant référence à Paḷamutircōlai.

²⁶⁶ Cf. chapitre 3.

Demeures, puisque les différentes figures de Murugaṅ (ascète à Paḷani, guerrier à Tiruccentūr, *svāmi* à Svāmimalai, philosophe et maître du tamoul à Tiruttaṅi, époux à Tirupparaṅkuṅgam, Tiruttaṅi et Paḷamutircōlai) pourvoient non seulement le pays tamoul de mythes ancrés dans son territoire, mais lui confèrent également une réalité et une valeur symboliques incarnées par la figure mythique de Murugaṅ, qui n'est entière que par l'association de ses différentes manifestations localisées. De manière générale, les mythes ne peuvent fonctionner de manière isolée (Doniger, 1995). C'est au contraire par les thèmes et les caractères qu'ils partagent, et par les événements qui les recourent, que la répétition multiforme du contenu des mythes leur donne toute leur charge symbolique et performative. Dans la mesure où ce phénomène de décomposition-recomposition de la forme mythique et territorialisée du culte se retrouve à au moins deux échelons d'analyse, il paraît pertinent de le reconnaître comme l'une des modalités majeures opérant dans la construction religieuse des territoires tamouls autour des lieux sacrés de Murugaṅ.

De plus, les six peintures installées dans la plus part des grands temples de Murugaṅ participent directement à cette association des différentes figures locales de Murugaṅ au pays tamoul. Chacun de ces tableaux représente en effet une *Paṭai Viṭu* et l'exploit du dieu lui correspondant, tous deux mis en scène dans un décor reproduisant fidèlement le paysage du site particulier (planches 11). L'association répétée de ces six peintures dans les grands temples de Murugaṅ a donc pour effet de non seulement réifier la validité du réseau symbolique des Six Demeures et son ancrage dans le pays tamoul, mais aussi de muséifier²⁶⁷ ce lien homologique entre les Demeures de Murugaṅ et le territoire tamoul.

Il est enfin crucial de préciser que les multiples associations entre Murugaṅ, la langue, la philosophie et la littérature tamoules (avec le poète Nakkīrar notamment à Tirupparaṅkuṅgam, mais aussi avec Agastya, le tamoul et la philosophie du *Śaiva Siddhānta* à Tiruttaṅi, et d'une manière plus générale avec Aruṅakirinātar) participent à la reconnaissance de ce dieu comme le pourvoyeur mythique de la culture et de la langue tamoules, ce qui a une importance majeure dans la définition des représentations contemporaines du culte de Murugaṅ.

Il convient de considérer maintenant l'histoire de ces lieux mythiques et concrets, afin de voir dans quelle mesure mythe et histoire se recourent ou se contredisent, et ce que cette confrontation peut apporter à la connaissance de la territorialisation du culte de Murugaṅ et aux modes de consécration de ses grands lieux sacrés. Le cas assez énigmatique de Paḷamutircōlai a en effet l'avantage d'introduire une pointe de doute dans la recette mythologique des Six Demeures de Murugaṅ et d'inciter à approfondir encore l'étude des modalités de consécration de ces grands temples.

²⁶⁷ Mathieu Claveyrolas (2008) a observé un phénomène similaire au temple de Bhārat Mātā à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh).

Planches 11 – La muséification de l'ancrage territorial de Murugaṅ dans ses six grands temples du pays tamoul



Clichés : Auteur (2003), pris au temple de Tirupparaṅkuraṁ.

2. La légitimité historique à l'épreuve du texte et du terrain : la sacralisation des grands temples de Murugaṅ

L'approche historique permet de compléter la précédente démonstration et de plonger davantage dans l'originalité de la territorialisation du culte de Murugaṅ au pays tamoul. Les trajectoires historiques des *Āru Paṭai Vīṭu* et les références dont elles font l'objet permettent en effet de mieux comprendre les modalités dynamiques de la construction socio-culturelle de ce réseau de temples.

Sur les plans historique et textuel, la référence majeure aux Six Demeures est le *Tirumurukārrupaṭai*, un recueil remontant à l'époque du Sangam²⁶⁸ et composé de six poèmes glorifiant chacun un lieu saint de Murugaṅ particulier. Or, bien que le terme "*Āru Paṭai Vīṭu*" ne soit pas mentionné dans ce recueil²⁶⁹, les temples actuels et la muséification dont ils font l'objet à travers les peintures des temples, puisent leur légitimité historique dans la revendication de leur correspondance avec les lieux relatés dans ce texte fondateur du culte de Murugaṅ. La muséification et cette légitimation historique posent donc la question du lien entre les six lieux saints mentionnés par le *Tirumurukārrupaṭai* et les six grands temples actuels.

Les six lieux relatés dans le recueil sont mentionnés dans l'ordre suivant et nommés comme suit²⁷⁰ : Tirupparaṅkuṅṅam, Tiruccīralaivāy, Tiruvāvinaṅkuṭi, Tiruvērakam, Kuṅṅutōṛāṭal et Paḷamutircōlai. L'étude de Françoise L'Hernault (1978)²⁷¹ sur l'iconographie de Subrahmanya (Murugaṅ) au Tamil Nadu apporte un éclairage précieux sur l'identification des correspondances entre ces lieux et les temples modernes, mais il doit néanmoins être actualisé à la lumière de ce qui est observable aujourd'hui. Parmi ces six lieux, les trois principaux (en termes d'audience, de réputation et de richesse) sont aisément identifiables, alors que l'identification des trois autres est plus problématique. Cette dernière est néanmoins très utile à la compréhension des processus de sacralisation propres aux grands lieux de culte de Murugaṅ.

a. Les temples attestés

Le cas de Tirupparaṅkuṅṅam ne pose pas de problème d'identification ni de localisation, puisque ce terme désigne encore aujourd'hui l'un des six grands temples de Murugaṅ. J'ai également précisé dans le chapitre 2, que ce temple était déjà un haut lieu religieux au temps des rois pandyas à l'époque du Sangam, du fait notamment de la proximité géographique de ce temple avec Madurai (Kūtal).

D'après F. L'Hernault et J. Filliozat (1973), Tiruccīralaivāy correspond pour sa part à l'actuel

²⁶⁸ Cf. chapitre 1.

²⁶⁹ L'expression "*Āru Paṭai Vīṭu*" est peut-être apparue au XV^e siècle, mais elle n'est pas mentionnée par Aruṅakirinātar, qui évoque les « six Tirupati de Murugaṅ » dans le *Tiruppukal* (L'Hernault, 1978 : 185). Le terme est connu au XIX^e siècle puisque la *Kanda Śaṣṭi Kavacam* (« la Protection de *Kanda Śaṣṭi* ») rédigée par Devaraya Swamigal, peut-être l'inventeur du terme, contient un poème relatant chacun des six temples actuels sous l'appellation "*Āru Paṭai Vīṭu Kanda Śaṣṭi Kavacam*".

²⁷⁰ Voir la traduction en français du *Tirumurukārrupaṭai* éditée par Jean Filliozat (1973).

²⁷¹ Voir notamment les pages 185 à 189.

temple de Tiruccentūr et ne pose non plus aucun problème d'identification. Tout comme Tirupparaṅkuṅṅam, ce temple était également inclus dans le royaume pandya en raison de sa localisation et comme l'atteste la plus ancienne inscription de l'édifice, qui mentionne un roi pandya de la fin du IX^e siècle (L'Hernault, 1978 : 186 ; Dayalan 1992 : 108-112).

Le lieu de Tiruvāvinaṅkuṭi coïncide quant à lui sans nul doute avec la ville sainte de Palani, bien qu'il ne corresponde pas au grand temple aujourd'hui installé sur le haut de la colline – le Paḷani Āṅṅavar Tiru Kōvil. Le temple de Tiruvāvinaṅkuṭi mentionné dans le *Tirumurukāṅṅrupaṅṅai* existe encore sous cette même dénomination. Il se situe en effet au pied de l'inselberg²⁷², et continue d'attirer des foules de fidèles. Bien que les plus anciennes inscriptions de ce temple remontent aux Pandyas du XIII^e siècle, sa situation en pays koṅgu, l'orientation originale de la *mūrti* de Murugaṅ vers l'ouest²⁷³, la venue pluriséculaire de nombreux pèlerins kéralais, ainsi que certaines sculptures représentant un roi chéra, laissent supposer que ce temple ait été bâti puis géré dans un premier temps sous la tutelle de rois chéras aux environs du IX^e siècle (Somasundaram Pillai, 1941 : 8).

b. Les temples problématiques : localité versus ubiquité

L'identification des trois autres temples mentionnés par le *Tirumurukāṅṅrupaṅṅai* est plus problématique, mais pour trois raisons distinctes qui présentent chacune l'avantage de révéler certaines dynamiques historiques et religieuses concernant la consécration des lieux de culte de Murugaṅ.

Le cas du temple de Tiruvērakam associé aujourd'hui à Svāmimalai est en effet incertain car il est censé être bâti sur une montagne, alors que le temple actuel de Svāmimalai est situé dans le plat delta de la Kavéri. J'ai mentionné plus haut que ce temple avait été conçu comme la réplique architecturale d'une montagne, ce qui témoigne d'une première manipulation relative du mythe. Un processus de transfert spatial du sacré semble en outre y avoir eu lieu, bien que celui-ci ne lève aucunement le doute quant à la correspondance entre Svāmimalai et Tiruvērakam. Françoise L'Hernault pense en effet que le temple actuel est issu du déplacement d'un autre lieu saint traditionnel vers Svāmimalai. Il s'agirait d'un village nommé Ērakaram (rappelant "Tiruvērakam"), situé à quelques kilomètres de Svāmimalai et qui possédait dans les années 1970 un temple de Śiva datant du XII^e siècle²⁷⁴. Les habitants d'Ērakaram interrogés par L'Hernault considéraient leur village comme étant le Svāmimalai « d'origine » (*āti Svāmimalai*) et que le Murugaṅ de la chapelle du temple de Śiva aurait en fait « quitté Ērakaram pour aller s'établir à Svāmimalai »²⁷⁵ (L'Hernault, 1978 : 187). F. L'Hernault souligne en outre que la relation entre

²⁷² Pour plus de détails sur la géographie religieuse de la ville de Palani, voir le chapitre 7.

²⁷³ Les *mūrti* des grands dieux tels que Murugaṅ sont généralement orientées vers l'est, l'orient le plus faste selon la cosmologie hindou car indiquant la direction du pays des dieux (*dēva lōka*) dirigé par leur roi Indra.

²⁷⁴ Le temple est devenu depuis un temple de Murugaṅ (Kandanatha Svāmi).

²⁷⁵ Une légende locale comparable à celle-ci m'a été contée à plusieurs reprises par les habitants du village de Mailam (district de Villupuram) où un transfert similaire se serait produit depuis le temple de Murugaṅ de Perumpakam, installé à quelques kilomètres de Mailam et aujourd'hui en ruine, vers celui de Mailam .

Ērakaram et Svāmimalai se manifestait encore il y a quelques décennies lorsque, durant la fête de *Skanda Śaṣṭi*, Murugaṅ venait chercher sa lance (*vēl*) à Ērakaram²⁷⁶, probablement dans le cadre d'une procession (*utsava*). Ainsi la légende locale et les rites participent-ils à la légitimité historique et mythique de Svāmimalai. Mais bien que les représentations contemporaines des Tamouls associent ce temple à celui décrit dans le *Tirumurukārrupaṭai*, il ne semble pas que Svāmimalai corresponde à Tiruvērakam. Certains exégètes, considèrent que comme le site de ce temple est montagneux, il correspondrait plutôt à Vaḷḷimalai ; d'autres le voient à Veṅkuṅṅu²⁷⁷ (ou à Veḷḷiyaṅkiri, tous deux dans le district de Coimbatore) ; d'autres enfin, plus crédibles d'après F. L'Hernault car ils se fondent sur les rituels décrits dans le *Tirumurukārrupaṭai*, préfèrent le situer dans les montagnes du Kérala actuel.

Le problème du cas de Kuṅṅutōrāṭal tient quant à lui au fait que ce terme soit en fait une formule et non pas un toponyme particulier. Françoise L'Hernault traduit littéralement ce terme complexe par « folâtrerie sur chacune des collines » (*ibid.* : 187) et Fred Clothey par « toute colline où danse Murugaṅ » (Clothey, 1978 : 117). Les personnes que j'ai pu rencontrer traduisaient plutôt cette expression par « Murugaṅ est sur toutes les collines²⁷⁸ ». Quoiqu'il en soit, cette expression évoque clairement l'ubiquité de Murugaṅ sur les collines tamoules, qui est certes très intéressante, car elle souligne une nouvelle fois combien le culte de Murugaṅ est géographique et associé à un paysage particulier, mais qui empêche *a priori* d'identifier un lieu spécifique associé à ce terme dans le *Tirumurukārrupaṭai*. Malgré cette apparente incohérence, le temple de Tiruttaṅi est aujourd'hui reconnu comme le temple de Murugaṅ correspondant au Kuṅṅutōrāṭal de l'ancien texte. Qu'il concorde ou non au Kuṅṅutōrāṭal cité par l'ancien recueil, il est en revanche avéré que ce temple est ancien et qu'il était déjà consacré au culte de Murugaṅ entre la fin du IX^e siècle et le début du X^e siècle.

Paḷamutircōlai est le dernier lieu mentionné par le *Tirumurukārrupaṭai* et son identification est tout aussi complexe et discutée, si ce n'est davantage, que celle des deux précédents. Pour F. L'Hernault, ce temple correspondait dans les années 1970 à Aḷakar Kōyil²⁷⁹, un grand temple vishnouïte des environs de Madurai. L'auteure considérait en outre le temple de Paḷamutircōlai comme étant « insignifiant » (L'Hernault, 1978 : 187). Fred Clothey, dont la thèse d'histoire des religions fut également publiée en 1978, est encore plus radical dans la mesure où il ne mentionne nulle part²⁸⁰ Paḷamutircōlai. Pour cet auteur il n'y aurait que cinq temples connus des *Āṅṅu Paṭai Viṭu* (les cinq précédemment cités), auxquels s'ajouterait un sixième lieu n'existant que sur le plan symbolique. Le sixième temple de Murugaṅ serait celui que quiconque identifierait comme tel parmi la multitude de temples de Murugaṅ se trouvant au pays tamoul. Pratiquement tous les

²⁷⁶ Aucun rituel similaire n'existe aujourd'hui entre Mailam et Perumpakam.

²⁷⁷ Cette « montagne blanche » n'est peut-être qu'un lieu légendaire dans la mesure où elle renvoie au mythe voulant que Murugaṅ soit né sur un mont himalayen.

²⁷⁸ « *Kuṅṅutōrām Murugaṅ* ».

²⁷⁹ Dans sa courte monographie portant sur Palani, Comale associe également Paḷamutircōlai à Aḷakar Kōyil (Comale, 1975 : 22).

²⁸⁰ Il ne le mentionne pas non plus dans son article de 1972 portant sur les lieux de pèlerinage de Murugaṅ.

temples²⁸¹ de Murugaṅ pourraient ainsi faire office de Sixième Demeure, étant donné que chaque temple de Murugaṅ est considéré comme une demeure du dieu et que l’expression “*Kuṅṛutōṛāṭal*” (ou “*Kuṅṛāṭal*”) implique que n’importe quelle colline puisse être pourvue d’un temple de Murugaṅ. Fred Clothey considère plus précisément que tout temple collinaire de Murugaṅ ayant une audience relativement importante, comme ceux de Maruṭamalai ou de Mailam notamment (Clothey, 1978 : 128)²⁸², pourrait être envisagé comme la Sixième Demeure du dieu au dépend de Paḷamutircōlai.

c. L’apport de l’enquête et du terrain

Il est donc nécessaire de confronter les affirmations des deux auteurs précédemment mentionnés à ce que nous apprend le “terrain” aujourd’hui, notamment en ce qui concerne la possibilité de considérer le temple de Mailam, celui de Maruṭamalai et surtout celui de Paḷamutircōlai, comme faisant partie ou non des Six Demeures de Murugaṅ. L’objectif est de voir plus largement comment s’opère dans les faits la consécration des grands temples de Murugaṅ dans les représentations et pratiques collectives tamoules.

Le temple de Mailam (district de Viluppuram) est l’un des plus populaires des plaines du nord-est du Tamil Nadu, mais il est bien moins imposant, moins ancien²⁸³, et surtout moins connu et visité que les cinq autres grands temples de Murugaṅ. Il apparaît néanmoins dans les discours des 201 personnes²⁸⁴ que j’ai interrogées dans ce village, que la question de l’inclusion de ce temple dans le réseau des Six Demeures de Murugaṅ est loin d’être univoque (tableau 5). On constate en effet que si 41% des répondants ne considèrent pas le temple de Mailam comme l’une des Six Demeures, 26% pensent le contraire, et 12% disent qu’il n’y a aucune différence entre Mailam et les six grands temples. Notons aussi au passage que 2,4% des répondants considèrent que les six temples sont réunis dans celui de Mailam – ce qui met en exergue les relations symboliques pouvant s’établir entre microcosme et macrocosme autour de la rhétorique des lieux de culte hindous (cf. *infra*) – et que 4,2% soulignent que l’importance du temple de Mailam tient au fait que son site soit collinaire, en référence à l’ancrage paysagé du culte de Murugaṅ.

²⁸¹ Certains critères, tant objectifs que subjectifs, doivent néanmoins être remplis par le temple en question pour être éventuellement considéré comme le sixième grand temple du dieu. Celui-ci doit tout d’abord être très populaire, en ce sens qu’il doit attirer un grand nombre de croyants. Il doit aussi être pourvu d’une certaine sacralité, que ce soit par sa mythologie, ou par le fait que les vœux adressés à Murugaṅ dans ce temple soient connus pour avoir de fortes chances d’être réalisés.

²⁸² Clothey mentionne également les temples de Kalugamalai (district de Tirunelveli), d’Uralimalai (district de Pudukottai), de Tirupporūr et de Kumārakōṭṭam (district de Kanchipuram), et celui de Kuṅṛakuṭi (district de Sivaganga). Notons que ce dernier ne peut aucunement être considéré comme l’un des “Six”, dans la mesure où il est aujourd’hui, et depuis quatre siècles, le point de départ du grand pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) vers Palani, lors de la fête annuelle de *Tai Pūcam* (janvier-février) (cf. *infra*).

²⁸³ La construction du temple de Mailam date du début du XVIII^e siècle.

²⁸⁴ Entretiens semi-directifs auprès de 21 habitants et questionnaires soumis à 180 pèlerins et/ou personnes reconnaissant le temple de Mailam comme leur temple de clan. (En pays tamoul en effet, la plupart des clans ou lignées [*kula*] ont un temple particulier [*kula kōyil*] où sont réalisés les principaux rites de passage de leurs membres et d’autres cérémonies religieuses familiales.)

Tableau 5 – Quelle est selon vous l'importance du temple de Mailam par rapport aux Āṛu Paṭai Vīṭu ?

Réponses	Occurences	Fréquence
Le temple de Mailam n'est pas l'un des six grands temples de MurugaṆ	68	41,0%
Le temple de Mailam est l'un des six grands temples de MurugaṆ	43	25,9%
Il n'y a aucune différence entre le temple de Mailam et les Six Demeures	20	12,0%
Les fêtes religieuses y sont célèbres	20	12,0%
Ce MurugaṆ nous aide (il réalise les vœux, guérit, protège)	19	11,4%
MurugaṆ y est présent	14	8,4%
Ce temple est proche de mon domicile	12	7,2%
Il y a un saint	11	6,6%
Les deux épouses de MurugaṆ y sont présentes	9	5,4%
C'est un temple réputé	7	4,2%
Il est célèbre car bâti sur une colline	7	4,2%
Il y a aussi des foules de dévots qui s'y rendent	6	3,6%
Le dévot a mieux accès à la divinité dans temple que dans les autres grands temples	6	3,6%
Les six temples sont réunis ici	4	2,4%
C'est un temple ancien	4	2,4%
Il y a un monastère	4	2,4%
Le paon de MurugaṆ est venu ici	1	0,6%
Ce temple a changé ma vie	1	0,6%
Ce temple a une puissance	1	0,6%
Ce temple est récent	1	0,6%
IṭumpaṆ est venu ici	1	0,6%
Ce temple est relié à Paḷani	1	0,6%
C'est un temple important pour le village de Mailam	1	0,6%
Total / répondants	166	

Interrogés: 201 / Répondants: 166 / Réponses: 261
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

Concernant plus directement l'identification des Six Demeures, lorsque l'on demande aux 180 pèlerins interrogés à Mailam à quelle(s) *Paṭai Vīṭu* ils se sont déjà rendus (tableau 6), leurs réponses montrent que leurs pratiques classent en premier lieu Paḷani (le plus célèbre temple de MurugaṆ) et Tiruttaṇi (le grand temple de MurugaṆ qui est le plus proche de Mailam), puis Tiruccentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṇṇam, Paḷamutircōlai, et enfin Maruṭamalai, alors que ce temple collinaire de la périphérie de Coimbatore ne leur était pas suggéré dans le questionnaire.

Tableau 6 – *Paṭai Vīṭu* visitées par les 180 pèlerins interrogés à Mailam

Temples	Effectifs	Fréquence
Paḷani	122	67,8%
Tiruttaṇi	122	67,8%
Tiruccentūr	101	56,1%
Svāmimalai	91	50,6%
Tirupparaṅkunṅam	86	47,8%
Paḷamutircōlai	78	43,3%
Aucun	37	20,6%
Maruṭamalai	13	7,2%
Total / répondants	180	

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 650
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

Cette inclusion de Maruṭamalai dans les *Āṟu Paṭai Vīṭu* par les pèlerins montre que la thèse de Clothey concernant la fluidité de l'identification des temples de Murugaṅ n'est pas dénuée de fondement. Cette inclusion se retrouve du reste dans le dernier livret officiel publié en 1992 par l'administration du temple de Maruṭamalai et intitulé *Marudamalai Arumilgu Subramanya Swamy Thirukkoil : History of the Temple*. En première page de ce livret, G. Packiriswamy, ancien responsable administratif²⁸⁵ du temple, présente Maruṭamalai comme étant la « Septième Demeure » de Murugaṅ (Sundaresan et Packiriswamy, 1992 : 1). Quelques pages plus loin, D. Sundaresan, érudit et coauteur du livret, va encore plus loin en affirmant que Maruṭamalai est l'une des Six Demeures en vertu de l'expression "*Kuṅṅrutōṛāṭal*", et en substituant même Tiruttaṇi par Maruṭamalai, dans son énumération des *Āṟu Paṭai Vīṭu* (*ibid.* : 4). Ceci illustre au passage combien l'identification du site collinaire relaté par l'expression "*Kuṅṅrutōṛāṭal*" est problématique et disputée. Cette « revendication » (*ibid.* : 1) montre donc que d'autres types d'acteurs que les pèlerins peuvent également contribuer aux substitutions entre temples, en procédant par l'intégration d'un temple particulier au réseau des six grands temples, pour des motivations le plus souvent religieuses, sociales (en termes d'honneur et de prestige), politiques et/ou économiques. Le fait que les pèlerins mentionnant Maruṭamalai comme *Paṭai Vīṭu* aient été interrogés au village Mailam situé à plus de 300 kilomètres de ce temple, permet de supposer que la popularité grandissante du temple de Maruṭamalai ne se limite pas à une revendication locale, mais qu'elle relève d'une considération partagée au niveau régional. L'ancienneté de Maruṭamalai (datant du XII^e siècle) et le fait qu'il constitue aujourd'hui l'une des étapes du grand pèlerinage sud-indien à Sabarimala (Kérala) depuis le Tamil Nadu, doivent vraisemblablement participer à la popularité de ce temple de Murugaṅ. Les pratiques et le discours des pèlerins, des responsables administratifs et de certains érudits se rejoignent donc, se renforcent mutuellement, et participent ensemble à la construction sociale dynamique et à la (ré)actualisation des mythes spatialisés de Murugaṅ.

²⁸⁵ Deputy Commissioner et Executive Officer du temple.

À la lumière de ces différents discours, l’hypothèse de Clothey concernant la possibilité d’envisager les temples de Mailam et de Maruṭamalai comme faisant partie des Demeures de Murugaṇ, notamment du fait de leur popularité et de leur localisation sur des sites collinaires, paraît donc recevable dans la mesure où les acteurs religieux impliqués dans le culte de Murugaṇ les considèrent parfois comme tels. Rappelons à ce titre, comme l’indique Mathieu Claveyrolas que « dans le monde hindou, le foisonnement des représentations du divin favorise la multiplication des substituts » (Claveyrolas, 2010 : 55).

Le second intérêt de la confrontation des thèses de F. L’Hernault et de F. Clothey à mes enquêtes, concerne un désaccord majeur concernant le cas de Paḷamutircōlai. En effet, si F. L’Hernault considère probablement à juste titre Paḷamutircōlai comme étant un temple « insignifiant » inclus dans le sanctuaire vishnouïte d’Aḷakar Kōyil au cours des années 1970, il ne semble plus possible de la suivre désormais sur ce point, tout simplement parce que le grand temple existe bel et bien aujourd’hui (cf. planche 10), et qu’il est séparé de quelques kilomètres d’Aḷakar Kōyil. Considérer Paḷamutircōlai comme étant insignifiant ne semble donc plus d’actualité à la lumière de ce que montre l’architecture du temple, mais aussi et surtout de ce qu’indiquent les pratiques pèlerines actuelles. En effet, bien que ce temple n’apparaisse pas parmi les dix temples faisant le plus de recettes en 2007, 144 personnes (parmi les 307²⁸⁶ auxquelles j’ai demandé entre 2003 et 2007 à quelles *Āṛu Paṭai Vīṭu* elles s’étaient déjà rendues) disent être allées au moins une fois dans leur vie à Paḷamutircōlai, soit près de la moitié de l’échantillon (tableau 7).

Tableau 7 –Quelle(s) “Demeure(s)” de Murugaṇ avez-vous déjà visitée(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Paḷani	231	75,2%
Tiruttani	196	63,8%
Tiruccentūr	190	61,9%
Tirupparaṅkuṅṅam	169	55,0%
Svāmimalai	155	50,5%
Paḷamutircōlai	144	46,9%
Aucune	51	16,6%
Maruṭamalai	13	4,2%
Non réponse	1	0,0%
Total / interrogés	307	

Interrogés: 307 / Répondants: 306 / Réponses: 1149
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

En conséquence, le choix de F. Clothey de ne pas mentionner ce temple au profit de la mise en valeur de l’ubiquité du dieu dans les collines tamoules est certes pertinent, mais ne paraît plus opérant aujourd’hui en ces termes. Il convient assurément de retenir, comme le propose F.

²⁸⁶ Cet échantillon de 307 personnes comporte les 180 pèlerins s’étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s’ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003) et 24 personnes interrogées à l’*Āṛu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (en 2007).

Clothey, que l’ubiquité de Murugaṅ sur les collines est effective en pays tamoul au point de permettre parfois quelques substitutions locales consacrant, du moins selon certains, quelques temples populaires (comme ceux de Mailam, Maruṭamalai ou Tiruttani), mais il est tout aussi important d’affirmer que Paḷamutircōlai fait indiscutablement partie des *Āru Paṭai Vītu*.

J’insiste sur le fait que les nuances que j’apporte ici concernent les années 2000, car le temple de Paḷamutircōlai a vraisemblablement été reconstruit récemment. Aussi, son existence attestée à l’époque du Sangam par le *Tirumurukāṛrupaṭai*, son absence signalée dans les années 1970 par L’Hernault et Clothey, et sa présence renouvelée dans les années 2000, indiquent que l’histoire et la vie des temples de Murugaṅ sont loin d’être immuables. Cette reconstruction du temple de Paḷamutircōlai témoigne en outre d’un dynamisme contemporain du culte de Murugaṅ, et montre que le réseau des *Āru Paṭai Vītu* possède aujourd’hui une valeur performative capable d’entraîner la réification de certains hauts lieux religieux.

L’ensemble de ces évolutions confirme plus largement que, malgré les revendications actuelles, le réseau des *Āru Paṭai Vītu* est effectivement plus tardif que l’œuvre du *Tirumurukāṛrupaṭai* et que les lieux cités dans ce texte ne correspondent pas tous aux six grands temples contemporains. Même Jean Filliozat (1973), le dernier indianiste à avoir édité et traduit en français le *Tirumurukāṛrupaṭai*, n’a pas estimé réalisable d’établir de concordance formelle entre les sites mentionnés par ce recueil et les six grands temples actuels de Murugaṅ. Françoise L’Hernault propose comme hypothèse explicative que les Six Demeures, les six lieux chantés dans le *Tirumurukāṛrupaṭai*, les six têtes attribuées à Murugaṅ (sous son nom “Saṅmuka”), et la relation plus générale entre le culte de Murugaṅ et le chiffre “6”²⁸⁷, relèvent ensemble :

D’ « un heureux procédé littéraire, lié à l’habituel irrépressible besoin d’inventaires [dans le monde hindou] de réalités groupées uniquement sur la base de leur identité numérique, (...) ceci ne voulant pas dire que d’autres temples tout aussi importants [que les *Āru Paṭai Vītu*] n’existaient pas » (L’Hernault, 1978 : 188).

Il est préférable au final de souligner la supériorité relative des *Āru Paṭai Vītu* plutôt que leur totale distinction vis-à-vis des autres grands temples de Murugaṅ. Il semble en effet que ce soit parce que certains temples ont connu un développement important à une époque donnée – comme Tiruttani, Svāmimalai, voire Maruṭamalai et Mailam aujourd’hui – que ceux-ci ont été intégrés à la constitution du réseau symbolique des *Āru Paṭai Vītu*. Inversement à ce type d’inclusion de grands temples populaires, le cas du temple de Paḷamutircōlai montre que la diffusion du *Tirumurukāṛrupaṭai* dans la culture populaire tamoule – suite à ses rééditions désormais disponibles sous divers formats – ainsi que la charge symbolique et identitaire impliquée dans le réseau des Six Demeures, ont participé conjointement à la reconstruction récente d’un ancien temple tombé à moment donné en désuétude.

²⁸⁷ Cette relation a vraisemblablement été instituée au cours de la période chola (Clothey, 1972).

La constitution du réseau des *Āru Paṭai Vīṭu* est donc le résultat d’inclusions et de réifications de lieux particulièrement complexes, mais qui n’épuisent pas pour autant le champ d’analyse de la symbolique identitaire et territoriale aujourd’hui contenue dans la conceptualisation d’un sanctuaire de Murugaṅ établi au Tamil Nadu. Il convient en effet de s’intéresser encore davantage aux pratiques et aux représentations des pèlerins se rendant aux Six Demeures, tout en s’inspirant de ce que les autres contextes du pèlerinage hindou peuvent apporter à la connaissance des relations entre temples et territoire.

II. La symbolique territoriale des pèlerinages aux Six Demeures

1. Du lieu saint au territoire

a. Terminologie

Dans la mesure où les six grands temples de Murugaṅ sont considérés comme des demeures (*vīṭu*) divines et qu’elles sont harmonieusement réparties dans le Tamil Nadu, la mobilisation du concept de sanctuaire peut éclairer l’analyse des relations pouvant exister entre lieu, territoire et réseau (géo-rituels) autour du culte de Murugaṅ. Les lieux d’un dieu relèvent en effet d’une sacralisation de différents types interactifs d’espaces, que ceux-ci soient locaux comme les temples, réticulaires comme les réseaux de temples, ou zonaux comme les sanctuaires.

La question de la sanctuarisation du Tamil Nadu par les six grands temples de Murugaṅ s’inscrit dans le contexte culturel plus large des espaces de la religiosité pan-hindoue. Celui-ci doit donc être mobilisé ici, à commencer par les deux termes vernaculaires et véritables concepts clés de la géographie religieuse hindoue, que sont le *tīrtha sthālam* et le *kṣētra*²⁸⁸. Ces deux termes savants d’origine sanskrite – mais que l’on retrouve dans le vocabulaire courant en Inde en Nord – sont en effet utiles à la compréhension des spatialisations de la sacralité de Murugaṅ, car ils sont reconnus et usités dans l’ensemble du monde hindou, malgré certaines variations régionales²⁸⁹. On ne saurait non plus faire l’économie d’un détour par le concept de « topocosme », introduit par Theodor Gaster²⁹⁰ et retenu par Fred Clothey (1978) pour désigner plus précisément les temples de Murugaṅ. Ce terme est en effet des plus utiles pour comprendre les modalités opérant dans la construction religieuse du sanctuaire de Murugaṅ au Tamil Nadu.

L’expression “*tīrtha sthālam*” (« lieu saint ») est issue de la combinaison entre le mot “*tīrtha*”, signifiant « le gué » – et par extension « eau sacrée » –, et le vocable “*sthāla*”, le « lieu ». Cette combinaison sémantique se retrouve dans la géographie de la plupart des sanctuaires de temples tamouls où un bassin (*tīrtha[m]*) généralement situé non loin des édifices, est destiné aux

²⁸⁸ Comme l’ont suggéré (entre autres) les ethnologues Mathieu Claveyrolas (2003a, 2003b) et Jean-Claude Galey (1994), ainsi que le géographe Rémy Delage (2004) dans leurs travaux portant sur différents pèlerinages hindous, en Inde du nord comme dans le Sud.

²⁸⁹ Dans la langue populaire, les formes tamoulisées de ces deux termes sont “*tiruttam*” et “*kēttiram*”. Les termes sanskrits sont également employés par les Tamouls les plus orthodoxes, à commencer par les Brahmanes.

²⁹⁰ Gaster, T. H. 1956, *Thepsis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York, Doubleday-Anchor Books.

ablutions rituelles des fidèles se purifiant avant d’expérimenter la “vision” (*darśana*) de la divinité du temple. Le *tīrtha sthālam* est donc, tout du moins sur les plans linguistique et théorique, un endroit rituel offrant un accès au divin. L’idée de gué contenue dans la notion de *tīrtha* est cruciale, car elle évoque à la fois la question du passage²⁹¹ vers le sacré et celle de l’eau. Cette dernière est pensée non seulement comme un vecteur privilégié de la sacralité et de la pureté hindoues, mais aussi en tant qu’élément mobile circulant entre les lieux et faisant ainsi écho au pèlerinage justement nommé “*tīrtha yātrā*” en sanskrit ainsi qu’en tamoul.

Bien qu’il soit intensément localisé, le *tīrtha sthālam* n’est donc pas qu’un simple lieu. Le *tīrtha sthālam* est plutôt un sas, une interface localisée, entre le sacré et le profane – si tant est que le profane puisse exister quelque part en Inde hindoue²⁹² –, relevant d’une discontinuité hiérarchique ontologique entre différents types d’espaces et de temporalités, différents modes d’être au monde et différentes « géographicités » (Dardel, 1952), que le fidèle expérimente en se rendant aux temples. Comme pour tout lieu de passage, frontière ou interface, il existe ce que Michel Lussault nomme des « codes de procédure spatiale » (Lussault, 2007 : 119), sortes de sésames permettant le passage de l’une de ces ontologies spatialisées à l’autre. Les austérités (*viratam*) des pèlerins et les rites d’ablutions effectués dans les bassins des sanctuaires de temples fournissent deux exemples de ce qu’il convient de réaliser pour que s’ouvre le passage et que puisse être expérimenté au mieux le sacré hindou localisé.

Les Six Demeures de Murugaṅ sont donc à envisager *a priori* comme des *tīrtha sthālam*. Fred Clothey considère quant à lui ces lieux sacrés comme des « topocosmes » qu’il définit comme des lieux « encore présents aujourd’hui où l’on croit que le dieu a réalisé de nobles exploits et où le sens du monde est incarné dans son intégralité » (Clothey, 1978 : 116). En tant que topocosmes, les Six Demeures de Murugaṅ sont en effet conçues, représentées et pratiquées comme les endroits précis où les différentes prouesses mythiques du dieu ont *eu lieu*. Les différentes fêtes calendaires des temples tamouls de Murugaṅ, qui commémorent les anniversaires des événements de la vie mythologique du dieu, sont du reste profondément associées aux lieux où ces événements sont censés s’être déroulés²⁹³. Les Six Demeures correspondent de fait à des lieux distincts où se sont opérées – et où s’opèrent encore – des « hiérophanies », que Mircea Éliade (1949) a définies comme des manifestations du sacré. Ainsi, de par son caractère à la fois tangible, vivant et régulièrement actualisé par les fêtes calendaires, la *Paṭai Vītu* constitue-t-elle en tant que topocosme, un lieu de rencontre avec le dieu et avec le mythe que le fidèle peut expérimenter. Ces topocosmes font donc le lien entre les hommes et les dieux, entre le mythe et l’expérience

²⁹¹ Jean-Claude Galey précise que le terme “*tīrtha*” signifie également « le passage », « la croisée », « la jonction » (Galey, 1994 : 283).

²⁹² Sur la confrontation du modèle binaire sacré / profane durkheimien au contexte hindou, voir Claveyrolas (2003b) et Sax (1990).

²⁹³ La fête de (*S*)*kanda Śaṣṭi* par exemple, qui célèbre la victoire de Murugaṅ sur le démon Sūrapadma, est connue pour être particulièrement grandiose au temple de Tiruccentūr, le topocosme où, d’après le mythe, Murugaṅ a vaincu Sūrapadma. De même, le mariage de Murugaṅ à ses deux épouses est fêté dans tous les temples du dieu lors de *Paṅkuṇi Uttiram*, mais plus particulièrement dans ceux où Murugaṅ est présenté sous la figure de l’époux (cf. chapitre 7).

humaine, entre le passé et le présent, entre le symbolique et le concret, entre l'idéal et le matériel, mais aussi entre le lieu et le dieu. Ce concept paraît donc tout à fait pertinent pour le culte de Murugaṅ (et pour la géographie des religions en général), car en associant lieu et mythe autour d'un même mot, le toposcosme permet d'évoquer la relation toute religieuse pouvant s'établir entre le lieu concret (*topos-*) et l'univers (*-cosmos*), entre le microcosme et le macrocosme, entre le local et le global, et de mieux comprendre la présence de « l'universel dans la localité », pour reprendre l'heureuse formule de Jean-Claude Galey (1994) à propos du contexte hindou.

Le dernier terme majeur à retenir ici est le vocable sanskrit "*kṣētra*", qui désigne un « champ » ou un « domaine » et qui signifie par extension un « lieu saint », un « lieu de culte », ou encore un « lieu de pèlerinage »²⁹⁴. Le travail de Jean-Claude Galey sur le pèlerinage à Badrinath (Uttarakhand) a précisé que le terme "*kṣētra*" renvoie davantage à la notion d'aire ou de territoire qu'à celle de lieu, ce qui invite à considérer le *kṣētra* plutôt comme un sanctuaire. Pour J.-C. Galey, le *kṣētra* est en effet « une aire géographique définie par le rite » (*ibid.* : 286) pouvant être de dimension locale ou plus vaste. L'anthropologue précise en outre que les Garhwalis – auprès desquels J.-C. Galey a basé son étude –, utilisent également le terme "*kṣētra*" pour désigner leur royaume dont les contours sont actualisés par l'activité pèlerine. En tant que territoire circulatoire à la fois politique et religieux, le *kṣētra* des Garhwalis est en fait réifié par les parcours religieux et véritablement « animé par les cultes » (*ibid.*), illustrant ainsi tout l'intérêt géographique de ce terme.

b. Unité de culte et unité territoriale : quelles représentations autour des Six Demeures ?

Ce dernier point est des plus éclairants pour l'analyse des temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, surtout si on l'associe aux résultats des travaux de Françoise Bhattacharya (1981) et de Krishna C. Mishra (1971), pour qui l'unité politique se définit souvent dans le monde hindou par l'unité de culte²⁹⁵.

L'expression "*Āru Paṭai Vītu*" désigne un réseau et non une aire, expliquant en partie que le terme "*kṣētra*" soit peu employé pour désigner le réseau des temples de Murugaṅ. Mais ce réseau géo-rituel définit néanmoins une aire sanctuarisée qui semble coïncider *a priori* avec les logiques induites par le concept de *kṣētra*. Elle correspond en effet à une zone reconnue comme le sanctuaire de Murugaṅ, puisque le dieu y a vécu et y vit encore, et parce que ses six plus grands temples sont à la fois des lieux saints, des lieux de culte et des lieux de pèlerinage, dont la répartition spatiale vérifie les contours non pas du royaume, mais du territoire contemporain des

²⁹⁴ Ces définitions proviennent du *Tamil Lexicon* de l'Université de Madras. Néanmoins, en s'appuyant sur le travail effectué par Baidyanath Saraswati (1985) sur le terme sanskrit, Rémy Delage précise dans sa thèse que le contenu sémantique originel du mot "*kṣētra*" est bien plus large, dans la mesure où il évoque d'autres notions telles que : « propriété, champ, lieu clôturé, portion d'espace, lieu d'origine, superficie, parcours, région, siège, sphère d'activité, source, étendue, utérus, femme, siège de l'âme, corps dans le sens de champ d'action de l'âme, âme primitive, maison, ville, figure plane comme un triangle » (Delage, 2004 : 55).

²⁹⁵ Voir également les travaux de G. D. Sontheimer (1997) sur le culte de Khaṇḍobā à Jijuri, au Maharashtra, bien qu'il concerne aussi le Karnataka et l'Andra Pradesh.

Tamouls. L'unité culturelle et politico-administrative du Tamil Nadu dispose ainsi, en plus d'une langue commune, du culte territorialisé de Murugaṅ. Autrement dit, l'aire définie par l'unité symbolique et culturelle des Six Demeures correspond à la zone d'unité politique tamoule actuelle.

Tableau 8 – Pensez-vous qu'il existe une relation forte en Murugaṅ et le Tamil Nadu ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Oui	237	70,1%
Non	33	9,8%
Non réponse	68	20,1%
Total	338	100%

Interrogés: 338 / Répondants: 270 / Réponses: 270
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

Tableau 9 – Si oui, pour quelle(s) raison(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Parce que Murugaṅ est un dieu tamoul	84	43,5%
Parce que Murugaṅ est au Tamil Nadu	29	15,0%
Parce que les <i>Āru Paṭai Viṭu</i> sont au Tamil Nadu	21	10,9%
Parce que Murugaṅ est lié à la langue et à la littérature tamoules	18	9,3%
Parce qu'il y a un lien ancestral entre Murugaṅ et le Tamil Nadu	13	6,7%
Parce que les temples de Murugaṅ sont au Tamil Nadu	13	6,7%
Parce que Murugaṅ est le protecteur du Tamil Nadu	8	4,1%
Parce que Murugaṅ le Tamil Nadu sont une seule et même chose	8	4,1%
Parce que Murugaṅ est le protecteur des Tamouls	6	3,1%
Parce que Murugaṅ est un dieu universel	6	3,1%
Parce que Murugaṅ est le dieu du <i>kuriñci</i>	4	2,1%
Parce que Paḷani est au Tamil Nadu	4	2,1%
Par tradition	3	1,6%
Parce que les Tamouls ont une foi particulière pour Murugaṅ	3	1,6%
Parce que Murugaṅ est marié à la déesse tamoule Valli	2	1,0%
Parce que Murugaṅ exauce nos souhaits	2	1,0%
Parce que c'est ce que l'on voit dans les films	1	0,5%
Parce que les 108 avatars de Murugaṅ sont entre Salem et Dindigul	1	0,5%
Parce que c'est ce que dit l'histoire des pandits	1	0,5%
Parce que c'est une relation historique	1	0,5%
Parce que Maci Magam a lieu au Tamil Nadu	1	0,5%
Parce que les Tamouls ont de la dévotion pour Murugaṅ	1	0,5%
Parce que seuls les Tamouls portent le <i>kavaṭi</i>	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est lié à Agastya	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est un dieu dravidien	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est le dieu des montagnes	1	0,5%
Nombre total de répondants	193	

Interrogés: 338 / Répondants: 193 / Réponses: 234
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Les représentations collectives vérifient cette idée. En effet, lorsque l'on demande aux Tamouls se rendant dans les temples de Murugaṅ, s'il existe une relation forte entre Murugaṅ et le Tamil Nadu, 70% des (338)²⁹⁶ personnes interrogées répondent par l'affirmative, alors que seulement 10% répondent négativement²⁹⁷ (tableau 8). Et lorsqu'on les invite à se prononcer sur les raisons d'une telle relation (tableau 9), près de 45% des personnes disent que celle-ci tient au fait que Murugaṅ est un « dieu tamoul » (*tamiḷ kaṭavuḷ*) ou « dravidien », 15% répondent que c'est parce que « Murugaṅ est au Tamil Nadu », et 11% évoquent les *Āṟu Paṭai Vīṭu* comme facteur principal. Notons également que près de 7% considèrent que cette relation provient du fait que « les temples de Murugaṅ sont au Tamil Nadu ».

Ces résultats confirment donc que la figure et les temples de Murugaṅ participent à la constitution d'une représentation collective associant l'unité politico-culturelle du Tamil Nadu à l'unité de ce culte.

c. Les temples comme synecdoques territoriales

Jean-Claude Galey a souligné à propos de Badrinath, que ce haut lieu rituel constituait lors du pèlerinage une « condensation rituelle du royaume » garhwali (Galey, 1994 : 282), royaume qui cumule, en tant que *kṣētra*, les attributs du territoire et du sanctuaire. Le *tīrtha sthālam* de Badrinath apparaît donc comme une condensation du *kṣētra* des Garhwalis. Une remarque similaire peut être formulée à propos du pèlerinage à Palani au XVII^e siècle, où les principaux types d'acteurs sociaux et politiques de l'époque se rencontraient et se consacraient mutuellement²⁹⁸ chaque année dans le grand temple. Pour ces deux cas, le lieu-temple est en somme une condensation du territoire-sanctuaire.

Le travail de Bernard Debardieux (1995) sur la rhétorique territoriale des lieux renforce cette idée et permet de préciser encore davantage les relations pouvant s'établir entre lieu saint et territoire. Ce géographe de renom considère que certains lieux peuvent avoir valeur de « synecdoques » territoriales et distingue trois types de rhétoriques pouvant être signifiées par le lieu. Il évoque le « lieu attribut », qui symbolise à lui seul le territoire qui le contient ; le « lieu générique », qui désigne un type de lieux caractéristique d'un territoire donné ; et les « lieux de condensation sociale et territoriale », qui symbolisent le « système de valeurs que se donne une société par le biais de son territoire » (*ibid.* : 99-100). Cette dernière catégorie correspond parfaitement aux cas de Badrinath dans le contexte du pèlerinage, mais aussi à celui de

²⁹⁶ Cet échantillon de 338 personnes est composé de 180 personnes et pèlerins s'étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s'ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 15 adeptes du culte de Murugaṅ interrogés à Kurchikuppam (Pondichéry) lors de *Māci Magam* (en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), 16 pèlerins interrogés à Palani (en 2007) et 24 personnes interrogées à l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (en 2007).

²⁹⁷ 20% ne se prononcent pas, le plus souvent à cause de l'incapacité de répondre à une question déroutant souvent les personnes les moins éduquées.

²⁹⁸ Cf. chapitre 3.

Tirupparaṅkuṅṅam au VII^e siècle et celui de Paḷani au XVII^e siècle²⁹⁹.

Pour le cas précis des *Āru Paṭai Vīṭu*, les correspondances entre le temple et le réseau, entre la partie et le tout, se retrouvent dans le fait que chacun de ces temples peut être considéré comme un lieu générique. En effet, si ces six temples sont individualisés par des mythes qui les distinguent tout en les reliant, c’est toujours Murugaṅ qui siège dans ces temples. Toutes les fêtes calendaires en l’honneur de Murugaṅ sont d’ailleurs célébrées dans chacun de ces temples³⁰⁰. Chacune des Demeures a donc sa spécificité mythologique et rituelle, mais elles sont toutes des Demeures de Murugaṅ renvoyant implicitement au sanctuaire réticulaire qu’elles définissent ensemble, au tout qui les relie : le réseau des *Āru Paṭai Vīṭu*. Elles constituent donc, chacune à leur manière, un lieu générique³⁰¹ (ou archétype) du sanctuaire de Murugaṅ. Il faut donc considérer les *Āru Paṭai Vīṭu* comme des points centraux du territoire tamoul et du sanctuaire de Murugaṅ qui, comme de nombreux autres lieux saints (temples ou villes) hindous, articulent une prétention à l’universel tout en conservant leur spécificité.

Si l’on ne devait retenir qu’un seul lieu qui puisse incarner à la fois le sanctuaire et le réseau des temples de Murugaṅ, voire la religion tamoule dans son ensemble – un temple qui soit en somme lieu “attribut” – il s’agirait incontestablement du temple de Paḷani. En effet, dans la mesure où Paḷani est le temple du Tamil Nadu attirant le plus grand nombre de pèlerins tamouls et qu’il est le temple majeur d’un culte intensément territorialisé dans le pays tamoul, Paḷani est le lieu attribut symbolisant à la fois le culte de Murugaṅ, son inscription dans le territoire tamoul et la territorialisation de la religiosité et de la culture tamoule. À ce titre, Paḷani pourrait en outre être qualifié de lieu de condensation religieuse et territoriale

Pour illustrer ce dernier point, il est intéressant de comparer les marqueurs territoriaux et paysagers que constituent les panneaux signalisant les deux grands centres de pèlerinages du sud de l’Inde que sont Paḷani et Sabarimala (Kérala). Dans sa thèse de géographie sur le pèlerinage à Sabarimala, Rémy Delage (2004) a démontré que ce site kéralais relevait d’une religiosité et d’une identité essentiellement sud-indiennes, dans la mesure où il attire chaque année des pèlerins provenant des quatre États constituant aujourd’hui l’Inde du Sud (le Kérala, le Tamil Nadu, l’Andhra Pradesh et le Karnataka). Or, en comparant les deux clichés ci-après, on remarque que si le plurilinguisme du panneau indiquant Sabarimala illustre parfaitement combien ce centre de pèlerinage est le lieu attribut de la religiosité hindoue du sud de l’Inde, celui signalant l’entrée

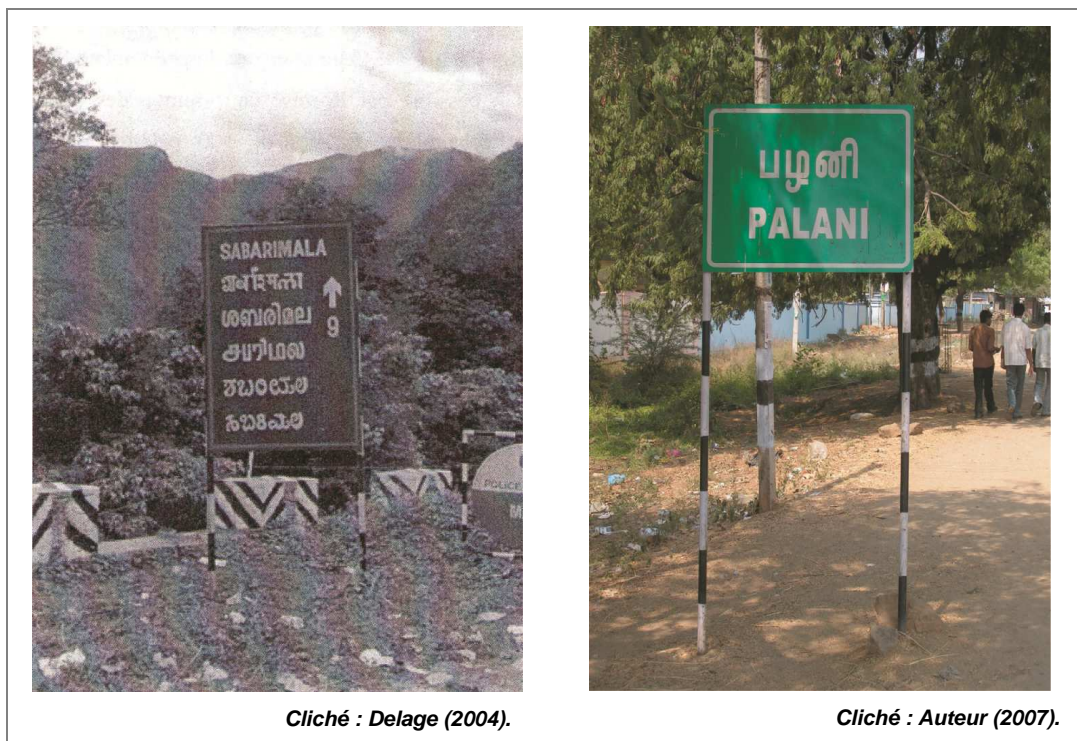
²⁹⁹ Il a été souligné dans les chapitres précédents que les rites effectués à ces deux temples dans le cadre du pèlerinage consacraient le mode de fonctionnement territorial et les valeurs sociales caractéristiques de leurs époques respectives.

³⁰⁰ En effet, si *Skanda Śaṣṭi* est particulièrement célèbre à Tiruccentūr, cette fête a néanmoins lieu dans tous les temples de Murugaṅ, mais avec plus ou moins de faste selon les cas. Il en est de même pour *Paṅkuṅi Uttiram*, *Vaikāci Vicaḡam* et, surtout, *Tai Pūcam*.

³⁰¹ D’autres temples célèbres de Murugaṅ, mais qui ne font pas pour autant partie du réseau des Six Demeures (comme celui de Maruṭamalai du district de Coimbatore, cf. *supra*), se targuent d’être la Septième Demeure de Murugaṅ, puisque le dieu y est présent, que leurs sites sont collinaires, que toutes ses fêtes y sont célébrées, que le dieu s’y est manifesté, qu’il y a accompli divers exploits (incluant des miracles), qu’ils sont au Tamil Nadu et qu’ils auraient ainsi tout pour être reconnus comme le septième grand temple de Murugaṅ en vertu de leur caractère générique. Ce type de revendication renforce donc l’idée que le Tamil Nadu est bien le sanctuaire de Murugaṅ et que le dieu y est omniprésent puisqu’il ne saurait être exclusif aux Six Demeures.

dans la ville-temple de Palani sous-entend au contraire qu’il s’agit d’un lieu de culte proprement tamoul.

Planches 12 – L’identité linguistique à Sabarimala et Palani



Cliché : Delage (2004).

Cliché : Auteur (2007).

Pour autant, en vertu de la proximité géographique et historique entre ce temple et le royaume chéra, des pèlerins du Kérala se rendent chaque année à Palani. Un phénomène assez similaire se retrouve au temple de Tiruttani, où ce sont des Télougous de l’actuel Andhra Pradesh – et de l’ancien Tonḍaimaṇḍalam – qui viennent prier Murugaṅ. Ces participations de non-Tamouls au culte territorialisé de Murugaṅ rappelle que « le réseau est un espace ouvert, alors que le lieu et l’aire sont des espaces fermés » (Lussault, 2007 : 132). Il faut en effet voir dans cette exclusivité affichée de la langue tamoule sur le culte de Murugaṅ illustrée par le panneau, une revendication identitaire et territoriale des Tamouls sur ce culte, et donc une forme de fermeture vis-à-vis de l’extérieur allant à l’encontre de l’idée d’ouverture propre au réseau. Paḷani est donc un lieu d’affirmation identitaire d’une unité culturelle et cultuelle proprement tamoule (excluant même le hindi sur le panneau officiel)³⁰², illustrant l’appropriation symbolique exclusive du culte de Murugaṅ par les Tamouls.

³⁰² Voir à ce sujet le chapitre 4, ainsi que Sumathi Ramaswamy (1997) *Passions of the Tongue : Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, Berkeley, Berkeley University Press.

2. La sanctuarisation par circulation pour hypothèse

Dans la mesure où les *Āru Paṭai Vīṭu* sont des grands centres de pèlerinage, il convient de montrer en quoi la circulation rituelle entre les Six Demeures peut participer à la perception d'un territoire sacralisé.

a. Le balisage territorial comme fondement

La relation entre le sanctuaire (*kṣētra*) et le royaume (*kṣētra*) que les Garhwalis établissent par le truchement du pèlerinage (*yātrā*, cf. *infra*) met en exergue l'importance du phénomène circulatoire dans la pratique des lieux, des réseaux et des territoires. Frédéric Landy (2006) a précisé à ce sujet qu'il existe deux principales modalités pour rendre efficace un territoire et que prene la « pâte territoriale », selon l'expression de G. Di Méo et P. Buléon citée plus haut. La première, statique, consiste à baliser le territoire par des lieux fixes ; pour le culte de Murugaṅ, il s'agit des temples. La seconde, dynamique, consiste à créer des liens entre ces lieux statiques, de manière à entretenir des flux permettant d'irriguer le territoire et de le doter d'une substance qui pourra alimenter certaines représentations collectives. C'est à cette seconde modalité que correspond le pèlerinage consacrant le territoire du royaume des Garhwalis étudié par J.-C. Galey ; c'est aussi en référence à cette seconde modalité que l'expression "*Āru Paṭai Vīṭu*" et ses mythes relient les six temples de Murugaṅ sur le plan symbolique et leur confèrent leur performativité religieuse et identitaire ; et c'est encore en fonction de cette logique que s'opère *a priori* le(s) pèlerinage(s) aux Six Demeures.

En interrogeant des personnes³⁰³ sur leur pratique des six grands centres de pèlerinage de Murugaṅ, on s'aperçoit que le nombre de temples visités le plus souvent cité est de loin le chiffre « 6 » (37,5%), soit l'ensemble du réseau des *Āru Paṭai Vīṭu* (tableau 10).

Tableau 10 – Nombre de *Paṭai Vīṭu* visitées par 307 personnes interrogées dans différents temples de Murugaṅ

Nombre de temples visités	Effectifs	Fréquence
Six	115	37,5%
Aucun	51	16,6%
Un	38	12,4%
Trois	30	9,8%
Quatre	29	9,4%
Cinq	22	7,2%
Deux	21	6,8%
Non réponse	1	0,3%
Total	307	100%

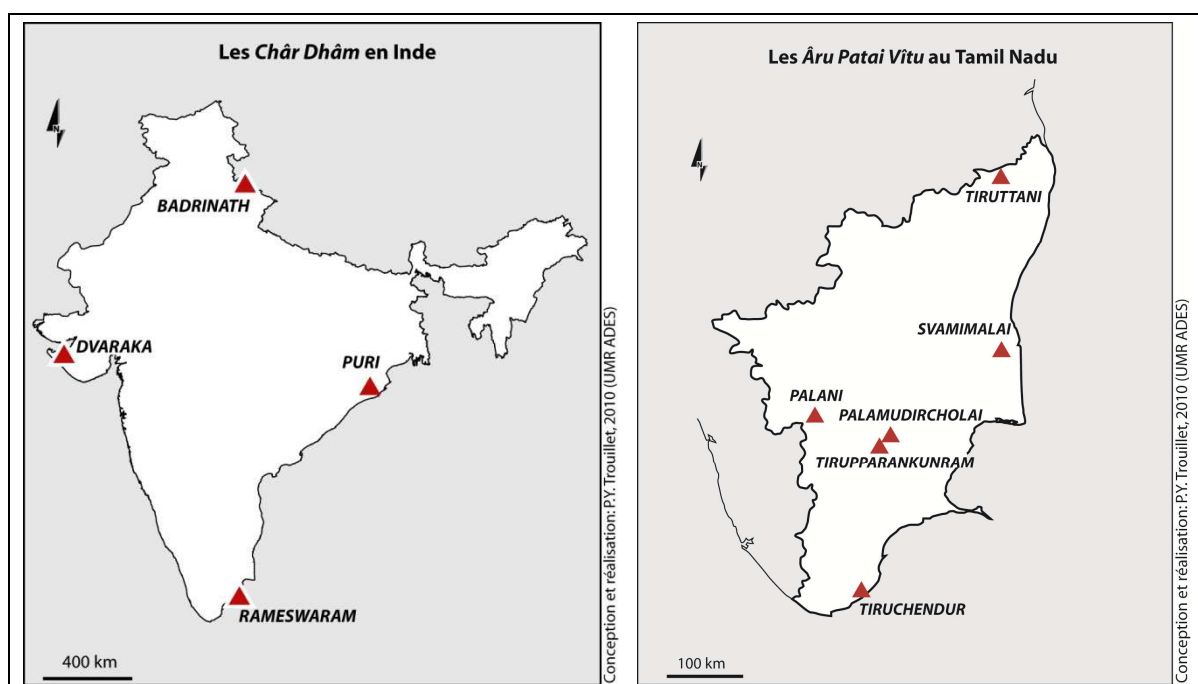
Interrogés: 307 / Répondants: 306 / Réponses: 306 / Pourcentages calculés sur la base des interrogés

³⁰³ Enquête réalisée entre 2003 et 2007 auprès d'un échantillon de 307 personnes, comportant 180 pèlerins s'étant rendus à Mailam (district de Villupuram) auxquels s'ajoutent 21 habitants de ce même village, 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (district de Coimbatore) et 24 personnes interrogées à l'*Āru Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (Madras).

Nous pouvons en conclure que lorsque les adeptes du culte de Murugaṅ ont l’envie et la possibilité – plus de 16% des interrogés n’en ont visité aucun – de se rendre aux *Āru Paṭai Vīṭu*, ce sont le plus souvent les six temples qui sont fréquentés. Le réseau symbolique et géo-rituel de Murugaṅ paraît donc influencer le nombre de *Paṭai Vīṭu* qu’il convient de visiter.

Pour comprendre comment le balisage religieux et la circulation pèlerine peuvent agir de concert dans la sanctuarisation de territoires, il est utile de comparer ici les *Āru Paṭai Vīṭu* aux *Chār Dhām* panindien (cartes 11). À l’instar des *Āru Paṭai Vīṭu* au Tamil Nadu, les *Chār Dhām* sont aussi « quatre demeures »³⁰⁴ divines qui balisent les orient³⁰⁵ de Bhārat (sk. « l’Inde »), le territoire hindou.

Cartes 11 – Le balisage géographique de l’Inde et du Tamil Nadu par les sites pèlerins



Il faut préciser que ce territoire est divinisé à travers la figure religieuse de Bhārat Mātā, la « Mère Inde » (Claveyrolas, 2003b et 2010 ; Eck, 1998 ; Trouillet, 2006 et 2009b). Si des temples de Bhārat Mātā existent aujourd’hui en Inde du Nord, ce phénomène est cependant assez récent, étant apparu suite aux avancées de l’idéologie territoriale du nationalisme (puis du fondamentalisme) hindou qui s’est accentué dans la seconde moitié du XX^e siècle³⁰⁶. Le

³⁰⁴ En hindi.

³⁰⁵ Badrinath est associé au dieu Viṣṇu dans le nord himalayen (en Uttarakhand), à l’est le grand temple de Jagannātha (Kṛṣṇa, Krishna) se trouve à Puri (en Orissa), au sud le grand temple de Rameśwaram (Tamil Nadu) est dédié pour Śiva et Viṣṇu, et enfin à l’ouest Dvaraka (Gujarat) est également consacré à Kṛṣṇa.

³⁰⁶ L’Inde est en effet une terre sainte, et ce à tel point qu’elle est reconnue comme une déesse (Bhārat Mātā) incarnant l’idée d’une nation et d’une civilisation idéalisées, sacralisées et déifiées, et à laquelle les nationalistes vouent aujourd’hui un culte des plus zélés. La Mère Inde possède désormais ses propres temples, dont le premier fut construit en 1936 à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh) et le second en 1983 à Haridwar (Uttaranchal). Ces deux dates correspondent à deux périodes clés de l’histoire du nationalisme indien. Le premier temple, dont la pratique est davantage muséale que véritablement religieuse (Claveyrolas, 2008), fut bâti dans les deux décennies qui préparaient l’Indépendance de l’Inde et quelques années après la création de la principale organisation nationaliste hindoue, le

pèlerinage des *Chār Dhām-s*, plus ancien que ces temples de Bhārat Mātā, associe des temples dédiés aux deux grands dieux pan-hindous que sont Śiva et Viṣṇu.

Tout en gardant à l'esprit les implications territoriales du pèlerinage des Garhwalis mentionnés par J.-C. Galey, la comparaison entre les *Chār Dhām* et les *Āru Paṭai Vītu* indique que d'une manière générale, lorsque les pèlerins parcourent l'ensemble de ces lieux saints (*tīrtha sthālam*), ils expérimentent non seulement des temples, mais aussi un territoire idéologique³⁰⁷, culturel et religieux couvert par un réseau de demeures divines. Une puissante charge symbolique identitaire – hindoue pour les *Chār Dhām* et proprement tamoule pour les *Āru Paṭai Vītu* – s'ajoute ainsi à la sacralité de la zone parcourue. Les aires définies par ces parcours et ces deux réseaux géo-rituels sont donc à considérer à la fois comme des sanctuaires de divinités (Śiva, Viṣṇu et leurs avatārs pour les *Chār Dhām* ; Murugaṅ sous ses diverses formes, pour les *Āru Paṭai Vītu*) et comme des territoires politiques et culturels (hindou pour le *Chār Dhām* et tamoul pour les *Āru Paṭai Vītu*), possédant ainsi les propriétés du *kṣētra* mises en lumière par le cas garhwali. Le fait de pourvoir ainsi un territoire idéologique et/ou politique d'une dimension sacrée à travers la double logique territoriale du balisage et du pèlerinage, est alors particulièrement efficace en termes de sémiotisation de l'espace et de performativité identitaire.

On comprend alors d'autant mieux l'importance socio-identitaire des sept temples de Murugaṅ et des sept temples de Śiva dans la cohésion identitaire et territoriale du pays koṅgu³⁰⁸. Ce rapprochement permet en outre d'émettre l'hypothèse d'une application multi-scalaire de ce mode de sacralisation de territoires, d'autant que Diana Eck a démontré que le *Chār Dhām* était « un pèlerinage complet – les quatre demeures indiquant les quatre orientes – largement dupliqué dans les pèlerinages locaux et régionaux » (Eck, 1998 : 184)³⁰⁹.

Rashtriya Swayamsevak Sangh (le « Corps des volontaires nationaux ») ; il fut en outre inauguré par Gandhi, l'apôtre d'une Inde indivise. Le second, plus fidèle à l'orthodoxie hindoue, fût construit lorsque la doctrine du nationalisme hindou a commencé à véritablement gagner la scène politique nationale et fut inauguré par un membre de l'organisation religieuse nationaliste *Vishva Hindu Parishad*, Swami Satyamitranand Giri (*ibid.*).

³⁰⁷ Je reviendrai plus longuement sur l'idéologie territoriale des Tamouls dans le chapitre suivant. Sur ce thème, voir notamment Irschik (1968), Jaffreot (2005), Hardgrave (1965), Pandian (1987), Racine (2006), Ramaswami Sastri (2003) et Ryerson (1988).

³⁰⁸ Cf. chapitre 3.

³⁰⁹ Mathieu Claveyrolas a également souligné que la route (*pañcakrośī*) qu'emprunte le pèlerin à Bénarès passe entre autres par quatre sanctuaires figurant les *Chār Dhām*, ainsi que par six autres sanctuaires représentant les six villes saintes hindoues (qui font sept – *saptapurī* – avec Bénarès). Pour cet ethnologue, « effectuer le pèlerinage autour de Bénarès revient symboliquement à faire le tour de l'univers hindou » (Claveyrolas, 2010 : 45).

b. Microcosme et macrocosme : l'hypothèse de la pradakṣiṇa comme modèle circulatoire

La sanctuarisation signifiée par la circulation des fidèles est très courante dans l'hindouisme et ne se limite pas au pèlerinage, puisqu'elle concerne également les pratiques religieuses internes des temples, ainsi que les nombreuses processions urbaines et villageoises³¹⁰. Pour Mathieu Claveyrolas :

« La déambulation rituelle constitue l'une des activités récurrentes de la dévotion hindoue. Il s'agit d'une forme spécifique de circulation, idéalement au sens propre du terme (un mouvement circulaire), qui ordonne et construit un espace sacré » (Claveyrolas, 2010 : 41).

La circulation de dévots autour d'une entité reconnue comme objet de culte a pour principe général et pour effet d'élever cette entité au rang de divinité³¹¹. La sanctuarisation par la pratique pèlerine serait donc à ce titre le pendant de ce qui s'observe dans les temples (figure 6 dans l'encadré 4), dont la pratique spatiale doit s'effectuer par circumambulation (sk. *pradakṣiṇa*) autour de la divinité installée dans le *sanctum sanctorum* (*mūlasthānam* ou *garba-gṛāham*), où le fidèle doit conserver celle-ci sur sa “droite” (*dakṣiṇa*) et entrer dans le temple par le “sud” (*dakṣiṇa*).

L'organisation et la pratique spatiales des temples hindous – y compris ceux de Murugaṇ – sont également définies par rapport au corps humain (encadré 5, Gaborieau, 1993 : 32), et participent à des consécration concernant à la fois le corps de la divinité, le corps cosmique de l'être universel (*puruṣa*) et le corps social³¹². Les correspondances entre sanctuaire et corps sont légions dans le monde hindou, et l'on ne saurait oublier de mentionner ici les *chakras*³¹³, ces six (ou sept) “centres spirituels”, qui siègent dans le corps (du *yogi*) et qui sont parfois associés aux différents centres religieux d'un même sanctuaire. Ceci incite parfois certains adeptes du culte de Murugaṇ – les plus proches de la tradition sanskrite et/ou les plus férus de *yoga* – à considérer les *Āru Paṭai Vīṭu* comme les *chakras* de Murugaṇ et de son sanctuaire, en correspondance avec la logique de décomposition-recomposition d'une totalité sacrée (cf. *supra*) pouvant aussi bien concerner une figure divine que le corps humain. Si ces discours et cette philosophie relèvent de conceptions savantes, yogiques et upanisadiques, parfois présentes dans les *sthala purāṇa* des temples de Murugaṇ, mais rarement mentionnées dans les récits des fidèles pratiquant un culte tamoul “populaire” que j'ai pu interroger, ils mettent cependant en exergue une autre logique de corres-

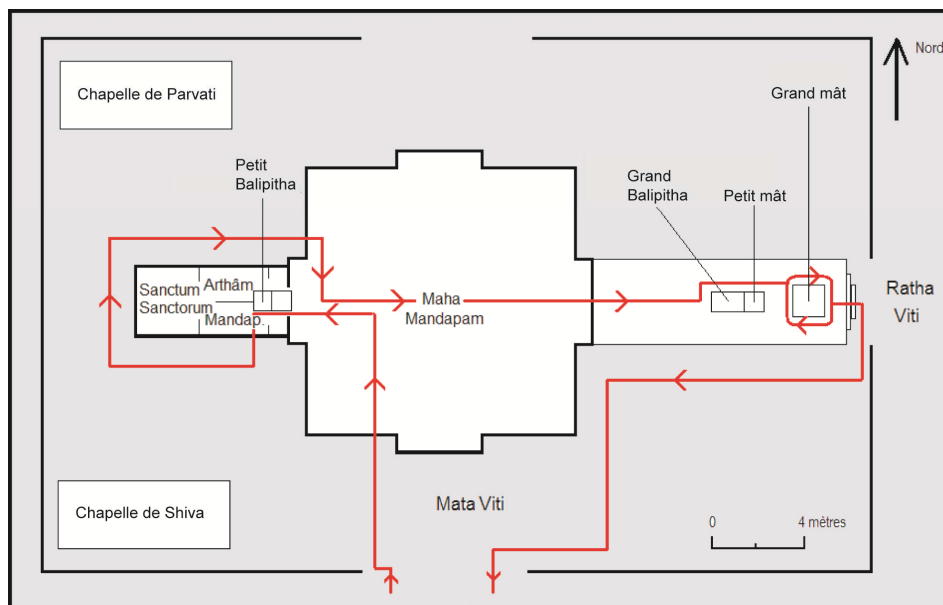
³¹⁰ Cf. deuxième partie.

³¹¹ On trouve le meilleur exemple de ce mode de consécration spatiale dans le temple de Bhārat Mātā à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh) où l'Inde (Bhārat), en tant qu'entité géographique et territoriale, est précisément la divinité à laquelle les hindous viennent adresser leur culte. En lieu et place des habituelles statues anthropomorphes représentant et incarnant les dieux hindous, la représentation de la divinité de ce temple est une carte en trois dimensions du paysage de l'Inde (Claveyrolas, 2008 ; Trouillet, 2006), où sont indiqués les grands centres de pèlerinage pan-hindous et autour de laquelle les fidèles effectuent leurs circumambulations rituelles vérifiant les contours de leur territoire divinisé. Ce temple est néanmoins peu orthodoxe et relève plus d'un « musée de la nation » (Claveyrolas, *ibid.*) que d'un véritable lieu saint.

³¹² Cf. chapitre 6.

³¹³ Tam, *cakra* ; sk. *chakraṃ* ; littéralement « roue », « disque », « région ».

Encadré 4 – Description de l'espace du temple hindou et des pratiques qui y ont lieu

Figure 4 – Le parcours de la *pradakṣiṇa* dans tout temple hindou

Exemple du temple de Maruṣamalai, district de Coimbatore, Tamil Nadu.

Le temple hindou se présente sous l'aspect d'un quadrilatère orienté selon une conception hindoue de l'espace, où chaque pan et chaque enceinte fait face à une direction cardinale. L'enceinte où siège la divinité manifestée dans une statue (*mūrti*) s'ouvre généralement vers l'est, l'orient des dieux. Il s'agit du saint des saints, le *sanctum sanctorum* (*mulasthanam*, *garba-graham*) où est installée la statue la plus sacrée du sanctuaire : le *mūlavar*.

En pays tamoul, cette enceinte est surmontée d'une tour (*gōpuram*) ayant à son sommet une flèche dorée (*scakallaliṅgam*) indiquant de l'extérieur l'emplacement exact du *mūlavar* et qui permet aux dévots de prier la divinité du temple lorsque celui-ci est fermé. C'est en effet à l'intérieur de l'enceinte principale, juste sous le *scakallaliṅgam*, que siège la divinité à laquelle les cérémonies rituelles (*pūjā*) sont destinées.

Dans l'axe d'ouverture de l'enceinte principale, se trouve le véhicule (*vāhana*) de la divinité. Il s'agit généralement d'un animal (le paon pour Murugaṅ) lui faisant face dans une autre enceinte adjacente au *sanctum sanctorum* appelée *artham maṇḍapam*. Les véhicules sont toujours orientés face à la divinité.

À l'arrière du véhicule, se trouve le *balipīṭha* (« siège du sacrifice ») où les prêtres déposent les offrandes. Pour autant, les « sacrifices » (qui sont le plus souvent des offrandes végétales dans les temples orthodoxes de la « Grande » tradition hindoue) et les grands rituels de propitiation sont généralement effectués sur un autre *balipīṭha* situé à proximité immédiate du « mât de la bannière » (*dhvajastambha*), vers l'extérieur du temple principal. Mais c'est devant l'*artham maṇḍapam* que les dévots viennent faire leurs offrandes aux officiants brahmanes, seules personnes habilitées à entrer dans le saint des saints et à toucher la divinité. Les prêtres rendent ensuite les restes des offrandes faites au dieu (*prasāda*) et les cendres blanches sacrées (*tirunīru*) aux fidèles, qu'ils mettront ensuite sur le front ou qu'ils conserveront précieusement en vue d'un usage rituel ultérieur.

Entre l'*artham maṇḍapam* et le mât de bannière, se trouve le *mahā maṇḍapam*, le « grand *maṇḍapam* », qui est la plus grande enceinte de l'édifice, ouverte cette fois-ci. Il s'agit d'un grand quadrilatère posé sur quatre piliers, épousant la forme d'un *mandala* peint sur son plafond. Ce lieu est généralement un espace de détente, de discussions douces, de chants religieux et parfois de méditation, où les dévots se recueillent un moment après avoir prié et vu la divinité. Lors des fêtes religieuses, le *mahā maṇḍapam* devient un lieu de ferveur religieuse intense où ceux qui ne peuvent entrer dans l'enceinte principale se pressent et se bousculent en espérant entrevoir le dieu caché par la foule.

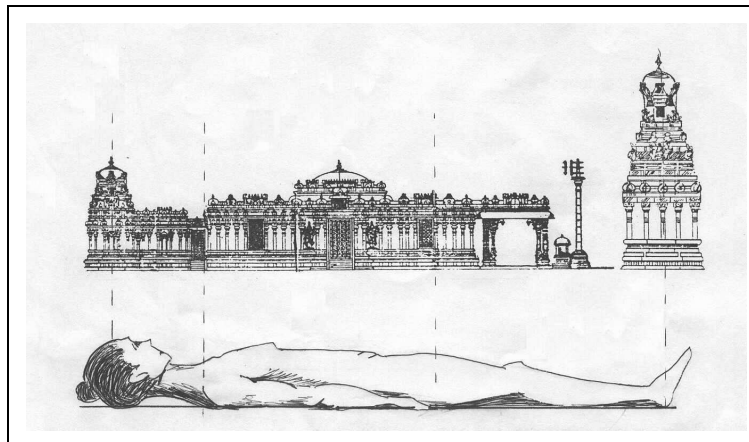
Cet ensemble qui constitue le sanctuaire central est ceinturé par une « rue rituelle » (*maṭa-viti*) où les fidèles effectuent leur circumambulation, elle-même entourée par une « rue du char » (*ratha-viti*) où les processions de la forme mobile (*utsava mūrti*) de la divinité et de ses gens ont lieu lors des fêtes calendaires.

Cette organisation correspond à un schéma classique des temples shivaïtes du pays tamoul, à peu près fixes dans leur structure. Elle correspond, tout comme son orientation, à une conception de l'espace propre à l'hindouisme déterminant le plan et l'architecture de cet espace.

(D'après mes observations personnelles et M.-L. Reiniche, 1979 : 76-84.)

Encadré 5 – Corps du temple, corps humain et corps social

Figure 5 – Profil architectural du temple de Maruṭamalai et son rapport au corps humain



Source : Trouillet (2003)

(Image du temple : Packiriswamy & Sundaesan, 1992)

L'espace du temple hindou est aussi conçu en fonction du *Puruṣa*, l'Être masculin fondateur de l'univers et de la société dans la pensée classique hindoue. À travers la forme du *Puruṣa*, le principe du corps humain participe directement à la structuration horizontale de l'architecture du temple, formalisée dans la *Vastu Puruṣa* (« Homme de fondation ») qui fut élaborée aux temps védiques. L'enceinte principale du temple correspond ainsi à la tête, l'*artham maṇḍapam* au cou, le *mahā maṇḍapam* au ventre et aux bras, et le reste aux jambes et aux pieds du *Puruṣa*. Dans sa conception de l'espace du temple, la pensée religieuse hindoue procède donc à une homologation entre le corps et le cosmos, ce qui illustre d'une première façon combien l'espace du temple rassemble en son sein le microcosme – i.e. le corps humain et le local –, et le macrocosme – i.e. l'univers divinisé, le cosmos.

Le *Puruṣa*, corps cosmique à l'origine de la construction du temple et de l'univers, est aussi et surtout à la base du système social hindou fondé sur les castes. Le social, le cosmique et le religieux sont en effet en étroite relation dans la pensée hindoue, notamment autour du concept fondamental du *dharma* (l'ordre socio-cosmique). Le *Rig Veda*, texte révélé traitant de la genèse de l'univers et de la société védique/hindoue, considère que les *varṇas* (« couleur », « ordre », i.e. les grands types de castes) sont issus de la dissociation des membres de l'Être originel qu'est le *Puruṣa*. On peut ainsi lire au sujet du *Puruṣa* dans le *Rig Veda* :

« Sa bouche fut le Brahmane.
De ses bras on fit le prince.
Ses jambes ce sont les clans.
Le serviteur naquit de ses pieds ».
(*Rig Veda*, X, 90,10-14)³¹⁴.

La structuration de la société hindoue est donc à son origine, tout comme le temple, conçue à l'image du *Puruṣa*, lui-même pensé à l'image du corps humain. En dépendant du principe du *Puruṣa*, le temple réunit dans un même lieu fortement symbolique, l'univers et la société autour d'un système de correspondances d'ordre sacré. L'espace du temple consacre ainsi une société pensée comme un tout, organisé et structuré conformément aux lois du *dharma*. Ce fait est d'une importance capitale, car il place le système des castes, le temple, et le *Puruṣa* dans ce que Louis Dumont appelle un « univers purement structural » où « c'est le tout qui commande les parties » (Dumont, 1966: 65). Le *Puruṣa* serait en effet un schème conceptuel de la pensée hindoue, déterminant l'organisation et les pratiques de l'espace du temple en tant que signifiant religieux et spatial du système social, et des relations qu'il entraîne. Avec le *Puruṣa*, nous avons donc affaire à un véritable modèle structural de la société hindoue qui se retrouve dans l'espace du temple.

³¹⁴ Traduction de Louis Renou citée par Guy Déleury (1977 : 56).

-pondance entre microcosme et macrocosme recourant elle-aussi au chiffre “6”, associé au culte de Murugaṅ.

En conséquence, la *pradakṣiṇa*, les temples, leurs répliques et le pèlerinage, renvoient à la question des relations polymorphes entre microcosme et macrocosme déjà évoquée à propos du topocosme et de la synecdoque, car ils impliquent un même principe où la circulation rituelle qui définit et consacre des espaces sanctuarisés (*kṣētra*) de dimensions variables. Cette idée a déjà été démontrée par les travaux de Mathieu Claveyrolas (2003b) et de Diana Eck (1998) à propos de la géographie religieuse de Bénarès et du paysage de l’Inde hindoue (Bhārat), où celle-ci est envisagée comme un « corps » (Eck, 1998: 174) national divinisé et sanctuarisé. Pour ces auteurs, tout ne serait que réplique et mise en abîme dans la géographie hindoue, faisant ainsi écho au mythe de Paḷani, où Murugaṅ et son frère Gaṇapati effectuent leur circumambulation de l’univers à différentes échelles spatiales (cf. *supra*).

3. Les pratiques du pèlerinage aux Six Demeures

Pour saisir au mieux les logiques de la sanctuarisation du Tamil Nadu par le réseau des Six Demeures, il convient de voir si l’analogie entre la sanctuarisation engendrée par la circumambulation *dans* les temples et celle signifiée par le pèlerinage *vers* les temples, liée au modèle rituel et circulatoire pan-hindou de la *pradakṣiṇa*, se retrouvent ou non dans les pratiques concrètes du pèlerinage aux Six Demeures de Murugaṅ.

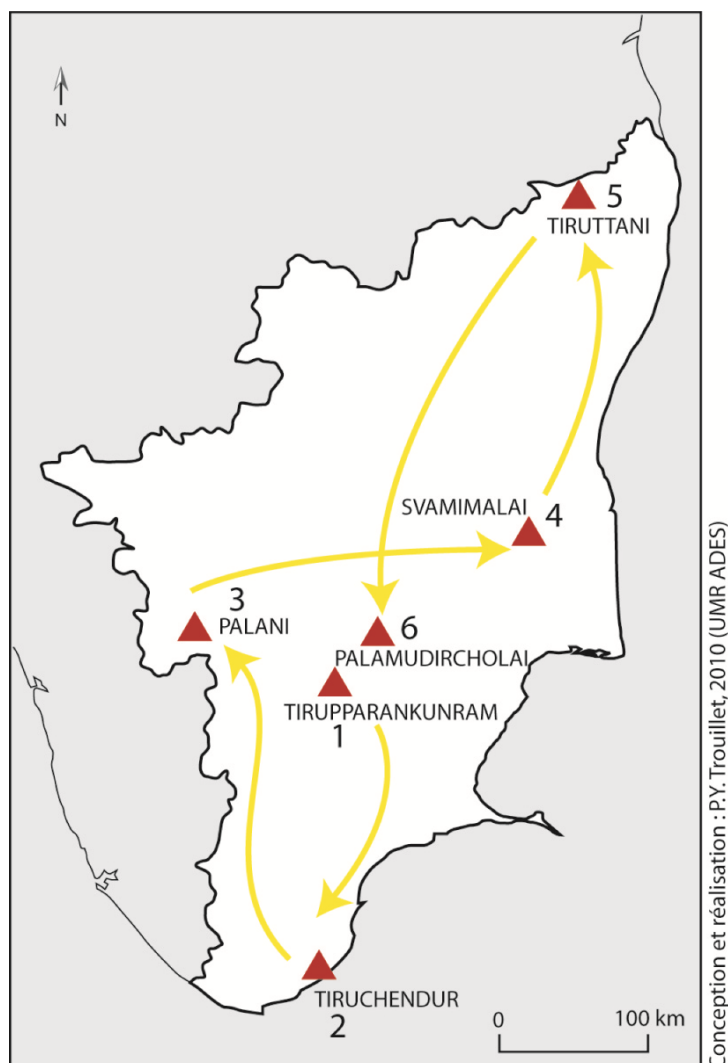
a. La pradakṣiṇa à l’épreuve des Āru Paṭai Vītu

Les discours et les pratiques concernant l’ordre de parcours des *Āru Paṭai Vītu* sont loin d’être uniformes et univoques. Voici quatre récits issus de divers entretiens, représentatifs de ce qui me fut énoncé sur cette question :

- Selon différents prêtres³¹⁵ (Paṅṭāram et Gurukal) officiant dans des temples de Murugaṅ, l’ordre de visite des *Āru Paṭai Vītu* à respecter serait le suivant : Tirupparaṅkunṅam, Tirucentūr, Paḷani, Svāmimalai Tiruttaṇi et Paḷamutircōlai (carte 12). Cet ordre correspond exactement à celui dans lequel les six anciens lieux saints de Murugaṅ sont présentés dans le *Tirumurukārrupaṭai* (cf. *supra*). Selon ce type de discours, c’est la tradition textuelle intériorisée par les prêtres qui dicte le sens du pèlerinage, mais celui-ci ne correspond pas pour autant à la logique de la *pradakṣiṇa*.

³¹⁵ Entretiens semi-directifs réalisés au temple de Maruṭamalai (district de Coimbatore) en avril 2003 et dans le ville de Palani (district de Dindigul) en mars 2007.

Carte 12 – Sens du pèlerinage aux *Āru Paṭai Viṭu* d’après les prêtres et le *Tirumurukāṛrupaṭai*



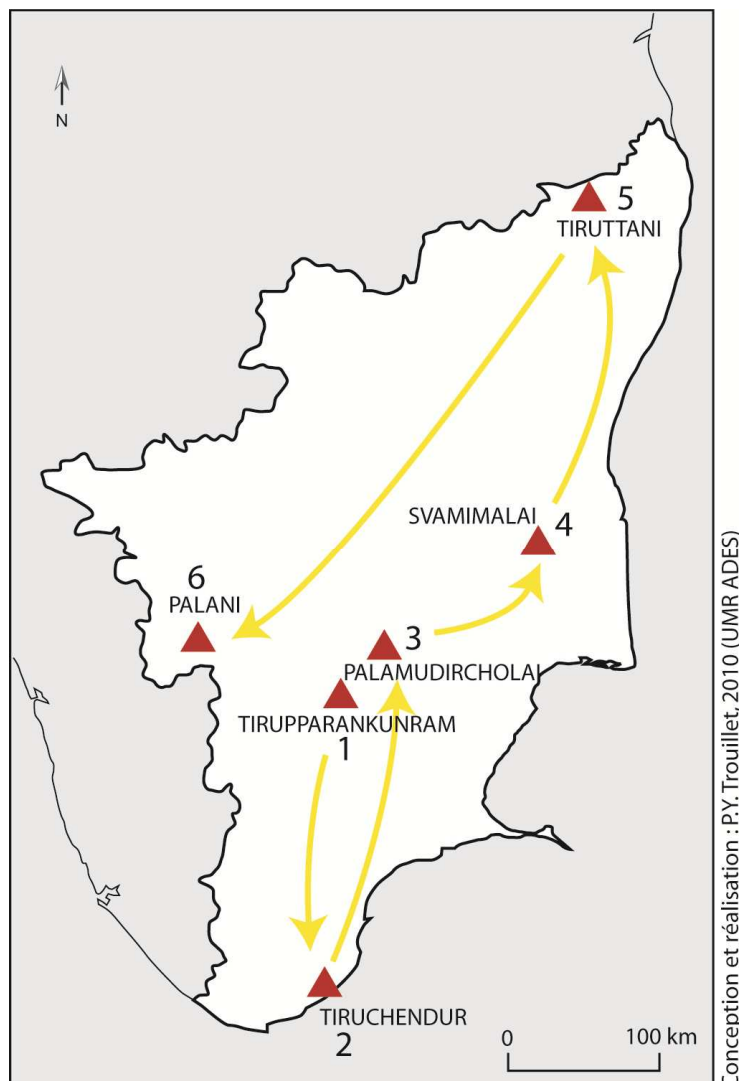
Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

- D’après un Brahmane³¹⁶ laïque très éduqué de la région de Pondichéry :
« Il y avait jadis un ordre de visite à respecter mais il n’est plus vraiment appliqué aujourd’hui. En revanche, le pèlerinage devrait toujours se faire selon la *pradakṣiṇa*, même si les pèlerins conservent toute liberté quant au choix du premier temple visité. De même, cela n’est plus vraiment réalisé aujourd’hui. »
- Aiyappan³¹⁷, un pèlerin de 36 ans rencontré à Palani et vivant à Poḷḷācci (district de Coimbatore), fait chaque année en bus et en train le pèlerinage aux Six Demeures, qu’il nomme l’« *Āru Paṭai Viṭu Yātrā* ». Il visite les six temples selon l’ordre suivant, dont il précise qu’il n’est nullement obligatoire : Tirupparankunram, Tirucentūr, Paḷamutircōlai, Svāmimalai, Tiruttani et Paḷani. Ce parcours est pleinement circulaire, mais s’effectue en revanche dans le sens inverse de la *pradakṣiṇa* (carte 13).

³¹⁶ Entretien semi-directif réalisé à Pondichéry (mars 2005).

³¹⁷ Entretien semi-directif réalisé à Palani (2 avril 2007).

Carte 13 – Sens du pèlerinage d'Aiyappan aux Āru Paṭai Viṭu



Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

- Enfin Uma, une femme de 40 ans et habitant le village d'Alapakkam, situé à 3 kilomètres de Mailam, m'a dit être déjà allée aux six temples de Murugaṅ mais lors de plusieurs déplacements. (Notre entretien eut lieu en 2006 au temple de Murugaṅ de Mailam, où elle s'était rendue en bus avec sa famille à l'occasion de la grande fête annuelle de *Paṅkuṇi Uttiram* pour la onzième fois de sa vie). Ce type d'expérience des *Āru Paṭai Viṭu* échelonnée dans le temps me fut également relaté par de nombreuses autres personnes, quelle que soit leur caste.

Les récits des prêtres des temples de Murugaṅ et celui du Brahmane indiquent que les pèlerins se rendant aux Six Demeures devraient *a priori* respecter un ordre rituel traditionnel. Mais si les premiers se fondent sur le texte fondateur du culte de Murugaṅ, qui ne correspond pas au principe de la *pradakṣiṇa*, le second se réfère en revanche à cette orthodoxie rituelle et sanskrite, ignorant l'ancien texte tamoul. Ce décalage discursif reflète la différence des références textuelles et culturelles des interrogés. Le Brahmane indique en outre que ni l'ordre (du reste mal défini dans

son discours), ni le sens de visite (*pradakṣiṇa*) des Six Demeures ne sont respectés dans les faits, comme l'attestent les pratiques pèlerines d'Aiyappan et d'Uma. Bien que différentes, les pratiques de ces derniers enquêtés corroborent plus ou moins directement l'idée du Brahmane, selon laquelle les pèlerins peuvent choisir leur lieu de départ. Il faut également retenir de l'expérience d'Uma, que les Six Demeures peuvent être visitées en l'espace de toute une vie. Il n'y a donc pas de réel consensus sur l'ordre ni sur le sens de visite des Six Demeures, et encore moins sur l'application du modèle de la *pradakṣiṇa* au(x) pèlerinage(s) pour Murugaṅ. Cette absence de cohérence découle en partie du fait que ce culte réunit des traditions religieuses sanskrites et tamoules, mais aussi et surtout du fait que le pèlerinage aux *Āru Paṭai Vīṭu* soit multiforme, fragmenté et souvent échelonné dans le temps, et qu'il ne saurait donc être réduit à un seul modèle orthodoxe et théorique, sanskrit qui plus est.

b. L'unité de culte face à la diversité pèlerine

Pour bien comprendre les logiques contemporaines des pèlerinages pour Murugaṅ, il convient de préciser en premier lieu que la pratique pèlerine d'Aiyappan est double, voire triple. En effet, au moment de notre entretien, Aiyappan faisait partie d'un groupe multi-caste de pèlerins venus de Pollachi (district de Coimbatore) et se rendant uniquement à Palani, dans le cadre restreint de la fête religieuse de *Paṅkuṇi Uttiram*³¹⁸. Son groupe était composé de près de 700 pèlerins, dont environ 150 étaient venus à pied, comme Aiyappan, le reste ayant fait le trajet en bus ou à bord de véhicules privés. Le pèlerinage que réalise Aiyappan chaque année vers les Six Demeures, l'*Āru Paṭai Vīṭu Yātrā*, s'effectue dans un autre contexte que celui-ci, entre les mois d'*aippaci* (octobre-novembre) et de *tai* (janvier-février). Enfin, Aiyappan fait encore un autre pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) chaque année, cette fois-ci au temple de Murugaṅ de Maruṭamalai³¹⁹ et pour la fête de *Tai Pūcam*. Ces pratiques pèlerines d'Aiyappan indiquent qu'il existe donc au moins deux principaux types de pèlerinage aux Six Demeures : celui consistant à visiter les six temples en une seule fois et celui concernant la visite récurrente d'un seul lieu. Les Six Demeures peuvent également être concurrencées par d'autres temples populaires de Murugaṅ célébrant les grandes fêtes religieuses en l'honneur du dieu, pour des raisons de proximité et/ou de lien rituel. Aiyappan va en effet à Maruṭamalai pour *Tai Pūcam*, qui est pourtant célébrée aussi à Palani, et Uma se rend quant à elle généralement à Mailam pour *Paṅkuṇi Uttiram*, bien plus proche de chez elle que les Six Demeures.

Concernant la temporalité des visites aux Six Demeures (qu'elles soient réalisées en une seule fois ou bien échelonnées dans le temps), le fait que les adeptes du culte de Murugaṅ s'étant rendus à des *Paṭai Vīṭu* aient le plus souvent visité les six temples (cf. *supra*) ne veut pas dire pour autant que ces grands temples ont été visités en une seule fois, comme l'indique notamment l'expérience d'Uma. En effet, lorsque l'on interroge les pèlerins sur les temporalités de leur(s) visite(s) aux

³¹⁸ Au mois de *paṅkuṇi* (mars-avril), le dernier mois du calendrier tamoul.

³¹⁹ Sa ville de résidence, Pollachi, est située entre Palani et Maruṭamalai, ce qui explique en partie qu'il se rende chaque année à ces deux grands temples.

Paṭai Vīṭu, on s’aperçoit qu’une légère majorité des répondants (57%)³²⁰ ont réalisé cette (ou ces) visite(s) en plusieurs déplacements (tableau 11).

Tableau 11 – En combien de fois vous êtes-vous rendu aux *Paṭai Vīṭu* que vous avez visitées ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
En plusieurs fois	73	57,0%
En une fois	28	21,9%
En une fois et plusieurs fois	27	21,1%
Total	180	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 128 / Réponses: 128
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Il faut souligner que plus de 21% des répondants s’étant rendus dans plusieurs *Paṭai Vīṭu* (généralement six) ont réalisés leurs visites en une fois *et* plusieurs fois, ce qui démontre que l’*Āṛu Paṭai Vīṭu Yātrā* pratiqué par Aiyappan est relativement courant et qu’il peut être récurrent. La pratique d’un tel pèlerinage, dessinant les contours de l’“espace de vie” de Murugaṅ et du Tamil Nadu, ne peut donc que contribuer à la sanctuarisation du pays tamoul par les six hauts lieux de Murugaṅ. Notons néanmoins que si 37,5% des interrogés disent déjà être allés aux Six Demeures (cf. tableau 10), cette valeur suppose qu’un grand nombre d’entre eux ne les a pas toutes visitées. Ceci confirme que le(s) pèlerinage(s) aux *Āṛu Paṭai Vīṭu* n’implique(nt) pas obligatoirement une pratique de l’ensemble des temples et que le principe de la *pradakṣiṇa* ne correspond pas vraiment, dans la pratique, au cas précis des *Āṛu Paṭai Vīṭu*. Cette diversité de pratiques invite donc à ne pas considérer *un* mais *plusieurs* pèlerinages aux *Āṛu Paṭai Vīṭu*.

Soulignons à ce sujet que les pèlerinages à l’ensemble des *Āṛu Paṭai Vīṭu* n’ont probablement concerné qu’une extrême minorité d’individus au moins jusqu’au XIX^e siècle – marqué par une nette amélioration des transports³²¹ (Kerr, 2001) –, du fait de la quasi-impossibilité pour un villageois, ou quiconque n’ayant pas décidé de consacrer sa vie à la religion, de se rendre aux six lieux saints de Murugaṅ, mais aussi en raison de l’existence d’autres pèlerinages et d’autres temples de Murugaṅ plus accessibles, et auxquels sont reconnues des propriétés religieuses parfois assez similaires. Au vu des résultats de mon enquête, et des expériences d’Uma à Mailam et d’Ayyappan à Maruṭamalai, cette dernière logique de substitution pragmatique liée à la proximité et à la quasi-équivalence entre les temples populaires de Murugaṅ, semble être encore d’actualité. Les pratiques vérifient donc l’idée – introduite précédemment à propos de l’identification des Six Demeures – d’une supériorité relative des *Āṛu Paṭai Vīṭu* sur les autres grands temples de Murugaṅ, plutôt que d’une totale distinction.

³²⁰ La valeur étant proche de la moyenne, et l’échantillon interrogé assez faible, il n’est pas souhaitable de considérer cette valeur comme représentative. Elle doit simplement être comprise comme une donnée indicative montrant que la temporalité des visites aux Six Demeures de Murugaṅ est variable d’un individu à l’autre.

³²¹ L’amélioration des moyens de transport engagée au XIX^e siècle par la construction d’un réseau routier et ferré plus efficace par les Britanniques (Kerr, 2001 : 326) a non seulement entraîné une démocratisation et une diffusion spatiale du pèlerinage par le gain de temps qu’elle permet, mais aussi une diversification des temples qu’il est devenu possible de visiter grâce à leur meilleure accessibilité.

Il faut également préciser que la majorité des personnes interrogées ayant visités les *Paṭai Vīṭu* en une fois et plusieurs fois, disent avoir fait ces déplacements par le biais de circuits organisés (“*package tour*”)³²², et notamment dans le cadre du grand pèlerinage sud-indien à Sabarimala (Kérala). L’audience de ce pèlerinage a littéralement explosé au cours des cinquante dernières années au point d’être devenu le plus important pèlerinage du sud de l’Inde, grâce notamment à l’amélioration des moyens et des infrastructures de transport (Delage, 2004) ayant joué un rôle majeur dans l’augmentation et la démocratisation³²³ de la pratique pèlerine. Dans ce contexte, le pèlerinage aux *Āṟu Paṭai Vīṭu*, se faisant généralement à bord de véhicules motorisés, doit être envisagé comme un pèlerinage interne, voire annexe, à un pèlerinage plus large et ne concernant pas qu’un seul dieu, ni qu’un seul culte. Une logique de diversification des temples visités lors du pèlerinage s’ajoute donc à celle de la substitution. Ce type de circuits organisés propose en effet des itinéraires associant des temples de diverses divinités³²⁴, comme des déesses, différentes formes de Śiva, de Murugaṅ ou d’autres dieux. Cette ouverture à d’autres types de temples se retrouve même dans le cadre du pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) vers Palani, où les haltes rituelles des pèlerins ne s’effectuent pas uniquement dans des temples de Murugaṅ. Les *Āṟu Paṭai Vīṭu* sont ainsi reliées à d’autres lieux saints par des réseaux de routes pèlerines et des pratiques diverses, dans une géographie religieuse qui ne peut donc pas être limitée au seul réseau des temples de Murugaṅ.

Le pèlerinage à pied en l’honneur de Murugaṅ, pratiqué par Ayyappan et mené par les Nakarattār³²⁵ pour le cas de Palani, correspond néanmoins à une pratique pèlerine plus ancienne³²⁶ que celle des *package tours*. L’espace de ce type de pèlerinage – le plus ascétique, le plus dévotionnel, le plus collectif et traditionnellement le plus casté selon mes observations³²⁷ – est en outre généralement polarisé par un seul grand temple (carte 14), selon une logique infrarégionale³²⁸ fondée sur des trajets plutôt linéaires, et non pas circulaires qui associeraient les six grands temples régionaux au principe de la *pradakṣiṇa*.

³²² Certains fidèles viennent même de la diaspora.

³²³ Il faut aussi souligner l’importance de l’ouverture des temples aux “Intouchables”, aux basses castes et aux basses classes (*Backward Classes*) au milieu du XX^e siècle. Ceci a en effet entraîné une augmentation du nombre de non-brahmanes et de fidèles issus des classes moyennes et basses, participant à la vie des temples tamouls. Ces derniers ont d’ailleurs été agrandis et rénovés au cours du siècle dernier pour recevoir les foules croissantes de pèlerins.

³²⁴ Rémy Delage (2004 : 300) a observé ce phénomène dans le cadre du pèlerinage à Sabarimala pour la divinité Aiyappa, où les pèlerins tamouls passent par des temples de Murugaṅ de Maruṭamalai et de Paḷani (chose que j’ai également constatée pour ces deux temples). Ceci confirme l’idée que la visite aux Demeures de Murugaṅ est souvent incluse dans des réseaux de pèlerinage plus larges et ne concernant pas seulement la divinité du temple de destination. J’ai également rencontré au temple de Mailam de nombreux pèlerins et pèlerines (vêtues de saris vermillons) qui s’y arrêtaient pour une halte rituelle, alors que leur pèlerinage concernait essentiellement le temple de la déesse de Mel Malayanur (district de Villupuram).

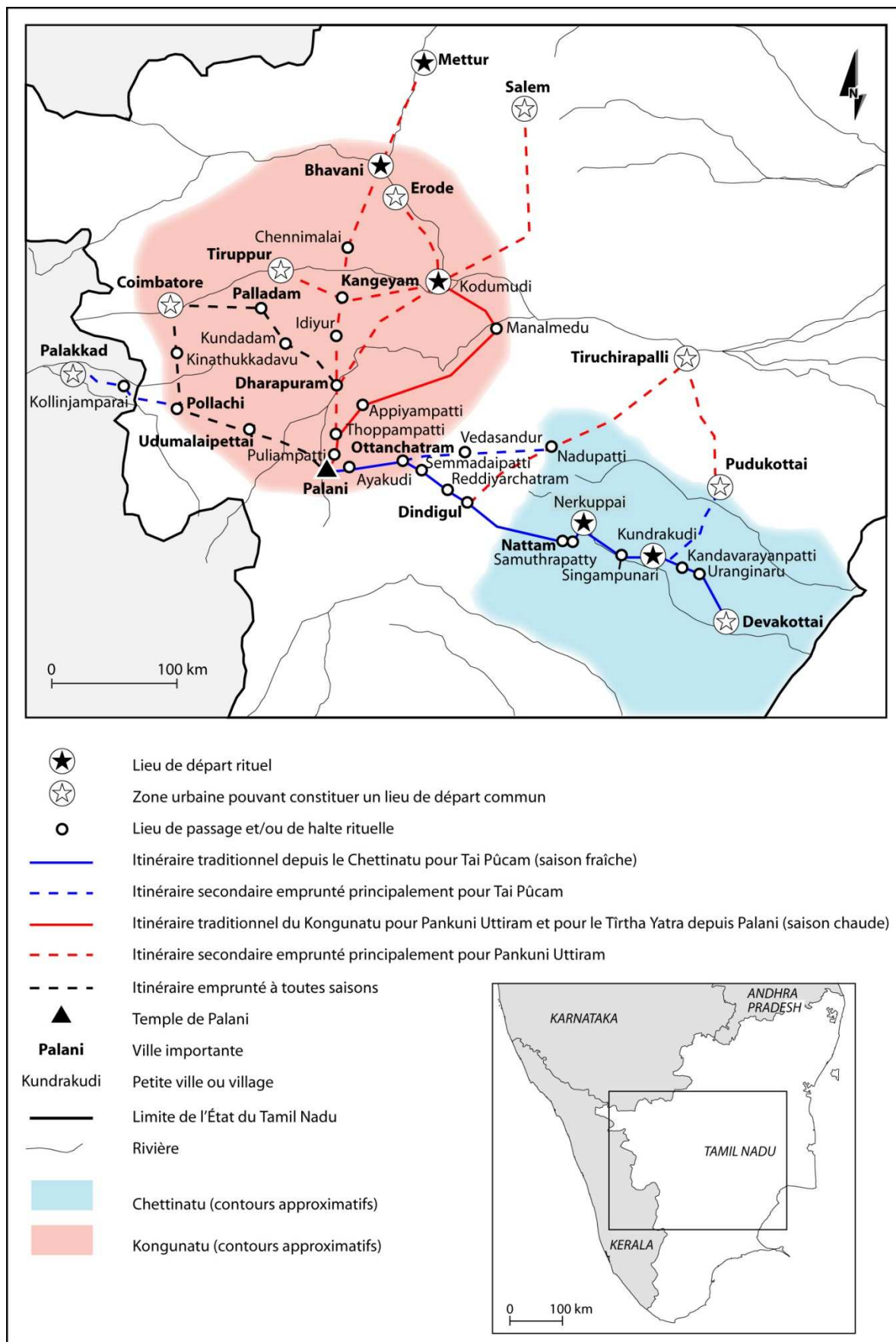
³²⁵ Cf. chapitre 3.

³²⁶ Elle remonte au début du XVII^e siècle pour le cas de Palani (cf. chapitre 3).

³²⁷ Cf. chapitre 7.

³²⁸ Mobilisant, pour le cas de Palani, des pèlerins issus principalement du Koṅṅunāṭu et du Cheṭṭināṭu (cf. chapitre 3, ainsi que Marriott et Moreno, 1989).

Carte 14 – Les itinéraires du *pāṭayātrā* vers Palani



Source : Subrahmanian (1986) et enquête personnelle (2007).

Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

La plupart de ces pèlerinages à pied³²⁹ réalisés vers un temple de Murugaṅ s’effectuent généralement en portant des *kāvaṭi* entre les localités d’origine des groupes de pèlerins et le temple de destination, avec lequel ont pu se tisser des relations³³⁰ rituelles et émerger des pratiques religieuses récurrentes. Notons que les itinéraires et les haltes rituels peuvent être communs à plusieurs groupes mono-castes ou multi-castes. La carte 14 montre surtout combien le *pāṭayātrā* à Palani correspond à un type de circulation religieuse distincte s’inscrivant dans un espace infrarégional, même si celui-ci paraît dédoublé entre le Koṅgunāṭu et le Cheṭṭināṭu pour le cas précis de Palani.

Il faut donc retenir, conjointement à la circulation régionale de l’*Āru Paṭai Vīṭu Yātrā*, l’articulation hiérarchisée de pèlerinages infrarégionaux et orientés vers un grand temple particulier comme autre logique fonctionnelle majeure des réseaux de pèlerinage aux Six Demeures.

Lors de leur trajet, les *pāṭayātrī* (« pèlerins à pied ») croisent aujourd’hui, et rejoignent parfois (comme l’indique la pratique d’Ayyappan), de nombreux autres pèlerins se déplaçant en transports motorisés, en correspondance relative avec les *package tours* déjà mentionnés. Il ne faut pas oublier non plus les renonçants (*sādhu*) vivant d’aumône et parcourant une multitude de lieux saints durant leur vie. Bien que leur cas soit assez marginal par rapport aux pratiques dominantes, les *sādhu* se rendent également dans les grands temples de Murugaṅ et doivent à ce titre être mentionnés. Ceci illustre à nouveau combien les logiques et les pratiques contemporaines du pèlerinage aux *Āru Paṭai Vīṭu* sont multiples, et seule une typologie générale peut permettre d’en comprendre les grands traits (tableau 12).

Il faut en effet distinguer les *pāṭayātrī* (type 1), des pèlerins qui empruntent le même type d’itinéraires que ces derniers, mais qui ne se déplacent pas à pied (type 2). Il faut aussi individualiser les *Āru Paṭai Vīṭu Yātrī*, ces pèlerins visitant les six temples de Murugaṅ en un seul trajet, généralement en van, en bus et/ou en train (type 3)³³¹. Les pèlerins en transit vers un autre site de pèlerinage, mais s’arrêtant dans un grand temple de Murugaṅ, comme ceux se rendant à Sabarimala, constituent un type particulier (type 4). Il convient aussi de différencier les fidèles, qui se rendent au temple sans effectuer d’étape rituelle, et qui ne sont pas à proprement parler des pèlerins³³², mais plutôt des “touristes religieux” (type 5). Le cas des fidèles se rendant ponctuellement dans des temples de Murugaṅ et qui ne considèrent pas nécessairement partir en pèlerinage (type 6), soit parce que le temple de destination est proche de leur localité d’origine,

³²⁹ J’ai également rencontré des pèlerins se rendant à pied aux temples de Tiruccentūr, de Maruṭamalai et de Mailam. Ce type de pèlerinage semble exister pour la plupart des temples populaires de Murugaṅ.

³³⁰ Ces relations peuvent être le fait d’affiliation de caste(s), de sous-caste(s) ou de lignée(s) avec un temple particulier, ou d’habitudes individuelles et/ou collectives purement dévotionnelles. Cf. chapitre précédent et le chapitre 7, pour le cas collectif des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattār).

³³¹ Les pratiques pèlerines d’Ayyappan relèvent des types 1 et 3 ; celle d’Uma correspond au type 6.

³³² Il y a une différence importante entre aller à un lieu saint, qui constitue une sorte de « saut topologique dans l’espace », et aller jusqu’à un lieu saint, où le voyage et ses étapes ont toute leur importance dans la pratique et l’expérience spatiales des pèlerins (Delage, 2004 : 277).

soit parce qu'ils combinent visite familiale et pratique religieuse, doit aussi être retenu, dans la mesure où ce type de mobilité est extrêmement courant et qu'il peut participer à la connaissance empirique et/ou imaginée du réseau des Six Demeures de Murugaṅ. Enfin, le cas des éternels pèlerins que sont les *sādhū* doit également être rappelé.

En dépit de ces différences, cette polyphonie de pratiques dévotionnelles est assez fluide, car une même personne peut se retrouver dans différents contextes au cours de sa vie. Cette diversité est en outre souvent réunie dans un même sanctuaire, notamment lors des fêtes religieuses, ce qui participe à la vie socio-religieuse des hauts lieux de Murugaṅ et définit finalement le mieux les réalités humaines des lieux de pèlerinage hindous.

Tableau 12 – Typologie générale des pèlerins se rendant aux temples de Murugaṅ

Type	Mode de transport	Port du <i>kāvaṭi</i>	Austérité rituelle (<i>viratam</i>)	Tenue rituelle	Haltes rituelles	Type général de motivation ³³³	Taille du groupe	Fréquence minimale de la pratique	Principal mode de visite des 6 <i>Paṭai Viṭu</i>
1. Pāṭayātrī	Pédestre	Oui	Oui	Oui	Oui	Lignée / Caste / Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Mono-site
2. Yātrī	Motorisé	Oui	Oui	Oui	Oui	Lignée / Caste / Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Mono-site
3. Āṟu Paṭai Viṭu Yātrī	Motorisé	Non	Oui	Oui	Oui	Dévotion / Tradition	Moyenne	Annuelle	Multi-site
4. Yātrī en transit vers un autre temple (ex :Sabarimala)	Motorisé	Non	Oui	Oui	Oui	Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Aléatoire
5. Touriste religieux (en transit ou non)	Motorisé	Non	Non	Non	Non	Dévotion / Tradition / Tourisme	Faible	Aléatoire	Multi-site
6. Visiteur ponctuel	Aléatoire	Non	Non	Non	Non	Dévotion / Tradition	Individuelle	Aléatoire	Aléatoire
7. Ascète errant (<i>sādhū</i>)	Aléatoire	Non	Oui	Oui	Aléatoires	Dévotion	Individuelle	Aléatoire	Aléatoire

Source : Enquêtes personnelles (2007).

³³³ Notons également que tous les pèlerins, quelque soit leur type, peuvent être liés au temple visité par leur lignée (dans le cas des temples de lignée [*kulam kōvil*]) ou avoir une relation plus individuelle avec Murugaṅ lorsque celui-ci est la divinité préférée (*iṣṭa teyvam*) du fidèle, ce qui intervient aussi dans les motivations de l'acte pèlerin (cf. chapitre 7). Comme l'importance de la lignée est bien plus systématique pour le cas des (*pāta*)yātrī, celle-ci n'est mentionnée que pour ces derniers dans ce tableau.

Malgré l'existence de l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Yātrā*, durant lequel le pèlerinage pour Murugaṅ participe directement à l'expérience d'une unité culturelle territorialisée dans le pays tamoul, les représentations et les pratiques des Six Demeures de Murugaṅ et des routes pèlerines ne doivent donc pas être considérées comme uniformes. Les temples de Murugaṅ s'inscrivent généralement dans des espaces infrarégionaux, où se mêlent des pratiques pèlerines traditionnelles et modernes, collectives et/ou individuelles, et pour lesquelles la proximité spatiale, socio-culturelle et cognitive entre les fidèles et le temple reste un critère de participation majeur. Il est par conséquent peu pertinent, au vu de cette diversité, de penser les *Āṟu Paṭai Vīṭu* comme un réseau unique et stable de lieux saints.

Les pratiques contemporaines des pèlerinages aux Six Demeures infirment ainsi la validité du modèle de la *pradakṣiṇa* et ne correspondent pas davantage à l'ordre cité dans le *Tirumurukāṟṟupaṭai*. L'actualisation du sanctuaire de Murugaṅ et du territoire du Tamil Nadu par la pratique pèlerine ne peut donc pas être comprise comme une simple réaffirmation de ces normes rituelles et textuelles, car elles ne sont pas respectées dans la pratique, même dans le cadre de l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Yātrā*. Les normes sacrées censées ordonner l'itinéraire pèlerin doivent donc être considérées comme des fictions plus ou moins canonisées et intériorisées par les savants religieux. Dans les faits, la multiplicité des pratiques pèlerines diverge de cette fiction, bien que les représentations collectives reconnaissent l'association mythique et pèlerine entre les Six Demeures, comme l'illustrent notamment les peintures des *Āṟu Paṭai Vīṭu* présentes dans les grands temples de Murugaṅ.



L'unité du réseau des Six Demeures de Murugaṅ relève autant du champ symbolique que du champ pèlerin. Si les *Āṟu Paṭai Vīṭu* ne sont pas les seuls centres, mais six parmi une multitude de centres, dans un paysage religieux polycentrique jalonné de temples et de routes pèlerines, la sanctuarisation du Tamil Nadu par les six grands temples de Murugaṅ n'est pas pour autant infirmée. Ces six temples sont bel et bien connus des Tamouls, qui sont de plus en plus nombreux³³⁴ à s'y rendre. Ceci participe au maintien d'une unité culturelle territorialisée, dont l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Yātrā* fournit le plus bel exemple. Les évolutions des pratiques pèlerines ont certes entraîné leur diversification, mais elles ont également permis la démocratisation du pèlerinage, notamment aux Six Demeures de Murugaṅ. S'il était difficile, jadis, de se rendre dans

³³⁴ Pour Fred Clothey, les recettes annuelles des temples de Paṭani, Tiruccentūr et Tiruttani, dépassaient toutes 1,5 millions de roupies en 1972. (Cette évaluation paraît assez fiable dans la mesure où la source de Clothey est un ancien *Assistant Deputy Commissioner* du HR&CE). D'après les résultats que j'ai obtenus auprès de cette même instance en 2007, ces temples ont respectivement fait 365, 90 et 60,3 millions de roupies de recettes pour la seule année 2006-2007. En considérant que la valeur de la roupie indienne de 2007 était 5,08 fois inférieure à celle de 1970, on peut considérer qu'en une quarantaine d'années, les budgets de ces trois temples ont été multipliés par 50 pour Paṭani, par 12 pour Tiruccentūr et par 8 pour Tiruttani, et donc que la participation aux pèlerinages pour Murugaṅ a considérablement évolué sur les trente-cinq années séparant ces deux dates d'évaluation.

tous ces lieux saints, les nouvelles mobilités religieuses permettent l'inclusion du réseau religieux des grands temples de Murugaṅ dans les espaces vécus et les représentations religieuses et territoriales de populations, qui sont de plus en plus nombreuses à expérimenter la territorialisation des mythes de Murugaṅ au pays tamoul. Ainsi, plus qu'une contestation volontaire du texte classique du *Tirumurukārrupaṭai* et du rite orthodoxe de la *pradakṣiṇa*, la multiplicité des pratiques pèlerines en l'honneur de Murugaṅ contribue au contraire à maintenir, à diffuser et à renouveler l'unité symbolique et territoriale du réseau des Six Demeures au pays tamoul.

Mais si les pratiques contemporaines et la géographie, concrète et mythique, du réseau des six temples de Murugaṅ participent à la sanctuarisation du territoire des Tamouls, on ne saurait pour autant se limiter au seul pèlerinage pour comprendre ce qui a conduit à la superposition géographique entre le sanctuaire de Murugaṅ et le Tamil Nadu, et surtout d'en comprendre les enjeux sociaux, identitaires, politiques et territoriaux. L'analyse de l'inscription du culte de Murugaṅ dans l'idéologie territoriale tamoule contemporaine, dont fait l'objet le chapitre suivant, permet précisément de comprendre les enjeux de cette relation géographique entre sanctuaire et territoire.



– Chapitre 5 –

Murugaṇ et l'idéologie territoriale tamoule contemporaine

La correspondance géographique contemporaine entre le réseau des *Āṛu Paṭai Vīṭu* et le territoire du Tamil Nadu est le résultat d'évolutions complexes inscrites dans la durée. Elle ne se limite pas à la sanctuarisation mythologique, ni aux pèlerinages, qui ont été traités dans le chapitre précédent.

Les cartes de localisation des Six Demeures de Murugaṇ (cartes 15) montrent par exemple qu'avant de correspondre aux limites territoriales du Tamil Nadu, chacun de ces temples s'inscrivait dans un des anciens royaumes dynastiques tamouls. Paḷani est en effet un des hauts lieux religieux du Koṅgunāṭu, hérité de la période médiévale. Le temple de Tiruttani, dont l'existence et la popularité sont attestées depuis le X^e siècle, se trouve au cœur de l'ancien Toṅdaimaṅḍalam. Svāmimalai, proche de la ville de Thanjavur, a quant à lui été bâti en pays chola. Paḷamutircōlai et Tirupparaṅkuṅṅam sont pour leur part situés à quelques kilomètres de Madurai, l'ancienne capitale du Pāṅdimāṅḍalam, et l'on a vu que le pèlerinage à Tirupparaṅkuṅṅam remonte au moins au VI^e siècle³³⁵. Enfin, le temple de Tiruccentūr est lui aussi apparu dans le royaume pandya, mais aux environs du IX^e siècle.

L'État du Tamil Nadu³³⁶ et ses frontières n'ayant qu'un demi-siècle d'existence (à l'époque sous le nom de l'"État de Madras"), les localisations des six grands temples de Murugaṇ n'ont pas pu être déterminées par une volonté consciente de baliser ce territoire, puisqu'il n'existait pas encore. En revanche, on peut supposer que cette correspondance soit le résultat d'un processus inverse, c'est-à-dire que le tracé des contours du Tamil Nadu ait pu s'appuyer sur l'existence de ces lieux saints, ou du moins qu'il ait pu les prendre en compte. Les fondements du balisage de cet État par le réseau des *Āṛu Paṭai Vīṭu* ne peuvent donc se comprendre sans aborder les processus d'unification territoriale ayant conduit à la constitution du Tamil Nadu, ni sans examiner le rôle qu'ont pu avoir le culte de Murugaṇ et ses temples dans cette construction territoriale. En somme, cette problématique revient à s'interroger sur comment l'on est passé d'une situation plutôt définie par une fragmentation régionale (carte de gauche), à la situation actuelle caractérisée par une association entre une unité de culte et unité territoriale (carte de droite).

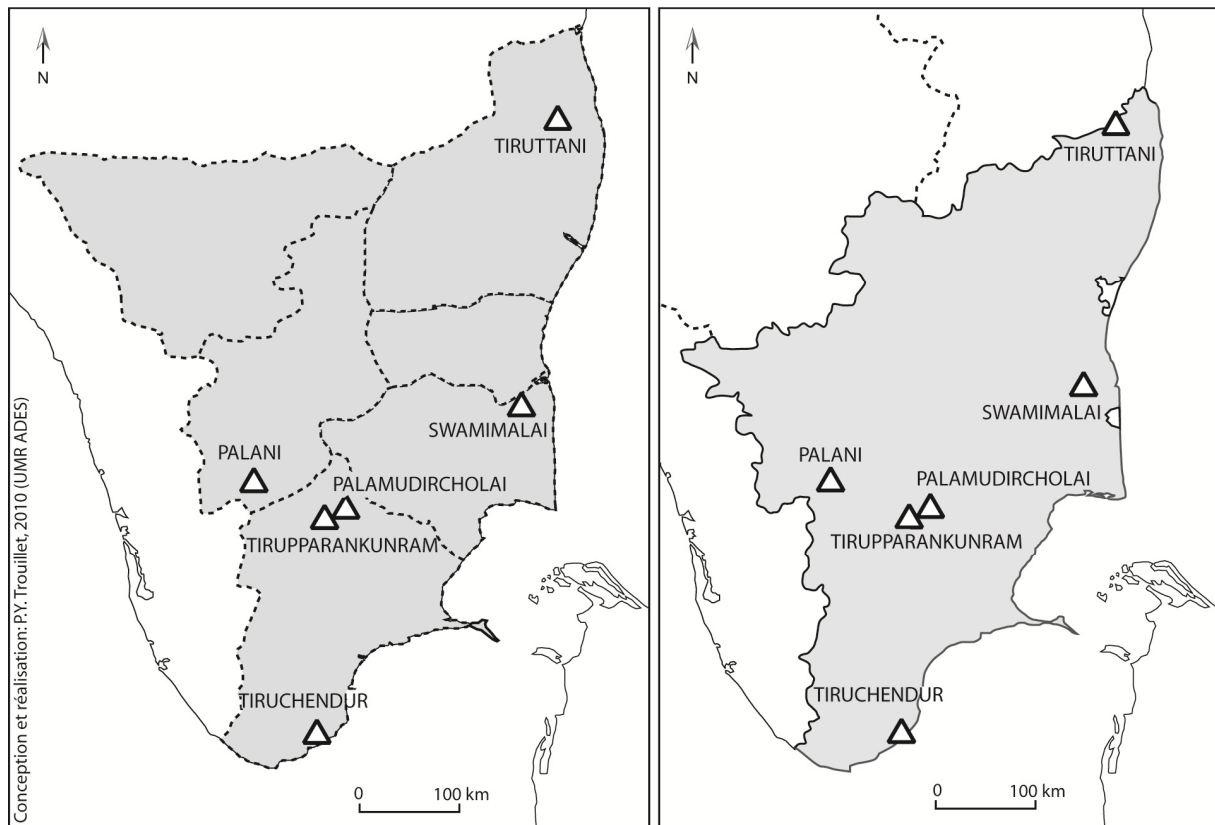
Ce chapitre a donc pour but de préciser les processus historiques, sociaux et politiques, qui ont contribué au recouvrement spatial du sanctuaire du dieu tamoul par le territoire administratif et politique du Tamil Nadu, et non l'inverse. La création de ce territoire résulte en partie de la

³³⁵ Cf. chapitre 2.

³³⁶ Il faut également souligner que cette appellation n'est officielle que depuis 1968.

structure administrative du gouvernement colonial, mais aussi de la constitution d'une véritable idéologie territoriale tamoule ayant mobilisé l'image de Murugaṅ, mais qui a également participé à dynamiser la popularité de son culte. Les pages qui suivent montrent comment les caractéristiques propres à la figure religieuse de ce dieu ont servi à alimenter cette idéologie, puis confrontent les grands principes de cette récupération idéologique aux pratiques et aux discours associés au culte de Murugaṅ dans les années 2000.

Carte 15 – Les Āru Paṭai Viṭu dans les anciens maṅḍalam tamouls et au Tamil Nadu



I- La construction idéologique et politique du Tamil Nadu

Il n'est pas question de retracer ici toute l'histoire contemporaine de ce territoire, qui a déjà fait l'objet de nombreux travaux, mais seulement d'en préciser les principaux traits, indispensables pour comprendre les rapports privilégiés existant aujourd'hui entre Murugaṅ, ses temples et le Tamil Nadu.

1. L'influence occidentale et le terreau identitaire tamoul

a. Les fondements de la correspondance entre la géographie des Six Demeures de Murugaṅ et celle du Tamil Nadu

Pour bien saisir la nature des relations spatiales existant entre les Six Demeures de Murugaṅ et le Tamil Nadu, il est nécessaire de s'intéresser aux transformations sociales, culturelles et politiques ayant conduit à la création de ce territoire politico-administratif. L'histoire socio-politique et culturelle du XX^e siècle, riche en luttes politiques et autres transformations socio-territoriales, apporte en effet un éclairage précieux sur le rapprochement entre la géographie du territoire tamoul contemporain et celle du réseau des Six Demeures de Murugaṅ.

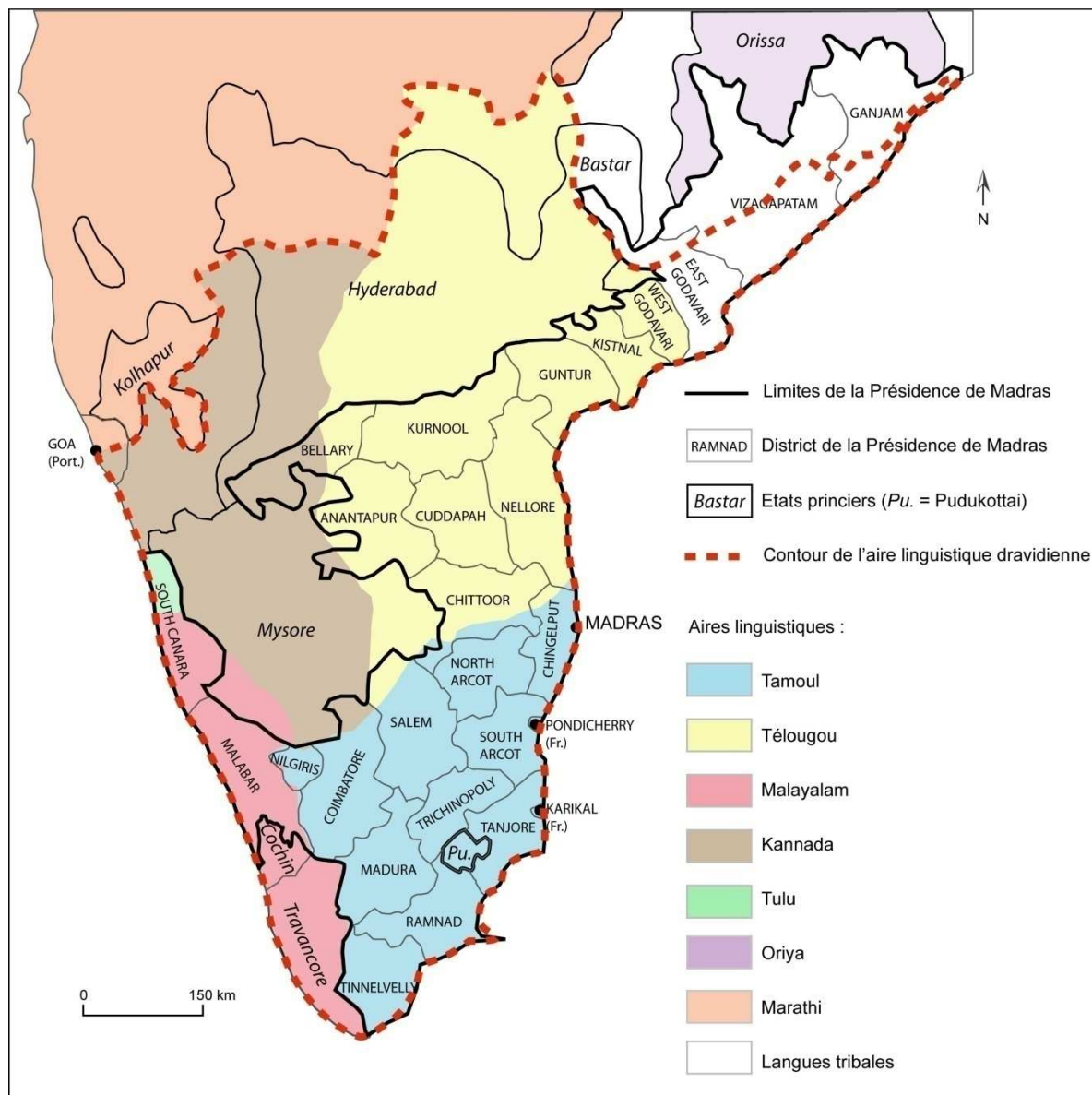
Il faut souligner en premier lieu que la création de l'entité territoriale du Tamil Nadu ne s'est pas faite directement à partir des anciens *maṅḍalam* tamouls, ni de l'Empire de Vijayanagar³³⁷, mais suite à la décolonisation. L'installation des Britanniques au pays tamoul, durant le XVII^e siècle, s'est réalisée dans une région morcelée en petits territoires dirigés par des rajas et autres petits rois, suite à la chute de l'Empire de Vijayanagar au XV^e siècle. Au XVII^e siècle, les rois de Vijayanagar ne contrôlaient en effet qu'une région bien moins vaste que celle sur laquelle s'étendait leur ancien empire. Les régions tamoules étaient dirigées par les nayaks, qui contrôlaient des territoires ne partageant que peu de ressources avec les rois de Vijayanagar, mais avec lesquels ils s'associaient pour les affaires guerrières. Lorsque les Britanniques prirent la succession des rois de Vijayanagar dans le Sud, les villages tamouls (*nāṭu*) avaient encore une forte cohésion socio-politique et territoriale³³⁸, mais leurs dirigeants allaient progressivement perdre de leur capacité à gérer seuls leurs affaires face à l'organisation centralisatrice et le maillage administratif coloniaux. Un important processus d'unification des anciens territoires tamouls a en effet été engagé par les Britanniques à travers la création de la Présidence de Madras³³⁹ qui englobait, à partir de la fin du XIX^e siècle et jusqu'à l'Indépendance indienne de 1947, toutes les régions tamoules ainsi que certaines parties des actuels Karnataka, Andhra Pradesh et Kérala (carte 16).

³³⁷ Cf. chapitre 3.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Après la première tentative infructueuse de 1652, l'Agence du Fort Saint George de Madras fut durablement érigée au rang de Présidence en 1684 par les Britanniques. Son extension territoriale dans le Sud fut rapide à partir du début du XIX^e siècle et prit sa configuration finale dès la fin de ce même siècle.

Carte 16 – La Présidence de Madras dans les années 1930



Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

C'est précisément dans ce contexte colonial que se situent les fondements territoriaux de la création du Tamil Nadu. Les Britanniques ont établi en 1908 un zonage administratif de la Présidence de Madras fondé sur vingt-deux districts³⁴⁰, dont onze aux noms anglicisés³⁴¹ formaient, avec la ville de Madras, l'aire linguistique tamoule de la Présidence (Irschick, 1986 et carte 16).

Les limites administratives actuelles du Tamil Nadu, qui ont été définies en 1956³⁴² et qui

³⁴⁰ Ces vingt-deux districts étaient placés sous l'autorité d'un *District Collector* et étaient divisés en de nombreux *taluks* et *firqas*, eux-mêmes subdivisés en villages, la plus petite division administrative de la Présidence. Les districts, *taluks* et villages font encore partie du zonage administratif du Tamil Nadu aujourd'hui.

³⁴¹ Chingleput, North Arcot, South Arcot, Tanjore, Ramnad, Tinnelvely, Madura, Trichinopoly, Salem, Coimbatore et Nilgiris.

³⁴² Suite à la réorganisation des États de 1956, la région du Tèlangana (de langue télougou) et le district de Malabar (de langue malayalam) qui étaient tous deux inclus dans la Présidence de Madras, furent respectivement intégrés à l'Andhra Pradesh et au Kérala (*States Reorganisation Act of 1956* et *Madras Official Language Act of 1956*). Le

coïncident depuis avec le sanctuaire de Murugaṅ défini par les Six Demeures, ont été dessinées à partir des districts coloniaux formant précisément cette aire tamoulophone. L'adéquation géographique entre le sanctuaire de Murugaṅ et le Tamil Nadu est donc autant héritière de la cohésion linguistique plurimillénaire du pays tamoul, que du maillage territorial introduit par les Britanniques. En effet, si le territoire du Tamil Nadu actuel correspond exactement aux districts tamoulophones de la Présidence de Madras, il ne couvre pas tout à fait le territoire l'ancien *Tamiḷakam*, qui s'étendait jusqu'à la côte de Malabar. Il ne correspond pas non plus à l'aire d'extension des royaumes tamouls du Moyen Âge, bien que ces anciens territoires aient fortement participé à la cohésion historique, culturelle, linguistique et identitaire du Tamil Nadu. Au final, la présence coloniale et sa gestion territoriale furent indirectement responsables de la correspondance spatiale entre la géographie du réseau des Six Demeures de Murugaṅ et le territoire du Tamil Nadu.

L'inclusion des temples de Tirruccentūr et de Svāmimalai dans le Tamil Nadu est assez logique, au vu de leurs localisations à proximité de frontières maritimes, qui limitent de fait les éventuelles disputes interétatiques qui auraient pu concerner l'inclusion de ces temples dans un autre État fédéré que l'État de Madras, lors du redécoupage territorial de 1956. Les temples de Tirupparaṅkuṅṅam et de Paḷamutircōlai sont aussi inclus très logiquement dans le Tamil Nadu, en raison de leur proximité de Madurai, capitale centrale et historique de la civilisation tamoule. La présence du temple de Paḷani dans le Tamil Nadu est également assez logique sur le plan géographique, du fait de sa situation dans le Koṅṅunāṭu tamoul, séparé du Kérala par la frontière naturelle des Ghāts occidentaux, et il est très probable que les Tamouls n'auraient pas accepté que ce temple soit inclus dans un autre État que le leur. En revanche l'inclusion dans le Tamil Nadu de Tiruttāṇi, très proche de l'actuel Andhra Pradesh, est moins évidente au vu de sa localisation. Tiruttāṇi est certes situé dans l'ancien Toṅṅdaimaṅṅalam, mais il est aussi établi dans une zone de mixité culturelle et linguistique. En effet, d'après le Dr. Siva Kumar³⁴³, *Assistant Commissioner* du Bureau de la Commission Nationale pour les Minorités Linguistiques de Chennai, cette région comprise entre le nord du Tamil Nadu et le sud de l'Andhra Pradesh, n'était pas une zone clairement définie par une identité régionale ou territoriale distincte, à l'époque de la réorganisation des États (carte 16). Selon lui, lors du redécoupage des districts de Chittoor, de Chingleput et de North Arcot, Tiruttāṇi aurait été inclus dans le Tamil Nadu, car le grand temple de Tirupati devait être inclus dans l'Andhra Pradesh. Comme les recettes de tous les temples de la Présidence revenaient à l'État en charge de les administrer, ces deux temples ont fait l'objet d'un partage entre ces deux États frontaliers pour des raisons économiques. Par conséquent, cet accord a finalement participé à l'inclusion du réseau géo-rituel des Six Demeures dans un seul et même État fédéré, et a permis à l'État tamoul de disposer de l'infrastructure concrète des six grands temples de Murugaṅ, hautement symbolique sur le plan identitaire et territorial.

Télangana revendique aujourd'hui la création d'un État fédéré distinct de l'Andhra Pradesh.

³⁴³ Entretien mené en mai 2007 à Chennai.

Le balisage du Tamil Nadu par les Six Demeures de Murugaṅ doit être compris comme la résultante d'une construction territoriale ne se limitant pas au seul champ religieux, dans la mesure où il a dépendu d'enjeux, de négociations et de luttes de pouvoirs multiformes, à la fois politiques, économiques, sociaux et symboliques, qui seront précisés dans ce chapitre. La géographie (culturelle) des grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu dépend en effet, et avant tout, de faits sociaux fonctionnant dans une logique interactionniste et constructiviste. Ceci nous rappelle que l'ancrage spatial du religieux doit toujours être déconstruit et surtout "désessentialisé", au risque sinon de rejoindre, voire de cautionner, les discours des « orthodoxies traditionnalistes de l'essentialisation (spatiale) de la culture » (Werlen, 2003 : 13), alimentant les disputes territoriales liées aux fondamentalismes religieux.

b. L'invention du "Dravidien"

Les Occidentaux ont eu une autre influence majeure sur la (re)définition de l'identité territoriale tamoule, qui ne peut se comprendre sans un détour par la notion de "Dravidien". Ce terme classique issu du sanskrit "*drāviḍa*" (ou "*tirāviḍa*", "*drāmiḍa*"), utilisé à l'origine pour désigner des populations parlant le tamoul, fut réintroduit en Inde en 1856 par le révérend Caldwell³⁴⁴ qui voulait souligner la différence ethno-linguistique entre les populations majoritaires du sud de l'Inde, aux langues dites "dravidiennes" (carte 16), et celles du Nord, caractérisées par l'usage de langues vernaculaires issues du sanskrit. Auparavant, le linguiste britannique William Jones avait introduit en 1792, l'idée d'une race commune aux populations du nord de l'Inde et celles de l'Europe, en se basant sur l'existence d'une famille de langues indo-européennes incluant le sanskrit (Jaffrelot, 2005 : 165). Autour d'un rapprochement entre les notions de race, de culture et de langue, cette conceptualisation des races aryenne et dravidienne par les Occidentaux au cours du XIX^e siècle fut rapidement intégrée par les Indiens eux-mêmes. Cette différenciation réactivée par les Européens eut en effet pour conséquence de rassembler les populations du sud de l'Inde³⁴⁵ autour d'une identité commune incarnée par le vocable "Dravidien". Cette formulation des différences est lourde de sens car elle véhicule l'idée d'une opposition socio-historique et raciale entre les deux groupes ethno-linguistiques majoritaires de l'Inde coloniale.

La découverte des sites archéologiques d'Harappa et de Mohenjo-Daro au cours des années 1920, qui a établi des liens entre l'ancienne civilisation de la vallée de l'Indus et celle de l'Inde du Sud, a également appuyé la volonté de réécriture de l'histoire socio-culturelle indienne, qui attribuait jusqu'alors l'apport culturel de l'Inde aux seules populations indo-aryennes de culture sanskrite. Après cette découverte, les Tamouls furent envisagés comme les plus purs descendants des peuples de la vallée de l'Indus et comme ceux ayant le mieux préservé leur culture (Heras, 1953), alors que les Indo-Aryens commencèrent à être considérés comme un peuple allochtone,

³⁴⁴ 1819-1891.

³⁴⁵ Il existe aussi quelques zones de peuplement dravidien en Inde centrale et dans l'actuel Pakistan.

colonisateur et dominant (Pinto, 1996), car reconnu comme introducteur de la hiérarchie sociale des castes, au sommet de laquelle siègent les Brahmanes, archétypes de l'Indo-Aryen.

Cette thèse, encore largement répandue en pays tamoul, connut un franc succès dans le sud de l'Inde, car les catégories occidentales "Aryens" et "Dravidiens" avaient été intériorisées par les Tamouls dès la fin du XIX^e siècle, avant même que les sites de la vallée de l'Indus ne soient découverts. Cette thèse fut rapidement récupérée par le Mouvement Dravidien³⁴⁶, un mouvement de nature idéologique et politique s'étant essentiellement développé dans le pays tamoul (Racine, 2006 : 291), autour d'un processus d'ethnisation articulant les questions linguistiques, culturelles et raciales induites par la notion du Dravidien. Il y eut trois raisons principales à cela.

Tout d'abord, bien que les populations parlant le tamoul n'aient représenté à cette période qu'à peine un tiers de la population de l'« aire dravidienne » (*ibid.*) et la moitié de celle de la Présidence de Madras (Irschick, 1986 : 4), l'antériorité historique du tamoul sur les autres langues dravidiennes³⁴⁷ offrait un premier terreau propice au développement d'une fierté identitaire collective plus marquée qu'au sein des autres populations dravidiennes. En effet, la (re)découverte³⁴⁸ d'un corpus littéraire en tamoul classique d'une très grande qualité – issu du Sangam notamment – très peu connu jusqu'à la fin du XIX^e siècle, a permis « d'attester la profondeur historique de la "civilisation dravidienne"³⁴⁹, son individualité et sa valeur » (Headley, 2006 : 91), mais aussi d'ancrer au sein de la population tamoule un sentiment collectif d'attachement passionnel à sa langue (Ramaswamy, 1997). Zoé Headley rappelle très justement dans sa thèse que les populations dravidiennes étaient jusqu'alors considérées comme « arriérées », voire « sauvages »³⁵⁰ (Headley, *ibid.*). La sainteté reconnue à cette ancienne littérature fut donc affirmée et récupérée par le Mouvement Dravidien, qui donna une signification culturelle, sociale et politique aux symboles sacrés puisés dans cette littérature, à commencer par l'image territoriale du *Tamilakam*³⁵¹ (Pandian, 1987 : 56).

Une autre raison de l'essor du Mouvement Dravidien en pays tamoul relève précisément de ce champ territorial. Si le pays tamoul historique (*Tamilakam*) n'avait été que très rarement unifié autour d'une même autorité politique, il formait en revanche un espace culturel homogène inscrit dans la durée. S'ajoutant à l'ancrage historique de la langue tamoule dans cette région, la

346 Sur le Mouvement Dravidien, voir notamment Barnett (1976), Hardgrave, (1965), Irschick (1969 et 1986), Jaffrelot (2005), Pandian (1987), Racine (1982 et 2006), Ramaswamy Sastri (2003), Ryerson (1987) et Viswanathan (1994), ainsi que certains passages de la thèse de doctorat en ethnologie de Zoé Headley (2006).

347 Il s'agit essentiellement du télougou parlé dans l'actuel Andhra Pradesh, du malayalam kéralais et du kannada du Karnataka.

348 Ces découvertes doivent beaucoup à U.V. Swaminatha Aiyer (1855-1942) et à S.V. Damodaram Pillai (1832-1901).

349 La notion même de "civilisation", apparue au XVIII^e siècle, renvoie à un stade de développement avancé attesté par la possession d'une littérature classique, perçue à l'époque comme l'un des critères majeurs de l'appartenance d'une société aux strates supérieures de l'humanité.

350 L'ethnologue Zoé Headley fournit dans sa thèse un exemple particulièrement évocateur sur ce point: « *We may say that a large number of them [the Tamils] belong to the lowest paleozoic strata of humanity (...) whose languages, rich in words for all that can be eaten or handled, seems absolutely incapable of expressing the reflex conceptions of the intellect or the higher forms of consciousness (...) They are for the most part a people without a literature and without a history.* » Gover, C., *The Folk songs of Southern India*, 1871, Madras: Higginbothams, pp. 7-8 (cité par Headley, 2006 : 91).

351 Cf. chapitre 2.

littérature, l'architecture des temples, les pratiques religieuses, ainsi que les nombreux pèlerinages attestaient également de cette unité dans les représentations collectives tamoules. Conjointement, les temples, en tant qu'importants marqueurs religieux, culturels et politiques dans l'espace social, maintenaient dans le paysage le souvenir de la puissance des anciens royaumes tamouls et de la grandeur d'une histoire commune territorialisée.

Enfin, la relative faiblesse en termes de représentativité des castes (*varṇa*) intermédiaires Kṣatriya et Vaiśya en pays tamoul, avait entraîné une composition sociologique régionale caractérisée par une majorité de castes étant soit de bas (Śūdra), soit de haut statut rituel (Brahmanes), sur laquelle allaient se cristalliser les sentiments d'ethnicité fondés sur l'opposition idéologique entre les Brahmanes aryens et les basses castes dravidiennes.

c. L'ethnicisation de la caste : administration coloniale et enjeux de pouvoir

Les catégories utilisées par l'administration coloniale dans ses efforts d'objectivation, de gestion et de contrôle de la société indienne eurent également des effets directs sur ce processus d'ethnicisation (Irschick, 1986 ; Jaffrelot, 2005), dès lors que les Britanniques décidèrent de produire, en 1871, des statistiques sur les communautés religieuses et les castes indiennes. Plusieurs catégories taxonomiques furent proposées pendant deux décennies par le gouvernement de la Présidence de Madras, soucieux d'établir une politique de discrimination positive afin de réduire la part de Brahmanes dans son administration. L'histoire de l'Inde coloniale reconnaît en effet la surreprésentation des Brahmanes au sein de l'administration de la Présidence de Madras en comparaison avec leur faible poids démographique³⁵², due au choix des Britanniques de s'appuyer sur cette élite indigène pour administrer leur Empire. Or les Britanniques considéraient le pouvoir croissant des Brahmanes comme une menace, car ces derniers participaient fortement au développement du nationalisme indien.

Au tournant du XX^e siècle, la classification administrative porta finalement et simplement, outre les minorités religieuses, sur la différenciation entre « Brahmanes et non-brahmanes » (Irschick, *ibid* : 24), ce qui eut pour effet de cristalliser l'opposition ethno-linguistique entre Aryens et Dravidiens sur des considérations de caste, et de dynamiser le processus d'ethnicisation. En effet, à partir de la fin du XIX^e siècle, nombre de politiciens tamouls du Mouvement Dravidien eurent explicitement recours aux distinctions raciales et culturelles entre Aryens et Dravidiens. La distinction administrative coloniale entre Brahmanes et non-brahmanes fut ainsi récupérée³⁵³ dans le champ politique par les “basses”³⁵⁴ castes (*jāti*) du pays tamoul, qui contestaient la

³⁵² Sur les 128 juges de district de la Présidence, 93 étaient brahmanes en 1913 (Jaffrelot, 2005 : 192). En 1919, les Brahmanes ne représentant que 3,5% de la population mais occupaient 50 à 80% des emplois public à responsabilité (Racine, 2006 : 293).

³⁵³ Dans la lignée des propos d'Eugène Irschick (1986), Christophe Jaffrelot considère que « l'ethnographie coloniale était en définitive responsable d'une véritable superposition des notions de caste et de race, et plus précisément d'une équation entre “Aryens” et hautes castes d'un côté, et entre “Dravidiens” et basses castes de l'autre (...) [ce qui] préparait le terrain à une interprétation des castes en termes ethniques, processus particulièrement prégnant dans le pays tamoul. » (Jaffrelot, 2005 : 170).

³⁵⁴ Il s'agissait souvent de membres de castes de rang rituel moyen, ou bien de castes dites « dominantes » (Srinivas,

prédominance des Brahmanes au sein de l'administration. Les objectifs des castes non brahmanes concernaient donc autant des questions d'émancipation du régime des castes que d'accès au pouvoir régional et local. Castes, races et identités ethno-linguistiques se retrouvèrent ainsi mêlées dès le début du XX^e siècle autour de l'opposition entre Aryens et Dravidiens, récupérée par les idéologues et les associations de (basses) castes non brahmanes tamoules. Celles-ci revendiquaient la primauté originelle des Dravidiens³⁵⁵, dont l'Âge d'Or n'aurait pas connu la distinction des castes³⁵⁶, sur les Aryens incarnés par les Brahmanes et associés au régime des castes.

Cette opposition entre Aryens et Dravidiens effective dès le début du XX^e siècle en pays tamoul, semble correspondre exactement à un processus d'ethnicisation, puisque l'ethnicité est définie par Martiniello comme une « construction sociale et politique des substances et des différences biologiques et culturelles (...) [qui] permet la création de groupe distincts » (Martiniello, 1995 : 18). Cette définition souligne en outre les proximités entre ethnicité et caste, puisque la caste peut également être comprise comme une construction sociale de la différenciation des substances biologiques et culturelles entre groupes distincts. Ces voisinages entre les considérations de caste et celles relevant de l'ethnicité expliquent en partie la genèse du processus de recouvrement entre caste et ethnie ayant eu lieu en pays tamoul, où les principaux enjeux de pouvoir recoupaient les catégories identitaires signifiantes pour la société (même si ces dernières étaient d'origine exogène), tout en démontrant plus largement le caractère éminemment « flexible » et « multidimensionnel » de la caste en Inde (Assayag, 2008 : 174).

2. L'idéologie territoriale tamoule contemporaine : enjeux et cheminements

En termes territoriaux, cette différenciation autour d'un particularisme identitaire d'ordre ethno-linguistique, racial et culturel se traduit, peu de temps avant l'Indépendance, par la revendication d'un État-nation dravidien par les dirigeants politiques tamouls du Mouvement Dravidien. E. V. Ramaswami Naicker (surnommé Periyar, « le Grand Homme »), créateur en 1944 du *Drāviḍar Kaḷakam* (DK, l'« Assemblée dravidienne » issue du *Justice Party*³⁵⁷) demanda la création du *Drāviḍanāḍ* ou *Drāviḍastan* (« pays dravidien ») dès 1940, à la manière – et souvent avec l'aide – de Muhammad Ali Jinnah à propos du Pakistan. Cet État sud-indien indépendant « aurait englobé l'espace d'extension des langues dravidiennes majeures, soit un cinquième du territoire indien et un sixième de sa population » (Racine, 2006 : 291 ; carte 16). En 1940, Naicker déclara à Kumbakonam que la séparation du *Drāviḍastan* du reste de l'Inde, était une « nécessité à

1955) caractérisées par leur statut rituel peu élevé de par leur condition de Śūdra, mais aussi par leur poids politique et/ou économique au niveau local voire régional.

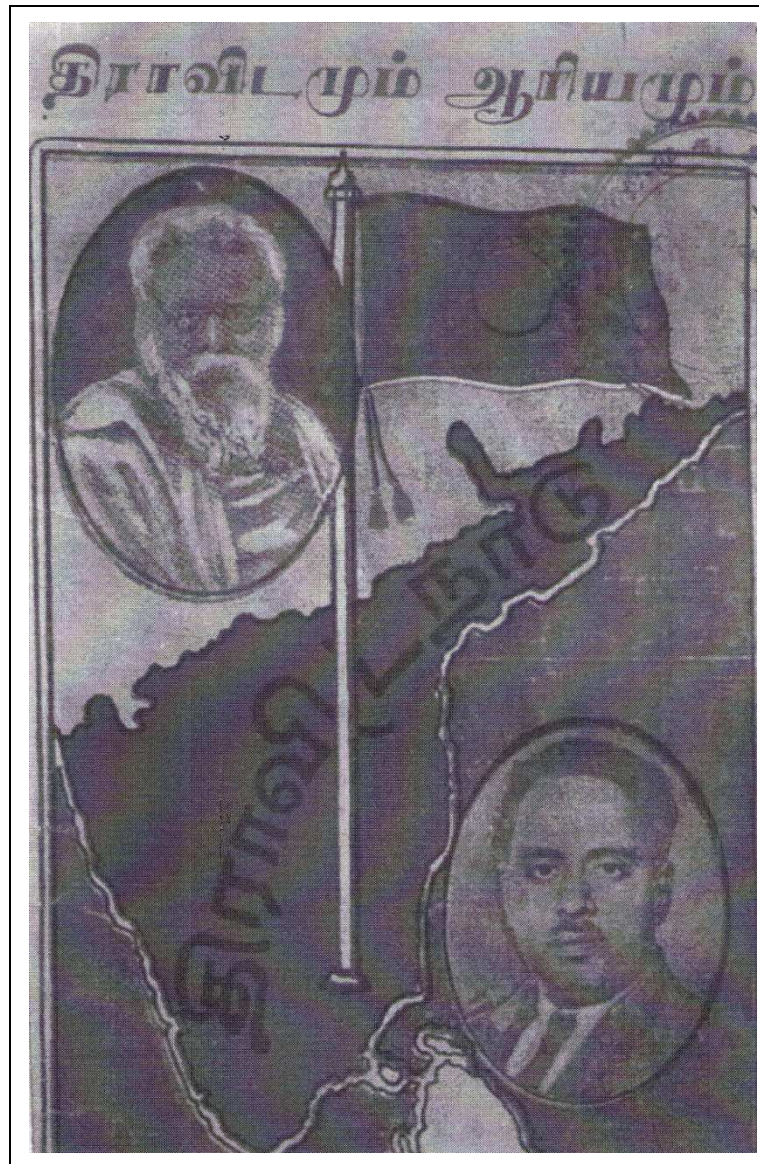
³⁵⁵ Iyothée Thass, leader d'une association d'Intouchables du pays tamoul imposa d'ailleurs autour de 1920 une redéfinition de leur classification refusant le terme « *pariah* » au profit de celui d'« *Ādi Drāviḍas* » (« Premiers Dravidiens »).

³⁵⁶ Pour de nombreux auteurs néanmoins, à commencer par J. Pandian, les notions de « pollution et de pureté socio-rituelles existaient dans la civilisation tamoule avant le développement de l'autorité scripturaire sanskrite » au pays tamoul (Pandian, 1987 : 9-10, traduction personnelle).

³⁵⁷ Premier parti politique tamoul du Mouvement Dravidien.

la fois historique et raciale, car les Aryens et les Dravidiens ne s'étaient jamais mélangés, qu'ils continuaient de vivre séparément et que les cultures des deux races ne pourraient jamais s'unir³⁵⁸ » (Ramaswamy Sastri, 2003 : 161)³⁵⁹. En juillet 1942, lors d'une conférence à Virudhunagar, C. N. Annadurai, autre dirigeant majeur du Mouvement Dravidien, déclara qu'il n'y aurait pas de paix tant que l'Inde ne serait pas divisée en trois États-nations : le Pakistan, l'Āryastan et le Drāviḍastan.

Planche 13 – Représentation cartographique du *Drāviḍanāḍ* de 1946 faisant figurer les photographies de Periyar (en haut) et de C.N. Annadurai (en bas)



Source : Ramaswamy (2001)³⁶⁰.

³⁵⁸ Traduction personnelle.

³⁵⁹ Pour rassembler autour de ce projet séparatiste, Periyar jouait également sur le plan émotionnel du sentiment d'appartenance à la grandeur du patrimoine tamoul, en s'appuyant sur la richesse du répertoire symbolique et culturel de l'identité tamoule. L'image des villes-temples tamoules fut ainsi récupérée à cet effet, notamment en 1940 à Kanchipuram, où il annonça lors d'un congrès que celle-ci serait probablement la capitale du futur *Drāviḍanāḍ*, comme elle le fut pour les anciens royaumes tamouls (*Mail*, 4 juin 1940, cité par Ramaswamy Sastri, 2003 : 162).

³⁶⁰ Il s'agit de la page de couverture d'un ouvrage de Viveki datant 1946 et intitulé *Tiravitamum Ariyamum* (« les

Mais cet aspect politico-territorial de la différenciation identitaire autour d'un État dravidien était si fortement associé à des revendications tamoules se voulant alors englobantes vis-à-vis des autres groupes dravidiens, qu'il ne put véritablement rassembler au-delà du cadre strictement tamoul, d'autant que la Présidence de Madras comprenait des populations et des territoires autres que tamouls (télougous, malayalis et kannadigas principalement)³⁶¹.

Si cette diversité linguistique annonçait déjà la fin de la velléité séparatiste d'un État-nation dravidien, la réorganisation des États de l'Union Indienne opérée par le gouvernement central après l'Indépendance, se fit cependant sur une reconnaissance des particularismes linguistiques régionaux. L'État de Madras (renommé en 1968 "Tamil Nadu", « pays tamoul ») constituait alors un aboutissement pour l'idéologie territoriale du Mouvement Dravidien. Celui-ci avait du reste fort à faire avec le nationalisme panindien, très répandu en pays tamoul depuis les années 1910, et avec l'audience politique du parti du Congrès ayant largement participé au processus de décolonisation. La territorialisation de l'ethnicité tamoule au Tamil Nadu, la guerre sino-indienne de 1962, qui déboucha en 1963 sur un amendement constitutionnel faisant de la sécession un acte criminel, et enfin l'invariable domination politique des partis tamouls au Tamil Nadu à partir de 1967 suite à l'affaiblissement du parti du Congrès dans cet État, allaient en outre fortement tempérer les idéologies séparatistes du pays tamoul, en les confinant dans un territoire où l'attachement à la langue et à la culture tamoule reste un puissant vecteur identitaire. Les Tamouls ont en effet repoussé à plusieurs reprises (parfois violemment), et avec succès, les tentatives d'imposition par New Delhi de l'enseignement du hindi dans les écoles tamoules³⁶². En revanche, les composantes idéologiques anti-brahmanes et pro-tamoules n'allaient pas pour autant en rester là, se cristallisant au contraire dans le jeune territoire tamoul.

II - Les dieux hindous comme supports des idéologies territoriales

1. La question religieuse dans l'idéologie tamoule et ses effets sur le culte de Murugan

a. La question religieuse vue par les idéologues du Mouvement Dravidien

Le pays tamoul des années 1940 était profondément marqué par l'idéologie anti-brahmane du Mouvement Dravidien. Les slogans diabolisant les Brahmanes foisonnaient dans l'espace public tamoul, comme à Mayavaram, une petite ville de l'actuel district de Nagappatinam, où l'on pouvait lire sur certains murs : « Si vous voyez un *pāmpu* [serpent] ou un *pārppān* [Brahmane], tuez d'abord le *pārppān* ! » (Subramanyan, 2000). Le Mouvement Dravidien et ses idéologues tamouls s'opposaient à tout ce qu'incarnait le Brahmane : la hiérarchie du système des castes, la

nations aryenne et dravidienne »).

³⁶¹ En 1953 la création de l'État de l'Andhra Pradesh permit aux Dravidiens de langue télougou de se démarquer autant du militantisme tamoul que de l'hégémonie du Nord. L'aire kannadiga composait quant à elle beaucoup mieux avec les influences nord-indiennes et le futur Kérala ne s'ouvrait guère aux tentations régionalistes (Racine, 2006 : 296).

³⁶² Voir notamment Headley (2006), Pandian (1987), Pinto (1999) et Ryerson (1987).

sacralité de cette hiérarchie et ses modalités rituelles, ainsi que la domination pluriséculaire sur la société tamoule de la culture sanskrite et puranique des envahisseurs aryens.

Se posant idéologiquement à l'encontre du système brahmanique et concernant dans un premier temps une mobilisation de basses castes, le Mouvement Dravidien affichait à ses débuts des positions profondément anti-religieuses, principalement sous la férule d'E. V. Ramaswami Naicker³⁶³, qui considérait l'hindouisme comme le principal champ d'expression et de consécration du système hiérarchique des castes introduit par les Brahmanes aryens. Cette position anti-religieuse du Mouvement s'affaiblit néanmoins à partir des années 1950, après que le *Drāviḍa Kaḷakam* fondé par Naicker se soit scindé en 1949, pour donner naissance au *Drāviḍa Munṇṇṇṇa Kaḷakam* (DMK, l'« Assemblée progressiste dravidienne ») sous l'impulsion de C. N. Annadurai. Ce dernier rejetait l'« athéisme militant » (Racine, *ibid* : 295) de Periyar et du DK pour se concentrer sur la condition des basses castes et l'identité dravidienne. Pour Annadurai, il s'agissait non pas d'exclure tout fait religieux, mais de rejeter ce qui était d'origine sanskrite, à commencer encore une fois par la caste, et de revitaliser la « religion tamoule » (Pandian, 1987), qui n'était pourtant pas exempte de considérations sur la pureté socio-rituelle des castes avant l'arrivée des Brahmanes en pays tamoul (Pandian, 1987). Aussi, bien que Periyar se soit posé comme farouchement opposé à toute forme religieuse, qu'il présentait comme « superstitieuses », en raison de leurs implications en terme de stratification (Béteille, 1965) et de distinction sociales, le champ religieux était finalement présent dans les revendications de l'idéologie du Mouvement. Cette considération consistait à rejeter tout ce qui avait trait à la tradition religieuse d'origine sanskrite et nord-indienne, et à valoriser inversement tout ce qui était propre à la culture tamoule.

b. Le Śaiva Siddhānta comme religion dravidienne

À ce titre, le *Śaiva Siddhānta*³⁶⁴ participait depuis les années 1880, riches en découvertes sur la question dravidienne, à la différenciation et à la revalorisation de la culture religieuse tamoule. Comme mentionné dans le chapitre 3, cette branche dévotionnelle (*Bhakti*) de l'hindouisme, adorant le dieu Śiva et ses avatars (principalement Murugaṇ et les déesses de village), prône un système philosophique et spirituel démocratisant l'accès au divin généralement réservé aux Brahmanes, et s'inscrit dans une religiosité s'émancipant des Vēda et du sanskrit. Le *Śaiva Siddhānta* considère en outre Śiva comme « un dieu indigène du Sud » et comme « le dieu dravidien par excellence » (Headley, 2006 : 92). Ces considérations ont conduit à une reconnaissance progressive de cette philosophie religieuse comme religion primordiale des Dravidiens dès les années 1880, où la *Śaiva Siddhānta Sabhā*³⁶⁵ et le journal mensuel *Siddhanta*

³⁶³ Periyar envisageait trois principaux leviers pour mener à bien la mobilisation : i) l'agitation collective en vue de la création du *Drāviḍanāḍ*, ii) impulser un mouvement permettant à tout hindou de pratiquer des *pūjā* (cérémonies rituelles) dans les temples, iii) le boycott de tous les temples (Ryerson, 1987 : 106).

³⁶⁴ Si ce mouvement s'est développé entre le VII^e et le XIII^e siècle en pays tamoul (chapitre 3), il n'y redevint très populaire qu'à partir des années 1880, grâce aux publications de travaux d'érudits religieux tamouls, de journaux théologiques et littéraires, et d'associations culturelles.

³⁶⁵ L'« Assemblée du *Śaiva Siddhānta* ».

*Deepika*³⁶⁶ furent créés, respectivement en 1886 et 1897, afin de promouvoir le *Śaiva Siddhānta* comme religion dravidiennne.

Ce revivalisme socio-religieux du *Śaiva Siddhānta* concernait des questions d'affirmation et d'émancipation vis-à-vis de la civilisation nord-indienne fondée sur le sanskrit, mais rejoignait aussi très clairement l'idéologie anti-brahmane. En effet ce « néo-shivaïsme » était pensé comme le shivaïsme « pur » (*ibid.*) des Dravidiens, ayant été obscurci par les siècles de domination aryenne et l'institutionnalisation du système des castes. Il supposait donc de retrouver la « pureté » socio-religieuse de l'Âge d'Or tamoul, en réfutant notamment le pouvoir religieux des Brahmanes et en soutenant plus ou moins directement l'idéologie du Mouvement Dravidien. Ainsi, en 1922, C. Natesa Mudaliar, l'un des fondateurs du *Justice Party* déclara devant le Conseil Législatif de Madras : « Le shivaïsme, religion préhistorique des Dravidiens, est désormais aussi indépendant qu'il l'était il y a des millénaires » (Irschick, 1986 : 19).

c. Le nouvel essor du culte de Murugaṅ

Après sa popularisation durant le Moyen Âge, la revitalisation contemporaine du culte de Murugaṅ au pays tamoul s'est parfaitement intégrée dans cette phase d'affirmation identitaire tamoule. Le culte de Murugaṅ a en effet une place privilégiée dans la philosophie du *Śaiva Siddhānta* depuis le Moyen Âge, grâce notamment à la poésie d'Arunakirinātar et à son inscription dans l'hindouisme « populaire » tamoul³⁶⁷.

Le mouvement de renaissance artistique et culturelle tamoule de la fin du XIX^e siècle, qui a conduit à la reconnaissance de la qualité littéraire et culturelle de la civilisation tamoule et à la réémergence du *Śaiva Siddhānta*, a également profité au culte de Murugaṅ. Il en est de même pour les nombreux acteurs de la vie sociale, religieuse et politique du pays tamoul de cette période, qui ont aussi participé directement au renouveau du culte de Murugaṅ. Les rééditions de l'ancienne littérature tamoule par U.V. Swaminatha Aiyer rendirent le *Paṛipāṭal* (en 1918) et le *Tirumurukārrupaṭai* accessibles à la population. Swami Ramalingam³⁶⁸, célèbre saint et poète tamoul de la fin du XIX^e siècle, qui dirigea la *Śaiva Siddhānta Sabhā*, était aussi un dévot (*bhakta*) de Murugaṅ, qui considérait cette divinité comme étant au cœur de sa religion « universelle »³⁶⁹. À la fin du XIX^e siècle, l'auteur nationaliste (indien) et régionaliste (tamoul) Subrahmanya Bharati³⁷⁰ présentait Murugaṅ comme le guerrier divin et moderne qui pourrait préserver le pays tamoul des menaces extérieures. Dans les années 1920 et 1930, l'essayiste et activiste tamoul Tiru V. Kalyāṅasundara Mudaliyar³⁷¹ (surnommé « Tiru Vi Ka »), était aussi un adepte du *Śaiva Siddhānta*, proche du *Siddhānta Deepika*, et participa à la promotion du culte

³⁶⁶ La « Lumière de Vérité ».

³⁶⁷ Cf. chapitre 3.

³⁶⁸ 1823-1874.

³⁶⁹ Voir notamment l'hymne *Tiruttaṅikkai Malai* de Swami Ramalingam.

³⁷⁰ 1882-1921. Bien que Brahmane, il s'opposait aux considérations de caste et à l'asservissement des femmes.

³⁷¹ 1883-1953. Il contestait fortement l'idéologie de la caste et promouvait les « mariages mixtes » qui seront repris par la campagne des « *Self-Respect Marriages* » du DK. Il rédigea notamment un livret intitulé *Murugu allatu aḷaku* (« *Muruku* ou la Beauté ») à la gloire de Murugaṅ.

universel de Murugaṇ.

L'intérêt croissant envers la *Bhakti* a également remis au goût du jour la poésie d'Aruṇakirinātar³⁷², ce qui eut pour conséquence d'augmenter sensiblement le nombre de Murugaṇ *bhakta*. La plupart des temples majeurs de Murugaṇ furent ainsi rénovés et agrandis à cette époque, comme celui de Paḷani en 1910 et 1933 (Somasundaram Pillai, 1941) et celui de Tiruccentūr en 1941 (Somasundaram Pillai, 1948).

La popularité de Murugaṇ était telle, que le recours à son image pour des visées politiques n'était pas réservé aux seuls membres du DK. Elle fut notamment utilisée dans le cadre de l'une des plus importantes campagnes d'agitation gandhiennes de la décolonisation, lors du pèlerinage politique de la "Marche vers la mer" (entre Trichinopoly et Vedaranyam [district de Thanjavur]), mené en 1930 par le congressiste tamoul Rajagopalachari, afin de protester contre le mode de taxation du sel imposé par l'administration coloniale. Rajagopalachari choisit lui-même l'un des chants répétés par les dévots militants lors de cette marche, écrit par Swami Ramalingam et dont voici un court extrait :

« Oh Kandavēl [Murugaṇ], toi qui grandis et prospères dans le temple de Kandakoṭṭam où le *dharma* croît continuellement ! Pur joyau au visage frais ! Oh joyau de Śiva au visage immortel ! Oh Shanmukam [Saṇmuka] ! Joyau dont le visage a la beauté éternelle ! (Irschick, 1986 : 123) ».

2. Murugaṇ face à Rām : l'Inde du Sud contre l'Inde du Nord

Durant les premières décennies d'existence du Tamil Nadu, le recours symbolique au champ religieux par les politiciens et les idéologues du Mouvement Dravidien alla bien plus loin que leur simple attachement au *Śaiva Siddhānta*. Après l'Indépendance, ce recours concerna en effet plus directement l'instrumentalisation symbolique des dieux eux-mêmes, où l'image de Murugaṇ fut utilisée au-delà des seuls cadres du *Śaiva Siddhānta* et de la rénovation de ses temples, de par sa capacité à incarner le particularisme régional et identitaire des Dravidiens, ainsi que leur volonté d'affranchissement du régime des castes.

a. Les évènements

En 1952, alors qu'il menait un mouvement d'agitation anti-hindi, E. V. Ramaswamy Naicker cassa publiquement des idoles du dieu Vināyagar pour manifester son opposition à la religion. Quelques années plus tard, et après avoir publié une version pamphlétaire du *Rāmāyaṇa*³⁷³ en 1959, il brûla publiquement des illustrations représentant le dieu-héro Rām, considérant que le *Rāmāyaṇa* glorifiait l'impérialisme des hindous du Nord et dépréciait ceux du Sud (comme l'avait

³⁷² Notamment grâce aux travaux de V. T. Subrahmanya Pillai qui parvint à rassembler les anciennes palmes du *Tiruppukal* au début du XX^e siècle, de Changalvaraya Pillai qui en fit un célèbre commentaire, et de plusieurs générations de musiciens Nayanāra Pillai membres du *Madurai Somu*.

³⁷³ E. V. Ramaswamy Naicker publie en 1959 *The Ramayana : A True Reading*. Il souligne dans cet essai le fait que le dieu-héros du *Rāmāyaṇa* est un hindou du Nord et qu'aucun Aryen ne perd la vie dans l'Épopée, contrairement aux Tamouls, qui y sont en outre dévalorisés au point d'être présentés comme des singes ou de monstres démoniaques ("*Rākṣasa*") (Ramaswamy Naicker, 1959 : iii).

déjà souligné P. Sundaram Pillay)³⁷⁴. En 1964, pour protester une nouvelle fois contre l'imposition du hindi comme langue officielle, des membres du DK brûlèrent publiquement des drapeaux nationaux, la Constitution et plusieurs exemplaires du *Rāmāyaṇa*. La chose fut reproduite la même année par Annadurai et d'autres membres du DMK, avant qu'un jeune tamoul ne s'immole publiquement par le feu. Sept ans plus tard, les 24 et 25 janvier 1971, Periyar et le DK organisèrent à Salem une "Conférence sur l'Éradication de la Superstition", où des affiches obscènes représentant Rām et d'autres divinités nord-indiennes sorties en procession furent injuriées (Ryerson, 1987). L'une des affiches représentait des prêtres brahmanes se masturbant devant l'image de Śiva ; une autre montrait Śiva se préparant à avoir une relation sexuelle avec Mōhini³⁷⁵ ; une troisième présentait Viṣṇu s'appêtant à féconder une représentation de la Terre aux formes généreuses ; une quatrième affiche qui représentait Murugaṇ, mais sous son nom puranique et sanskrit de "Skanda" (sk. « semence »), fut brûlée publiquement ; et une dernière, qui représentait Rām, fut également brûlée après avoir fait l'objet de jets de sandales.

Cette action symbolique fut rapidement présentée comme « l'incident de Salem ». Elle suscita de nombreuses controverses au Tamil Nadu et eut un retentissement jusqu'à New Delhi. Les partis dravidiens furent présentés par la presse et les partis non dravidiens comme étant « anti-dieux », d'autant que le Mouvement n'en était pas à sa première action du genre, suite aux destructions des statues de Vināyagar en 1952. Mais cet incident, qui faillit déstabiliser les partis dravidiens alors en campagne électorale, alimenta l'opposition entre Brahmanes-Aryens et non brahmanes-Dravidiens en pays tamoul, comme l'avait espéré Periyar, car son action s'attaquait surtout aux dieux aryens. M. Karunanidhi, alors chef du DMK (suite au décès d'Annadurai en 1969), prit beaucoup de distance par rapport à cette affaire, mais conserva en revanche un fort attachement aux valeurs de son mouvement. Il fut réélu comme Premier ministre (*Chief Minister*) du Tamil Nadu aux élections régionales de 1971, confirmant l'audience populaire de l'idéologie dravidienne dans la région. Si Karunanidhi ne cautionnait pas les actions anti-dieu car elles avaient failli affaiblir politiquement son parti régional, il parvint néanmoins à récupérer l'opposition identitaire entre les dieux, en jouant sur l'intégration centrale de l'image de Murugaṇ au cœur de l'idéologie tamoule-dravidienne. Ainsi, lors d'un discours tenu à Palani en 1971, il présenta Murugaṇ comme étant le « dieu du DMK » (Clothey, 1978 :116) et il y retourna l'année suivante pour préciser que :

« Palani est un lieu majeur du Tamil Nadu. "Murugu" signifie la beauté. Celui qui fut cette beauté est Murugaṇ. Les anciens Tamouls priaient uniquement cette beauté. Notre culture est là où il n'y a qu'une seule caste et qu'un seul dieu³⁷⁶. Les érudits tamouls (...) devraient se lancer dans des recherches et

³⁷⁴ P. Sundaram Pillai (1855-1897) avait en effet interprété cette Épopée comme le récit d'une guerre entre les Aryens et les Dravidiens, et avait érigé Rāvaṇa, le chef des démons (*asura*) au rang de "champion dravidien" opposé à l'ennemi aryen Rām (Ryerson, 1987 : 61).

³⁷⁵ Seul avatar féminin de Viṣṇu, considérée dans la mythologie hindoue comme séductrice et enchanteresse.

³⁷⁶ Le *Śaiva Siddhānta* et l'hindouisme nord-indien reconnaissent en effet qu'il n'y a qu'un seul dieu (tam. *teyvam* ; sansk. *div*) et que les divinités du panthéon en sont des manifestations. Pour plus de détails sur cette question, voir l'introduction.

rappeler aux gens que Murugaṇ est le seul dieu des Tamouls. »³⁷⁷

b. Quel sens territorial ?

L'incident de Salem et le discours de Karunadhini à Palani sont particulièrement révélateurs du poids idéologique des dieux dans les sociétés hindoues et de leur possible instrumentalisation, tout en mettant directement en lumière les différences en termes de valeur et de portée identitaires entre l'image de Rām et celle de Murugaṇ. Deux mondes sont en effet clairement distingués ici du point de vue tamoul. Les considérations de ces deux cultes par les dirigeants de l'idéologie tamoule-dravidienne et du Tamil Nadu témoignent de perceptions et de représentations relevant d'une opposition idéologique majeure entre le culte pan-hindou de Rām, considéré à cette époque comme un dieu nord-indien par les Tamouls, et celui de Murugaṇ, présenté par Karunanidhi comme proprement tamoul, en vertu de l'ancienneté de son ancrage dans le sol tamoul et de son affranchissement supposé vis-à-vis des considérations de caste. Ce contraste entre Rām et Murugaṇ met donc en exergue l'inclusion des dieux dans les idéologies territoriales hindoues, mais aussi les gradients multi-scalaires distinguant les significations identitaires et territoriales attribuées aux dieux hindous.

Rappelons que la droite nationaliste hindoue, très ancrée dans le nord de l'Inde dès ses origines, prône depuis la fin des années 1910 une redéfinition de la citoyenneté indienne, qui se fonderait exclusivement sur l' "hindouïté" (*hindutva*)³⁷⁸, et qu'elle a fortement instrumentalisé le culte de Rām autour de son projet, surtout à partir des années 1980. La destruction de la mosquée Babri à Ayodhya (Uttar Pradesh) par des hindous radicaux en 1992, afin de reconstruire en lieu et place de celle-ci le temple de Rām, qui aurait été rasé au XVI^e siècle par les musulmans, en fournit l'exemple le plus tristement célèbre, d'autant qu'elle était précisément légitimée par la "Loi de Rām"³⁷⁹ selon ses instigateurs. Avant cela, l'attachement pan-hindou à la Loi de Rām et le projet de reconstruction du temple de Rām s'était déjà manifestée dans les années 1980 autour de processions parcourant toute l'Inde (y compris le Tamil Nadu), destinées non seulement à obtenir des donations pour financer la reconstruction du temple autour du mouvement "*Rām shila*" (hin. « les briques de Rām »), mais aussi afin de sensibiliser les hindous sur l'idéologie territoriale xénophobe du *Sangh Parivar*³⁸⁰ (Assayag, 1997a ; Jaffrelot, 2007 et 1994a).

Si le projet national-hindouiste de l'*hindutva* trouve des assises de plus en plus solides au Tamil Nadu (Fuller, 2001 ; Pinto, 1999) – comme ailleurs en Inde et dans la diaspora (Jaffrelot et Therwath, 1997) – depuis la montée en puissance du nationalisme hindou au cours des années 1980-90, l'incident de Salem montre que ceci était beaucoup moins vrai à l'époque de la création du Tamil Nadu, où l'image de Rām s'est fortement heurtée au particularisme identitaire tamoul.

³⁷⁷ Dina Thanti et Malai Murasu, 15 février 1972 (cités par Ryerson, 1988 : 193), traduction personnelle de l'anglais.

³⁷⁸ L'idéologie politique nationaliste de l'*hindutva* s'inspire du pamphlet de Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), publié en 1923 et intitulé *Hindutva : Who is a Hindu ?*.

³⁷⁹ Hin. « *Rām Raiya* ».

³⁸⁰ Hin. la « Famille du *Sangh* ».

Le discours de Karunanidhi à Palani, dont on ne peut bien entendu pas écarter la visée politicienne, indique au contraire que l'image de Murugaṅ était largement plus appréciée au Tamil Nadu, en vertu de son héritage tamoul plus affirmé et du renouveau de son culte. Rām apparaît donc comme le dieu majeur d'un hindouisme unitaire et pan-hindou, alors que Murugaṅ est à considérer comme le dieu d'un hindouisme beaucoup régionalisé et distinctement tamoul.

Les politisations d'Ayodhya par le *Sangh* et de Palani par le DMK fournissent une nouvelle illustration des portées symboliques et territoriales, dont sont chargés les cultes hindous de par leurs ancrages dans des lieux et des territoires où s'associent le mythe, la sanctuarisation idéologique et politique.

III- L'inscription du culte de Murugaṅ dans l'idéologie tamoule au XXI^e siècle

Le culte de Murugaṅ poursuit sa renaissance contemporaine après l'Indépendance, notamment à la suite de l'ouverture des temples aux basses castes et aux "Intouchables"³⁸¹, et des améliorations des infrastructures de transport. De fait, le nombre de dévots de Murugaṅ non brahmanes augmente fortement, ce qui entraîne une nouvelle amélioration des équipements et des infrastructures des temples. Parallèlement à l'essor de l'hindouisme "populaire" et du *Śaiva Siddhānta* en pays tamoul, l'audience du Mouvement Dravidien et son arrivée à la tête du gouvernement régional en 1967, ainsi que les multiples discours sur la tamoulité de Murugaṅ, ont également participé à la croissance de la popularité de ce culte dans la région et à l'accentuation de sa tamoulisation. Le DMK a été particulièrement actif dans ce processus, en promouvant notamment le tamoul comme langue liturgique pour concurrencer le sanskrit et le poids des traditions brahmaniques dans la religion tamoule, et en favorisant la nomination de non-brahmanes à la direction³⁸² des temples de Murugaṅ. Enfin, selon Fred Clothey, le temple de Paḷani a vu son budget annuel doubler entre 1967 et 1972³⁸³, alors que les temples de Svāmimalai, de Tiruccentūr et de Vaṭapaḷani (à Chennai) ont chacun fait l'objet d'une grande rénovation rituelle (*kumpapiṣēkam*) durant la seule année 1972 (Clothey, 1978 : 116), ce qui témoigne du fort dynamisme du culte de Murugaṅ durant les premières années du Tamil Nadu, marquées par une forte adhésion populaire aux discours de l'idéologie tamoule. L'invariable succès des partis tamouls aux élections régionales depuis 1967 témoigne de la durabilité de cette adhésion. La primauté des grands temples de Murugaṅ sur tous les temples tamouls en termes de recettes³⁸⁴ atteste quant à elle de la vigueur de ce culte régional jusqu'à aujourd'hui.

Ces considérations ne sauraient néanmoins être suffisantes pour préciser la nature réelle des représentations tamoules du culte de Murugaṅ, et pour mesurer son inscription pratique et rituelle

³⁸¹ *Tamil Nadu Temple Entry Authorisation Act, 1947.*

³⁸² En tant que *Deputy Commissioners* ou *Executive Officers.*

³⁸³ Passant de 2 à 4 millions de roupies (Clothey, 1978).

³⁸⁴ Cf. tableau des recettes annuelles des grands temples du Tamil Nadu pour l'année 2006-2007, fourni dans la première section de ce chapitre.

dans l'idéologie tamoule initiée par le Mouvement Dravidien. L'analyse des représentations et des discours contemporains des Tamouls à propos de Murugaṅ apporte un premier éclairage précieux sur le lien territorial entre les Tamouls et Murugaṅ. L'étude des différentes processions religieuses et pratiques pèlerines qui ont lieu actuellement en pays tamoul permettent quant à elles de contextualiser la popularité du culte de Murugaṅ dans les années 2000 et de mieux évaluer les échelles de(s) l'identité(s) religio-territoriale(s) des Tamouls du Tamil Nadu³⁸⁵. Enfin, la recension des castes qui se rendent aujourd'hui dans les lieux de culte à Murugaṅ et de leurs différents rites permet de comprendre comment ce culte s'inscrit en pratique dans la hiérarchie socio-rituelle tamoule et de déterminer si cette inscription correspond aux discours pro-tamouls, anti-brahmanes et anti-castes de l'idéologie tamoule-dravidienne.

1. Les représentations et les pratiques actuelles

a. Les représentations contemporaines de la tamoulté de Murugaṅ

Les tableaux 13a et 13b présentent les résultats d'une enquête personnelle menée entre 2003 et 2007 auprès de Tamouls se rendant dans différents temples de Murugaṅ, et interrogés sur leur perception du lien entre le peuple tamoul et ce dieu.

Il en ressort que plus de 88% des 338³⁸⁶ personnes interrogées considèrent qu'il existe une relation forte entre Murugaṅ et le peuple tamoul. Lorsqu'on les invite à se prononcer sur les fondements de ce lien, plus de 50% des répondants mettent en avant le fait que Murugaṅ est, soit « le dieu des Tamouls », soit « un dieu tamoul ». Plus de 14% pensent que ce lien est dû au fait que « Murugaṅ aide et protège les Tamouls », et 5% considèrent ce lien comme « ancestral ». Une proportion similaire de répondants envisage ce lien comme consubstantiel³⁸⁷, ou qu'il relève du fait que Murugaṅ soit le dieu « préféré » des Tamouls, ce qui fait écho aux 1,9% qui mettent en avant la dévotion (*bhakti*) particulière des Tamouls envers Murugaṅ et à la personne ayant mentionné l'importance du *kāvaṭi*³⁸⁸, l'objet rituel des dévots de Murugaṅ (cf. *infra*). 4, 6% disent que ce lien existe parce que Murugaṅ « est » au Tamil Nadu, rejoignant les 1,8% des répondants qui évoquent la présence de ses temples au Tamil Nadu et les 1, 4% pensant qu'« il y a des temples de Murugaṅ partout où il y a des Tamouls ». 2,3% des répondants soulignent le lien entre Murugaṅ, la langue et la littérature tamoules. (Les autres raisons invoquées figurent dans les

³⁸⁵ Les questions de l'identité ethno-religieuse des Tamouls de la diaspora et de ses traductions géographiques sont traitées dans les chapitres 8 et 9.

³⁸⁶ Cet échantillon de 338 personnes est composé de 180 personnes et pèlerins s'étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s'ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 15 adeptes du culte de Murugaṅ interrogés à Kurchikuppam (Pondichéry) lors de *Māci Magam* (en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), 16 pèlerins interrogés à Palani (en 2007) et 24 personnes interrogées à l'*Āru Paṭai Viṭu Complex* de Chennai (en 2007).

³⁸⁷ Ils répondaient en fait que Murugaṅ et les Tamouls sont les mêmes, en référence à l'adage tamoul "*Arum peral marabin erum pēyar Murugaṅ*", que l'on peut traduire par « Si l'on pense au peuple tamoul, on pense au nom de Murugaṅ ».

³⁸⁸ L'origine historique du rituel du *kāvaṭi* est expliquée en détail dans le chapitre précédent, son fondement mythologique est présenté dans la première section de ce chapitre, et ses expressions contemporaines sont abordées à la fin de cette section. Son importance pour les communautés diasporiques est présentée quant à elle dans les deux derniers chapitres de la thèse.

tableaux ci-dessous).

Tableaux 13 - Les relations entre Murugaṅ et le peuple tamoul

Tableau 13a : Pensez-vous qu'il existe un lien fort entre Murugaṅ et le peuple tamoul ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Non réponse	21	6,2%
oui	298	88,2%
non	19	5,6%
Total	338	100%

Interrogés: 338 / Répondants: 317 / Réponses: 317
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

Tableau 13b : Pour quelle(s) raison(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Murugaṅ est le dieu des Tamouls	63	28,8%
Murugaṅ est un dieu tamoul	55	25,1%
Murugaṅ aide et protège les Tamouls	32	14,6%
Lien ancestral entre Murugaṅ et les Tamouls	11	5,0%
Murugaṅ est un dieu universel	11	5,0%
Consubstantialité entre Murugaṅ et le peuple tamoul	11	5,0%
Murugaṅ est le dieu préféré des Tamouls	11	5,0%
Murugaṅ est au Tamil Nadu	10	4,6%
Par la langue et la littérature tamoules	5	2,3%
Ses temples sont au Tamil Nadu / <i>Āṟu Paṭai Viṭu</i>	4	1,8%
Murugaṅ est un dieu populaire	3	1,4%
Grace à Valli	3	1,4%
Il y a des temples de Murugaṅ partout où il y a des Tamouls	3	1,4%
Cela dépend des gens	2	0,9%
Murugaṅ est un dieu parmi d'autres	2	0,9%
Les Tamouls ont la <i>bhakti</i> pour Murugaṅ	2	0,9%
Murugaṅ est un dieu des villages	1	0,5%
Murugaṅ est le dieu du <i>kuṛiñci</i>	1	0,5%
Par l'histoire	1	0,5%
Murugaṅ a aussi certains liens avec les Kéralais	1	0,5%
Car les Tamouls portent le <i>kāvaṭi</i>	1	0,5%
Par tradition	1	0,5%
Total / répondants	219	

Interrogés: 285³⁸⁹ / Répondants: 219 / Réponses: 234
Pourcentages calculés sur la base des répondants

³⁸⁹ Cet échantillon de 285 personnes est le même que précédemment, à la différence que cette question ouverte n'a pu être posée qu'à 29 des 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), en raison de contraintes de temps.

Le fait que Murugaṅ soit considéré comme un (ou le) dieu tamoul, ayant un lien ancestral avec le peuple tamoul, et que ce lien découle de sa proximité avec la langue, la littérature et la *Bhakti* tamoules, ou de la localisation de ses temples au pays tamoul, ne doit pas surprendre au vu de tous les éléments de compréhension apportés jusqu'ici³⁹⁰, notamment à propos du *kuṛiñci*, du Sangam, des *Āṟu Paṭai Viṭu* et de la *Bhakti* tamoule. Il est surtout possible d'affirmer désormais que le culte de Murugaṅ des années 2000 est encore fortement lié à l'identité culturelle tamoule, ce qui confirme et complète ce qui a déjà été dit sur les relations entre le culte de Murugaṅ et le territoire du Tamil Nadu.

On comprend alors aisément ce qui a amené M. Karunanidhi – revenu au pouvoir à l'heure où j'écris ces lignes – à présenter Murugaṅ en 1972 comme étant « le seul dieu des Tamouls », bien qu'une trentaine d'années séparent son discours de mon enquête, et surtout que cette exclusivité doit impérativement être nuancée au vu de la multitude des autres divinités auxquelles les Tamouls adressent aussi un culte. La manœuvre habile de Karunanidhi consistant à exposer Murugaṅ comme unique dieu des Tamouls présente l'intérêt de témoigner de l'inscription de ce dieu dans le régionalisme tamoul, mais il est pourtant historiquement faux de considérer Murugaṅ comme tel. En effet même à son origine, le culte de Murugaṅ (Cēyōṅ) était inscrit dans un système géographique de croyance – celui des *tiṅai* – associant plusieurs divinités³⁹¹. C'était également le cas au Moyen Âge, comme dans les années 1960-70, et il en est de même aujourd'hui. En revanche, il est possible d'affirmer que Murugaṅ est le dieu dont la territorialisation au pays tamoul est la plus aboutie, grâce notamment à la géographie de ses grands temples régionaux et à la dévotion toute particulière que les Tamouls ont pour lui.

b. Les concurrents divins de Murugaṅ : des identités religio-territoriales dynamiques et plurielles

Outre la distinction entre shivaïsme et vishouïsme, présente depuis des siècles en pays tamoul, et la profusion de divinités ayant des temples au pays tamoul, je ne retiendrai que trois exemples pour illustrer combien Murugaṅ n'est non seulement pas le seul dieu des Tamouls, mais aussi que certains cultes concurrencent sa popularité, ce qui n'est pas sans avoir des implications sur de probables redéfinitions actuelles de l'identité religieuse et territoriale des Tamouls.

Le premier exemple à considérer concerne les Cinq *Liṅga*³⁹² de Śiva au Tamil Nadu, dieu extrêmement populaire au Tamil Nadu comme dans toute l'Inde, et dont on ne saurait négliger l'importance, tant dans la religion tamoule (pensons au *Śaiva Siddhānta*) que dans le culte de Murugaṅ. Après ceux des déesses, les temples de Śiva sont aujourd'hui les plus nombreux au pays tamoul, et ses grands cinq grands lieux saints au Tamil Nadu sont à la fois célèbres et souvent très

³⁹⁰ Cf. chapitres précédents.

³⁹¹ Cf. chapitre 2.

³⁹² Kālahasti, Cidambaram, Tiruvaṅṅāmalai, Kāñcīpuram, Jambukeśvara.

visités par les Tamouls (et autres hindous). Toutefois, leurs audiences semblent être inférieures à celles des grands temples de Murugaṅ, dans la mesure où aucun de ces temples, hormis celui de Tiruvaṅṅāmalai, ne figure parmi les dix temples faisant les meilleures recettes au pays tamoul en 2007³⁹³.

Le deuxième exemple concerne le pèlerinage à Sabarimala effectué chaque année en l'honneur de la divinité syncrétique Aiyappan, située à la confluence du shivaïsme et du vishnouïsme³⁹⁴, et souvent associée au dieu Aiyāṅār/Śāstā³⁹⁵ très présent dans la vie culturelle des villages tamouls. S'il est difficile de pouvoir comparer l'audience de ce pèlerinage par rapport à celle des six temples de Murugaṅ, faute de données disponibles, Rémy Delage (2004) a démontré que les Tamouls participent aujourd'hui massivement à ce pèlerinage relevant d'une identité sud-indienne et non pas seulement tamoule. Il concurrence ainsi, d'une certaine manière, les pèlerinages réalisés par les Tamouls en l'honneur de Murugaṅ. Bien que les pèlerins allant à Sabarimala s'arrêtent souvent dans des grands temples de Murugaṅ lors de leur parcours – comme à Maruṭamalai ou Paḷani³⁹⁶ –, ces lieux sont éclipsés, durant l'expérience pèlerine, par l'importance symbolique de Sabarimala qui est le véritable temple de destination.

Enfin, le dernier exemple que je retiendrai pour illustrer la diversité des cultes tamouls et leur concurrence progressive de celui de Murugaṅ, concerne le culte de Vināyagar. L'époque où Periyar cassait les statues de ce dieu semble en effet révolue au vu de la participation croissante des Tamouls à la fête religieuse de *Vināyagar Caturthi* dans tout le Tamil Nadu depuis les années 1990, une période où l'Inde entière fut marquée par une forte sensibilisation au nationalisme hindou. Précisons que Vināyagar, autre dieu pan-hindou par excellence, bien que fortement lié au Maharashtra, est présent dans tous les temples shivaïtes depuis des siècles, en tant que fils de Śiva (tout comme Murugaṅ) et en vertu de son rang de "premier dieu", auquel il convient d'adresser sa toute première prière³⁹⁷. Mais quand on sait, grâce à Chris J. Fuller, combien est forte la politisation de *Vināyagar Caturthi* par le *Sangh Parivar*, et que l'on retrouve fréquemment des discours pro-*hindutva* lors des processions de ce festival même en pays tamoul, force est de constater que l'idéologie xénophobe des nationalistes hindous gagne du terrain depuis deux décennies dans le Tamil Nadu, qui se voulait pourtant très distant, à son origine, de l'idéologie territoriale de l'Inde hindoue du Nord. Pour Chris J. Fuller :

« La popularité croissante de la fête de Vināyagar au Tamil Nadu sous les auspices du *Hindu Munnani*³⁹⁸ est un nouvel exemple de l'appropriation réussie par le *Sangh Parivar* des rituels hindous traditionnels et localisés, afin de créer une grande "unité hindoue". (...) Dans pratiquement toutes les localités [du Tamil

³⁹³ Cf. tableau des recettes en début de ce chapitre.

³⁹⁴ Aiyappan est en effet considéré comme issu de l'union entre Śiva et Viṣṇu (*Harihara Putra*).

³⁹⁵ Pour plus de détails sur les liens entre Aiyappan et Aiyāṅār/Śāstā, voir ce qu'en disent Fred Clothey (1982) et Rémy Delage (2004 : 82-94).

³⁹⁶ Cf. chapitre précédent et Delage (2004).

³⁹⁷ Cf. chapitre 3.

³⁹⁸ Fondé entre 1980 et 1982 par Shri Ramagopalan, le *Hindu Munnani* (le « Char hindou ») est une organisation politico-religieuse radicale basée au Tamil Nadu, destinée à protéger la religion et les monuments hindous. La devise du *Hindu Munnani* est "*Vadhadu, Pōrāḍu, Parintu-Pēcu*" (« Défendre, combattre et soutenir »).

Nadu], les principaux initiateurs du festival ont été des activistes du *Hindu Munnani*, du RSS, du BJP ou de leurs alliés du *Sangh Parivar*³⁹⁹ (Fuller, 2001 : 1607) ».

En conséquence, s'il est crucial de retenir que Murugaṅ est vraisemblablement l'un des dieux préférés des Tamouls et qu'il participe fortement à la définition d'une identité collective et religieuse proprement tamoule, celle-ci ne doit plus être considérée du seul point de vue du régionalisme, de la même manière que les espaces aujourd'hui pratiqués par les Tamouls – tout comme la politique et l'économie du Tamil Nadu – ne peuvent être compris qu'au seul l'échelon régional. Jean-Luc Racine rappelle ainsi que :

« Sur le plan idéologique, tout honorée que soit la mémoire de Periyar, ses positions radicales ne sont plus les références de rigueur (en particulier l'attaque frontale contre l'hindouisme et ses effets sociaux), et nul ne s'est ému de voir, en la personne de J. Jayalalitha, une Brahmane arriver aux plus hautes fonctions » (Racine, 2006 : 304).

Charles Ryerson écrivait très justement dans les années 1980 que « l'interaction entre l'identité régionale et l'identité panindienne a été présente tout au long de l'histoire tamoule » (Ryerson, 1987: 63)⁴⁰⁰. C'est en cela que le culte Murugaṅ, résultant de multiples phénomènes de sanskritisation et de tamoulisation, reflète finalement le mieux l'identité tamoule. Mais son ancrage régional ne peut pas pour autant le préserver de la concurrence d'autres cultes, dont les significations identitaires mettent aujourd'hui d'autres échelles territoriales en jeu. L'identité sud-indienne signifiée par la participation au pèlerinage à Sabarimala et l'unité pan-hindoue promue par la droite nationaliste lors de *Vināyagar Caturthi*, sont donc à considérer de manière impérative, si l'on veut comprendre la fluidité des modes et des échelles d'identification et de rassemblement idéologique s'exprimant aujourd'hui autour de l'hindouisme au Tamil Nadu.

2. Murugaṅ et la caste : entre universalité et distinction

Le dernier point à éclaircir au sujet des représentations du culte de Murugaṅ et de leur inscription dans l'idéologie tamoule-dravidienne concerne la question complexe de la caste. En effet, dans la mesure où M. Karunanidhi proclamait en 1972, juste avant de présenter Murugaṅ comme l'unique dieu des Tamouls, que la culture tamoule « est là où il n'y a qu'une seule caste », et que le Mouvement Dravidien se posait dès son origine comme étant radicalement opposé aux considérations de caste, il est nécessaire d'identifier les grands types de castes participant au culte de Murugaṅ, afin de voir si ces discours se retrouvent dans les faits.

³⁹⁹ Traduction personnelle.

⁴⁰⁰ Traduction personnelle.

a. Le temple et le kula teyvam comme indicateurs de l'universalité du culte

Un premier élément de réponse apparaît dans la recension des différentes castes (*jāti*), sous-castes (*jāti*) et communautés, que j'ai rencontrées dans les temples de Murugaṅ. Celle-ci (tableau 14) n'a pas la prétention d'être exhaustive quant aux castes adressant un culte à Murugaṅ, mais elle permet d'avoir une vision générale et assez significative sur la composition sociologique des adeptes du culte de Murugaṅ.

La liste montre que tous les types de castes (Brahmanes, non-brahmanes, "Intouchables", castes de "main droite", castes de "main gauche", castes dites "dominantes", etc.) participent au culte de Murugaṅ. Leur position sur l'échiquier social n'est donc aucunement restrictive quant à leur participation à ce culte. Cette observation est en partie explicable par le fait que la plupart des temples où j'ai mené cette enquête⁴⁰¹, sont des grands temples contrôlés par l'*Hindu Religious and Charitable Endowments Board* (HR&CE)⁴⁰². Cette instance gouvernementale en charge de l'administration des temples du Tamil Nadu, veille en effet au respect du droit⁴⁰³ d'entrer dans les temples qu'ont désormais tous les hindous, quelle que soit leur caste, contrairement à certains temples de localités patronnés par des castes particulières (souvent "dominantes"), qui interdisent encore parfois l'accès de leurs sanctuaires privés aux plus basses castes⁴⁰⁴. Certaines données présentées dans ce tableau ont du reste été collectées au temple *Āru Paṭai Viṭu Complex* de Chennai, fondé et géré depuis 2002 par une lignée (*kula*) de Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, et où certaines discriminations s'expriment à l'encontre d'une basse caste de pêcheurs (Paṭṭiṅavar) vivant à proximité du temple⁴⁰⁵. Si tous les types de castes peuvent donc participer au culte de Murugaṅ, certaines castes limitent en revanche l'accès aux temples qu'elles contrôlent.

Il faut préciser que ces restrictions ne concernent pas spécifiquement le culte de Murugaṅ, mais plutôt des rapports inter-castes qui sont parfois conflictuels et toujours contextuels. Rappelons ainsi à ce sujet, que 11 personnes interrogées sur les relations entre Murugaṅ et le peuple tamoul, considéraient que celles-ci s'expliquent le fait que Murugaṅ soit un dieu « universel » (tableau 13b), c'est-à-dire une divinité acceptant toutes les castes.

L'autre indicateur précieux pour évaluer les éventuelles restrictions de caste autour du culte de Murugaṅ concerne les divinités de lignée (*kula teyvam*). Cette information complète la précédente en intégrant la question de la durée. Le *kula teyvam* présente en effet l'avantage d'évoquer l'ancienneté des relations existant entre un groupe social et Murugaṅ, car il désigne le lien rituel établi sur plusieurs générations entre un temple, un dieu et une lignée (inclue dans une caste).

⁴⁰¹ Principalement à Mailam, Maruṭamalai, Paḷani et Vaṭapaḷani. Le temple de Murugaṅ de Mailam est néanmoins géré par le dépositaire (*trustee*) héréditaire Sri Sivagnana Balaswamigal, qui incarne l'autorité spirituelle du temple.

⁴⁰² Le HR&CE supervise aujourd'hui l'administration de 36 655 institutions religieuses, dont 34 315 temples (*Policy Note of the HR&CE Department*, 2002-2003).

⁴⁰³ Conformément au *Tamil Nadu Temple Entry Autorisation Act* de 1947.

⁴⁰⁴ Voir notamment le cas du temple de la déesse du village de Mailam (chapitre 6), dont l'accès au *sanctum sanctorum* est interdit aux "Intouchables" paṭaiyar par la caste dominante des Vaṅṅiyars, dont les membres sont à la fois les fondateurs et les patrons du temple (voir aussi Trouillet, 2009a et 2009b).

⁴⁰⁵ Cf. chapitre 7.

Tableau 14 – Castes interrogées dans des temples de Murugaṅ entre 2003 et 2007 (regroupées selon leur classe administrative officielle⁴⁰⁶ et par ordre alphabétique)

Classe	Caste, sous-caste ou communauté citée par l'enquête	Effectifs	Fréquence	% par classe	Part dans la population tamoule en 2001 (Census of India)
<i>Forward Classes (F.C.)</i>	Brahmane	13	4,7%	33,6%	Non recensées
	Chettiar	11	4,0%		
	Kamma Naidu (origine télougou)	1	0,4%		
	Naidu (origine télougou et/ou kannadiga)	13	4,7%		
	Nair (origine kéralaise)	1	0,4%		
	Nattukkottai Chettiar	9	3,3%		
	Sengunthar Mudaliar	20	7,3%		
	Udaiyar	3	1,1%		
	Veerasaiva Lingayat (origine kannadiga)	2	0,7%		
	Vellalar Mudaliar	12	4,4%		
	Vellalar Pillai	7	2,6%		
<i>Backward Classes (B.C.)</i>	Achari	11	4,0%	23,5%	67%
	Agamudayar	7	2,6%		
	Ezhava (origine kéralaise)	1	0,4%		
	Gramani	5	1,8%		
	Idaiyar	8	2,9%		
	Kallar	1	0,4%		
	Karuneeagar	2	0,7%		
	Kongu Vellalar	14	5,1%		
	Nadar	5	1,8%		
	Nainar (jain)	1	0,4%		
	Reddiar	3	1,1%		
	Sozhia Vellalar	1	0,4%		
	Tevar	3	1,1%		
	Vadugar	1	0,4%		
	Vania Chettiar	1	0,4%		
<i>Most Backward Classes (M.B.C.)</i>	Boyar	1	0,4%	26,1%	
	Gounder (titre de nombreux Vanniyar)	27	9,9%		
	Maruthuvar	1	0,4%		
	Meenavar	3	1,1%		
	Padayachi (Vanniyar)	4	1,5%		
	Patinavar	1	0,4%		
	Vannar	2	0,7%		
	Vanniyar	27	9,9%		
Vanniyar Naicker (Vanniyar de haut statut)	5	1,8%			
<i>Denotified Communities (D.C.)</i>	Thottia Naicker	1	0,4%	0,4%	
<i>Scheduled Castes (S.C.)</i>	S.C.	46	16,8%	16,8%	20,4%
<i>Scheduled Tribes (S.T.)</i>		0	0%	0%	1,04%
Total		274	100%	100%	

Source : Enquête personnelle (2003-2007).

⁴⁰⁶ Les efforts d'objectivation, de contrôle et de gestion de la société indienne par l'administration coloniale, ainsi que les différences socio-économiques entre les castes, ont débouché sur la constitution de différentes "classes" administratives, où sont répertoriées les castes pouvant bénéficier de la discrimination positive. Au Tamil Nadu, la commission aujourd'hui en charge de recenser les castes visées par cette politique (la *Tamil Nadu State Backward Classes Commission*) reconnaît cinq listes : les classes arriérées (*Backward Classes*), les classes les plus arriérées (*Most Backward Classes*), les communautés notifiées (*Denotified Communities*, que les Britanniques avaient classées comme criminelles), les castes répertoriées (*Scheduled Castes*) et les tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*). Notons que les *Forward Classes* ne sont pas listées par cette commission. (Cf. liste pour l'année 2009 sur www.tn.gov.in/bcmw/bclist.htm consulté le 08/12/09).

Cette classification, souvent sujette à caution et objet de nombreuses disputes et revendications, est néanmoins assez utile pour classer les castes tamoules.

Ainsi, grâce aux 274 personnes ayant accepté de me préciser leur caste, j'ai pu identifier dix-neuf castes différentes ayant Murugaṅṅ comme *kula teyvam* (tableau 15). Comme dans le tableau précédent, on remarque que tous les types de castes peuvent avoir Murugaṅṅ pour divinité de lignée, confirmant non seulement que Murugaṅṅ peut être prié par toutes les castes tamoules, mais aussi qu'elles peuvent toutes avoir un attachement rituel aux temples de cette divinité.

Tableau 15 – Castes des personnes interrogées ayant Murugaṅṅ comme divinité de lignée

Caste citée
Brahmane
Nattukkottai Chettiar
Sengunthar Mudaliar
Vellalar Mudaliar
Virasaiva lingayat
Achari
Agamudayar
Gramani
Idaiyar
Karuneegar
Kongu Vellalar
Nadar
Tevar
Gounder (Vanniyar)
Naicker
Meenavar
Vannar
Vanniyar
S.C.

Source : *Enquête personnelle (2003-2007)*.

b. Des rites spécifiques entre distinction de caste et tamoulité

La représentation de tous les types de castes dans les temples de Murugaṅṅ et leur possibilité d'avoir Murugaṅṅ comme *kula teyvam* ne doivent pas pour autant laisser penser que les considérations de caste sont totalement absentes de ce culte. Le temple hindou, qu'il soit dédié à Murugaṅṅ ou à toute autre divinité, est en effet un lieu social majeur où s'affichent généralement différentes distinctions hiérarchiques entre les castes et entre les individus.

Rappelons en premier lieu qu'en 1961, date du dernier recensement officiel des temples tamouls⁴⁰⁷, la prêtrise des temples de Murugaṅṅ était assurée par des Brahmanes dans 77% des cas, alors qu'elle ne s'appliquait qu'à 20% des temples de déesse⁴⁰⁸. Ces chiffres indiquent donc qu'il y a une cinquantaine d'années, le culte de Murugaṅṅ reconnaissait encore l'importance rituelle de

⁴⁰⁷ Census of India, *Temples of Madras State*, 1965-74.

⁴⁰⁸ Cf. chapitre 3.

la caste (*varṇa*) des prêtres, et qu'il s'inscrivait toujours, du moins en partie, dans la "Grande" tradition hindoue d'origine sanskrite (Singer, 1972), comme en témoigne l'un de ses noms sanskrits "Subrahmaṇya" (« le protecteur des Brahmanes »). La volonté du DMK de rendre la prêtrise accessible aux non-Brahmanes depuis la fin des années 1960 a permis la présence d'autres officiants dans les grands temples de Murugaṇ, comme les Paṅṭāram, mais les tâches rituelles majeures et les plus savantes restent généralement effectuées par des Brahmanes. Toutefois, le cas du petit temple de Murugaṇ du village mono-caste de Ranganadapuram (district de Viluppuram), administré par un comité composé d'une trentaine de villageois de caste Vaṅṅiyar et dont l'officiant est également un Vaṅṅiyar, montre que contrairement aux grands temples, les petits temples non gouvernementaux dédiés à Murugaṇ peuvent avoir des non-brahmanes pour officiants (appelés "*pūcāri*"). Cela d'autant plus que la caste des Vaṅṅiyar est de niveau rituel assez moyen, étant répertoriée comme l'une des « classes les plus arriérées »⁴⁰⁹ par le gouvernement du Tamil Nadu. Le petit temple au toit de chaume de Ranganadapuram a été construit en 1980 à l'initiative du comité, qui voulait adresser localement un culte au « *tamiḷ teyvam* »⁴¹⁰ (dieu tamoul) Murugaṇ, et qui organise depuis, chaque année, la tenue de rituels dévotionnels propres au culte de Murugaṇ, tels que le portage de *kāvaṭi* et les percements corporels (cf. *infra*). Si cet exemple témoigne de l'ancrage du culte de Murugaṇ à la fois dans l'hindouisme "populaire" tamoul et dans l'identité religieuse des Tamouls, la venue de hautes castes dans ce type de petits temples non orthodoxes de Murugaṇ est en revanche très incertaine.

Parallèlement à la prêtrise, les différents rituels collectifs effectués par les castes en l'honneur de Murugaṇ participent également à l'affichage symbolique de la distinction sociale. Rappelons à ce sujet le statut privilégié qu'ont les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar depuis quatre siècles à Palani, lors du pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) de *Tai Pūcam*. La célébrité de leur prestige socio-religieux affiché dans ce haut lieu de Murugaṇ est telle, qu'elle a conduit la caste dominante des Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar à effectuer à son tour un pèlerinage annuel vers Palani (mais lors de *Paṅkuṇi Uttiram*), lorsqu'elle fut en quête de réaffirmation de sa dominance infrarégionale⁴¹¹. La composition sociologique des groupes pèlerins menés par les Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar est elle-même marquée par une forte hiérarchie inter-caste. En effet, durant le pèlerinage, des castes dites "de service" – regroupant des "intouchables" (Cakkiliyaṅ, Paraiyar), des barbiers (Ampaṭṭaṅ) et autres blanchisseurs (Vaṅṅār) – s'occupent de jouer la musique rituelle, et de porter l'ombrelle et les lampes rituelles, alors que le groupe est mené par les Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar. Ceci permet à ces derniers, seuls autorisés à porter les *kāvaṭi* et les offrandes rituelles destinées à Murugaṇ, de réaffirmer par les rites les relations de dépendance inter-caste et leur dominance sur les castes de service locales (Moreno & Marriott, 1989)⁴¹².

⁴⁰⁹ « *Most Backward Class* ».

⁴¹⁰ Entretien semi-directif avec deux membres du comité de gestion du temple de Murugaṇ de Ranganadapuram (mai 2007).

⁴¹¹ Cf. chapitre 3.

⁴¹² Observation confirmée lors de mon enquête sur le pèlerinage à Palani aux mois de mars et avril 2007.

Il existe un autre grand type de différenciation rituelle inter-caste caractéristique du culte tamoul de Murugaṇ : celui concernant les rites corporels. En effet, avec les déesses, Murugaṇ est l'une des rares divinités de l'hindouisme tamoul à posséder ses fidèles de manière bénéfique⁴¹³. Ces “possessions” (*aṇaṅku*, *aṇaṅkāṭṭu*, *veṛiyāṭu*) du corps humain par Murugaṇ, sont reconnues comme des “grâces” (*aruḷ*) rendues par le dieu, temporairement manifesté pour signifier son accord pour la réalisation du vœu (*viratam*) qui lui a été adressé. Elles font pleinement partie du culte de Murugaṇ depuis ses origines dans le *kuṛiñci*⁴¹⁴. Un autre rite corporel exprimant la piété envers Murugaṇ concerne les percements de la langue, des joues, des bras et/ou du dos, par des piques et des lances (*vēl*) d'argent plus ou moins grandes (cf. photos annexes). En Inde⁴¹⁵, ces percements dévotionnels pour Murugaṇ sont souvent réalisés par des castes de statut rituel moyen ou bas, voire par des “intouchables”. Enfin les marches sur le feu (*tīmiti*) constituent une autre forme de la *bhakti* pour Murugaṇ mettant le corps en scène et en action. L'ensemble de ces rites corporels pratiqués chaque année par des foules de dévots tamouls, en Inde comme dans la diaspora, s'inscrivent dans la tradition “populaire” de l'hindouisme tamoul et sont donc pleinement caractéristiques de la figure “populaire” – au sens de non brahmanique – du culte de Murugaṇ. Aussi les hautes castes (Brahmanes et Cheṭṭiar notamment) ne participent pratiquement jamais aux rituels impliquant la transe ou le percement du corps. Ainsi, et comme l'écrivait Karin Kapadia, « contrastant avec l'ethos religieux des Brahmanes, l'ethos religieux des non-brahmanes [tamouls] met l'accent sur la *bhakti* ou sur le culte dévotionnel, et non pas sur le rituel » (Kapadia, 1996 : 425). Ceci est d'une importance socio-rituelle majeure, puisque la religion des non-brahmanes se caractérise par une profonde fierté de l'héritage de sa dévotion (*bhakti*) envers Murugaṇ et par une affirmation de soi mise en scène par l'usage du corps, héritée de la philosophie du *Śaiva Siddhānta* et de la poésie d'Aruṇakirinātar⁴¹⁶.

Le seul rite corporel que les hautes castes (néanmoins non brahmanes) réalisent en l'honneur de Murugaṇ concerne le port, les processions et les “dances” de *kāvaṭi* (*kāvaṭi-y-āṭṭam*), dernier grand type de rituel spécifique du culte de Murugaṇ. C'est du reste la caste haute de “main gauche” des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, qui est à l'origine de ce rituel⁴¹⁷. Cette pratique est aussi très courante chez les castes basses voire “intouchables”, mais à la condition que celles-ci n'assurent pas des fonctions rituelles de service pour un groupe pèlerin de caste au statut supérieur, et avec lequel elles auraient une relation de dépendance socio-économique. Ce rite est encore très répandu en pays tamoul, surtout lors des grandes fêtes calendaires du culte de Murugaṇ, qui sont

⁴¹³ Les possessions d'humains par des non-humains peuvent aussi être le fait d'esprits malveillants (*pēy* ou *pēy-picācu*) ou de démons (*asura*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*, *kāṭeri*) pouvant entraîner démence et/ou stérilité. Leur association avec certains types de lieux “naturels” participe à la définition de la géographie sacrée des villages (cf. chapitre 6 ainsi que Deliége, 2004 et Reiniche, 1979).

⁴¹⁴ Cf. chapitre 2.

⁴¹⁵ Cette observation, valable en Malaisie, est parfois moins vraie dans la diaspora, notamment en France et à Maurice où j'ai pu personnellement assister à ces rituels. À Maurice par exemple, ce sont généralement des personnes socialement reconnues, et souvent liées au temple où le rituel a lieu, qui se percent le corps pour mener les processions de dévots de Murugaṇ, eux aussi percés ou portant simplement le *kāvaṭi*.

⁴¹⁶ Cf. chapitre 3.

⁴¹⁷ *Ibid.*

synonymes de pèlerinages vers les grands temples du dieu. Lorsqu'ils arrivent dans les localités, les pèlerins-porteurs de *kāvaṭi* dansent au rythme des flûtes, des percussions et parfois des hauts parleurs qui les accompagnent. Par moments, quand le cortège s'arrête, les danses dévotionnelles et festives du *kāvaṭi* gagnent en intensité au point que certains danseurs – rarement de très haute caste – entrent dans des trances proches de la possession. Aujourd'hui, le *kāvaṭi* incarne à lui seul le culte de Murugaṅ et plus largement la *Bhakti* tamoule.

Au final, il est possible d'affirmer que le culte de Murugaṅ s'intègre parfaitement bien dans l'idéologie tamoule. D'une part, parce que toutes les castes participent aujourd'hui à son culte sans discrimination particulière, deuxièmement parce que les castes non brahmanes y participent massivement, et enfin parce que ce culte implique certaines pratiques rituelles dévotionnelles proprement tamoules.



La superposition entre le sanctuaire de Murugaṅ et le pays tamoul résulte avant tout d'une construction historique. Si ses grands lieux de pèlerinage et sa mythologie participent à la sanctuarisation et à l'unité culturelle de ce territoire (chapitre 4), ce sont des contextes historiques et des luttes socio-politiques qui sont à l'origine de cette correspondance géographique. Les temples de Murugaṅ et les réseaux qu'ils définissent, sont en fait les supports non exclusifs d'une identité culturelle et d'une idéologie territoriale, cristallisées autour de la création du Tamil Nadu.

Le culte de Murugaṅ s'est néanmoins inscrit mieux que tout autre dans l'idéologie territoriale tamoule-dravidienne, qui s'est développée depuis la fin du XIX^e siècle dans le sud de l'Inde. Son héritage tamoul a été mis en valeur à de nombreuses reprises, tant par les dirigeants politiques du Mouvement Dravidien que les partisans du *Śaiva Siddhānta* et l'*intelligentsia* tamoule, ce qui a fortement contribué, en retour, à la redynamisation contemporaine du culte. Mais l'on ne saurait oublier pour autant, n'en déplaise aux idéologues du Mouvement Dravidien, que le culte de Murugaṅ est le fruit d'héritages à la fois dravidiens et indo-aryens (sanskrits et brahmaniques), qui caractérisent toute l'histoire socio-culturelle du pays tamoul. Par conséquent, si la "tamoulité" de Murugaṅ fut affichée avec vigueur entre les années 1880 et 1970, il faut surtout y voir les signes d'un besoin d'émancipation plus général exprimé par les Tamouls, qui se sont sentis menacés par l'influence plurimillénaire des Brahmanes sur la vie sociale et culturelle régionale, et par l'accentuation de leur domination. Les enjeux de pouvoir régionaux et l'ethnisation des relations entre les basses castes-dravidiennes et les Brahmanes-Indo-aryens, qui se sont exprimés dans un premier temps au sein de la Présidence, ont ensuite rejoint les disputes territoriales liées à la décolonisation, pour déboucher sur une véritable idéologie territoriale tamoule-dravidienne, qui concerna d'abord le *Drāviḍanāḍ* durant les années 1940, avant d'être confinée au Tamil Nadu dès 1956.

De la même manière que pour les relations entre Rām et le projet national-hindouiste de l'Inde du Nord, l'inclusion du culte de Murugaṅ dans l'idéologie territoriale tamoule doit donc être vue

comme une manifestation de préoccupations socio-politiques et territoriales plus larges, et jaillissant dans le champ socio-religieux. Les idéologues ont ainsi puisé des arguments socio-symboliques et mythiques dans le culte de Murugaṇ, en raison de son ancrage géographique et mythique dans le sol tamoul, mais aussi au nom de ses liens avec la langue tamoule, la *Bhakti* et le *Śaiva Siddhānta*, que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les représentations et les pratiques de son culte. Pour autant, Murugaṇ ne saurait être considéré comme le seul dieu des Tamouls, contrairement à ce qu'affirmait M. Karunanidhi à Palani en 1971.



– Conclusion de la première partie –

Quelles sont donc les relations historiques, identitaires et territoriales entre la figure cultuelle de Murugaṅ et le pays tamoul ? Les diverses sources mobilisées dans cette première partie ont tout d'abord permis de constater que le culte de Murugaṅ a toujours été présent dans la vie religieuse des Tamouls. Elles ont aussi et surtout contribué à préciser le rôle de ce culte, et de démontrer sa participation durable, dans les différents dispositifs et fonctionnements territoriaux qui se sont succédés au pays tamoul à travers les âges. Cette participation du culte de Murugaṅ à de tels dispositifs socio-spatiaux remonte au temps de son inscription originelle dans la vie religieuse des chasseurs des collines tamoules et dans le système socio-spatial des *tiṅai* défini à l'ère du Sangam. Elle a perduré jusqu'à l'époque contemporaine, marquée par son inscription dans l'idéologie territoriale tamoule. Ses temples (lieux) ont également joué un rôle significatif dans le fonctionnement circulatoire (mobilité) et réticulaire (réseau) des territoires régionaux et infrarégionaux du pays tamoul depuis la période médiévale.

L'instrumentalisation politique, dont l'image de Murugaṅ a fait l'objet au cours des premières années d'existence du Tamil Nadu, représente l'un des nombreux aspects illustrant combien ce culte a participé historiquement à la cohésion et à l'identité socio-culturelle de ce territoire. Il s'inscrit ainsi parfaitement dans l'« instance idéologique » de la « formation socio-spatiale » (Di Méo, 1991) contemporaine du Tamil Nadu, en tant que support religieux et cultuel majeur du territoire politico-administratif des Tamouls. Mais le culte de Murugaṅ s'inscrit également dans l'« instance géographique » (*ibid.*) de la formation socio-spatiale du Tamil Nadu, dans la mesure où les réseaux des temples de Murugaṅ, à commencer par celui des *Āru Paṭai Vīṭu*, participent à la cohésion mythique, symbolique, mais aussi concrète et pèlerine, de ce territoire. En effet, si pour Michel Lussault la « métrique topologique [du réseau] s'oppose à la métrique topographique du territoire », il existe néanmoins des « idéologies spatiales (...) qui tendent à conférer à un espace les traits d'un réseau » (Lussault, 2007 : 131). Il apparaît justement ici que la métrique topologique du réseau des temples de Murugaṅ fournit précisément une infrastructure géo-rituelle, à la fois matérielle, pratique et symbolique, au territoire tamoul, sur laquelle ont notamment pu s'appuyer les fondateurs politiques du Tamil Nadu. La métrique topologique de ce réseau géo-rituel n'est en rien l'inverse du territoire, mais plutôt l'un de ses supports. Il s'agit d'une « infrastructure » agissant en relation dialectique avec l'« instance idéologique » de la « superstructure » (Di Méo, 1991) territoriale tamoule, et participant de fait à la cohérence et à la cohésion de la formation socio-spatiale, que constitue le Tamil Nadu.

Cette première partie a également permis de démontrer que la formation socio-spatiale du Tamil Nadu n'est pas apparue *ex nihilo*, mais qu'elle résulte au contraire de différents processus auxquels le culte de Murugaṅ a toujours été intégré. Elle s'est notamment appuyée sur des

héritages culturels et des édifices socio-territoriaux plus ou moins conceptualisés – comme le *Tamiḷakam*, les *tiṇai*, les (*perya*)*nāṭu* ou encore les *maṇḍalam* –, qui ont participé, chacun à leur tour mais souvent de façon cumulative, à la définition d’une « matrice historique et spatiale », c’est-à-dire à un « vaste entremêlement de temps et d’espaces qui donne naissance à des réalités sociales relativement homogènes, marquées d’une même tonalité » (Di Méo & Buléon, 2005 : 62). L’une des “tonalités” marquantes de l’histoire du pays tamoul concerne les multiples phases d’inclusion et de distanciation vis-à-vis de la culture sanskrite qui ont indiscutablement participé, conjointement aux traditions tamoules, à la structure sociale, à la définition culturelle et à la richesse patrimoniale du pays tamoul. Le culte de Murugaṇ est lui-même issu de cette tension historique et rituelle, fluctuante entre “tamoulité” et sanskritisation, entre l’hindouisme “populaire” des basses castes et celui de la “Grande” tradition cher aux Brahmanes, et c’est en ce sens qu’il incarne à merveille les trajectoires socio-culturelles et identitaires du pays tamoul.

Les fondateurs du concept de la matrice historique et spatiale la considèrent comme résultant de multiples interactions entre des situations matérielles et des configurations idéologiques et politiques, et qu’elle produit *in fine* « des marques communes aux sociétés, aux territoires qu’elles engendrent, aux processus qui les animent » (*ibid.*). Les formes géohistoriques du culte de Murugaṇ, qui s’étendent des collines du *kuṛiñci* jusqu’aux Six Demeures, en passant par ses pèlerinages et son infrastructure géo-rituelle, apparaissent comme autant de configurations matérielles, symboliques et géographiques ayant participé à la territorialisation du culte de Murugaṇ dans le pays tamoul, et lui conférant tout son contenu idéologique, dont l’essentiel fut récupéré par les premiers dirigeants politiques du Tamil Nadu. Aussi Murugaṇ apparaît-il incontestablement comme l’une des composantes majeures de la matrice historique et spatiale tamoule, qui a conduit à la constitution du Tamil Nadu. Celui-ci est envisageable comme une véritable formation socio-spatiale, car il repose sur « l’existence de représentations collectives, mythiques et culturelles, idéologiques au sens plein du terme, productrices à ce titre de pouvoir politique, mais aussi (...) d’images géo-historiques spécifiques » (Di Méo, 1991), où la figure de Murugaṇ et sa géographie ont pleinement leur place.



SECONDE PARTIE

– LE CULTE DE MURUGAN DU VILLAGE À L’ESPACE-MONDE –

ÉCHELLES, PANTHÉON, MOBILITÉS ET TERRITOIRES

L’interprétation géographique des faits religieux considère désormais ceux-ci comme « des facteurs de territorialisation multiscalaires de premier ordre » (Dubois, 2005 : 185). Le culte de Murugaṅ ne fait pas exception à la règle, bien que cette question n’ait pas été étudiée par les historiens et les linguistes qui se sont penchés sur son cas (Clothey, 1972 et 1978 ; Zvelebil, 1973 et 1991). Elle n’a pas non plus fait l’objet de recherches spécifiques par les ethnologues, même dans les études les plus complètes des cultes du pays tamoul (Dumont, 1957 ; Fuller, 1984, 1998 et 2003 ; Reiniche, 1979), au profit d’analyses portant plutôt sur les cultes locaux de la Déesse (Brubaker, 1979 ; Reiniche, 1988) et d’autres divinités de village (Dumont, 1953), ou encore sur la religion des “Intouchables” (Moffatt, 1979 ; Deliège, 2004).

Si la configuration multiscalaire du culte de Murugaṅ n’a jamais été abordée, sa relation au territoire a néanmoins été aperçue par Brenda Beck (1972) et Fred Clothey (1978) à l’échelle régionale, et par Marie-Louise Reiniche (1979) au niveau local. Les deux seuls ethnologues (Moreno & Marriott, 1989) à s’être directement intéressés au culte de Murugaṅ dans un contexte local⁴¹⁸, ont cependant totalement éludé la question spatiale, mais au bénéfice d’une très belle étude anthropologique. C’est donc de manière complémentaire que toutes ces ethnographies des cultes tamouls et leurs interprétations apportent des informations précieuses à ce travail. Il faut ensuite se tourner vers les travaux portant sur l’Inde du Nord (Claveyrolas, 2010 ; Eck, 1998 ; Galey, 1994) ou de l’Ouest (Sontheimer, 1997), et sur les deux publications de *Puruṣārtha* consacrés à l’« espace du temple » (Galey, 1985 et 1986), pour trouver les meilleures analyses anthropologiques des jeux d’échelles mobilisés dans des constructions religieuses de territoires dans le Monde indien. La dimension désormais internationale de l’hindouisme et son exportation dans les pays de la diaspora sont quant à elles surtout envisagées dans le cadre multidisciplinaire des études diasporiques (Jacobsen, 2008 ; Jaffrelot & Therwath, 2007 ; Nagapin & Sulty, 1989 ; Punzo-Waghroné, 2004 ; Servan-Schreiber, 2008-2009, Singaravélou, 1987).

Les géographes spécialistes du religieux n’ont pas vraiment attaqué de front les “territorialisations multiscalaires” liées à l’hindouisme, hormis les travaux de Rémy Delage (2004

⁴¹⁸ Au sujet du temple de Paḷani.

et 2010) portant sur le pèlerinage à Sabarimala (Kerala), qui ont ouvert la voie. Leurs productions ont plutôt concerné des monographies de pèlerinages (Bharwadj, 1973 ; Singh, 1987b ; Sopher, 1968) ou de lieux religieux précis (Dubey, 1985 ; Singh & Shahi, 1989), et peu d'entre elles sont récentes, mis à part l'article de Singh et Khan (2000) sur le paysage du *Kuruksetra*. En revanche, la majorité des géographes indianistes ont souligné l'importance de l'hindouisme dans la structuration de l'espace (Landy, 2002 ; Louiset, 2006 et 2008 ; Racine, 1992), sans pour autant le considérer comme seul facteur explicatif. Les travaux d'Odette Louiset ont par exemple interrogé la question de l'applicabilité du modèle socio-religieux brahmanique dans les espaces sociaux des villes et des villages.

Nous voyons donc que l'étude de l'inscription du culte de Murugaṅ dans divers contextes spatiaux et à différentes échelles peut s'appuyer sur un corpus d'études complémentaires, mais aussi qu'elle peut apporter de précieux éclairages sur la géographie multiscalaire de l'hindouisme. La précédente analyse à l'échelon du pays tamoul a montré que la géographie du culte de Murugaṅ se traduit depuis des siècles par des interactions entre lieux, réseaux, circulations et territoires, et par une importance de la figure paysagère de la montagne. Il faut donc commencer par voir si ces premiers constats se retrouvent à d'autres niveaux d'échelles : Comment le culte de Murugaṅ, ses temples (lieux) et ses processions (circulations), s'intègrent-ils dans la géographie sociale et religieuse de la localité villageoise (territoire) ? Quels sont les fondements rituels, sociaux et existentiels des circulations religieuses qui lui sont associées autrement que par les seuls pèlerinages aux six grands temples régionaux ? Quels sont les sens sociaux et spatiaux des lieux religieux de Murugaṅ dans la ville ? Comment ce culte s'exporte-t-il hors de l'Inde ? Quelle est son importance dans les pays de la diaspora tamoule ? Comment sa géographie évolue-t-elle sous l'influence de la mondialisation contemporaine ? Et quelle place revient à la montagne à ces autres échelles ?

Pour répondre à ces questions, il est d'abord nécessaire d'examiner comment les caractéristiques de la figure de Murugaṅ, constituées au fil de l'Histoire, définissent sa position dans le panthéon. Ce n'est qu'à partir de cette première explicitation que son inscription dans des dispositifs sociaux, symboliques et géographiques peut être saisie, qui plus est à différents échelons d'analyse. Il faut en somme définir la place de Murugaṅ dans un panthéon « structurateur d'espace » (Galey, 1985), d'autant que celui-ci participe traditionnellement à la « légitimation de la hiérarchie » sociale hindoue (Fuller, 1988).

Le premier chapitre de cette seconde partie traite des relations entre le culte de Murugaṅ et les autres cultes à l'échelle d'un village, et montre comment il s'inclut dans un panthéon et une géographie religieuse locale, définie autour d'interactions entre les lieux de culte, les groupes auxquels ils sont affiliés, le paysage local, les processions et le territoire. Ces interactions sont aussi considérées dans le chapitre suivant, mais avec une attention particulière portée sur les déplacements infrarégionaux et les significations sociales des lieux religieux de Murugaṅ dans la ville. L'exportation de son culte dans les pays de la diaspora est traitée quant à elle dans les deux

derniers chapitres. Ceux-ci montreront que les questions de la position de Murugaṅ dans le panthéon, de ses temples, de ses processions et de son rapport au territoire, sont tout aussi importantes hors de l’Inde qu’aux échelons du village et du pays tamoul. La prise en compte de la migration nécessite cependant d’étendre la notion de “circulation” à celle plus générale de “mobilité”, car elle ne relève pas nécessairement de déplacements circulaires avec un retour au lieu d’origine. L’échelle nationale et le cas des temples de Murugaṅ construits en Inde mais hors du Tamil Nadu, ne sont pas considérés, car ils renvoient aux mêmes problématiques que l’analyse à l’échelon international. Ils relèvent en effet d’une logique similaire d’exportation du culte de Murugaṅ hors du pays tamoul, et d’un contexte social où les Tamouls sont minoritaires suite à leurs migrations. Les temples bâtis pour Kārttikēya, la forme sanskrite de Murugaṅ, ne sont pas davantage envisagés, car ils ne correspondent pas au même objet de recherche.

Après avoir cheminé dans le temps long du pays tamoul, il est donc temps de voyager davantage dans les échelles, et de considérer les formes géographiques du culte de Murugaṅ entre villes et campagnes tamoule, et jusqu’à l’espace-monde diasporique.



– Chapitre 6 –

La géographie du culte de Murugan dans un village tamoul

La géographie du culte de Murugan ne se limite pas à son inscription dans des espaces régionaux et infrarégionaux tels que ceux qui ont été décrits jusqu'ici. Ses temples sont très souvent installés au cœur ou à proximité de localités, où ils participent à la définition de géographies socio-religieuses locales mettant en relation les dieux, les lieux, les circulations, les groupes sociaux et les individus. Si l'on a pu voir que les interactions dynamiques entre l'ancrage géographique des temples (hauts lieux) et la circulation pèlerine (mobilité) participent à la définition de territoires d'ampleurs régionale ou infrarégionale, des pratiques analogues se retrouvent aussi à l'échelle des localités et des quartiers. Dans les villages, la fixité spatiale des temples interagit avec le dynamisme des circulations processionnelles, pour révéler et consacrer des constructions sociales et territoriales concernant la communauté villageoise ou les castes qui la composent. C'est de cette manière que les formes géographiques du culte de Murugan (notamment) interviennent dans la construction et l'actualisation religieuses de territoires locaux. Certains temples villageois réputés, comme celui de Murugan à Mailam dont il est ici question, font en outre l'objet de pèlerinages, ce qui complexifie encore leurs configurations spatiales et leurs significations géographiques, car différentes échelles de réseaux d'acteurs, de pratiques et de représentations sont alors concernées. Cette autre question est donc traitée dans le chapitre suivant.

Les résultats présentés dans ce chapitre sont issus d'une étude de terrain menée sur plusieurs mois⁴¹⁹ dans un village tamoul entre janvier et mai 2006, et lors d'un retour de deux semaines en janvier 2007 qui fut motivé par la volonté d'assister à *Pongal*⁴²⁰ d'une part, et à la fête célébrant la rénovation rituelle (*kumpapiṣēkam*) du temple de la déesse tutélaire de la localité d'autre part. Les données concernant ce chapitre ont été collectées essentiellement par entretiens semi-directifs et par de nombreuses discussions informelles, réalisées dans le cadre plus général d'une observation participante externe par implication périphérique⁴²¹. Le travail réalisé dans ce contexte villageois s'inscrit par son objet dans une démarche d'*ethnogéographie* telle qu'elle fut introduite en 1995

⁴¹⁹ Dont deux mois de présence *in situ* ininterrompue.

⁴²⁰ La fête des récoltes, au mois de *tai* (janvier-février).

⁴²¹ Les précisions concernant cette posture méthodologique, les pratiques de terrain et la collecte des données dans ce village sont présentées en détail dans le chapitre 1.

par Paul Claval et Singaravélou, qui invitaient alors les géographes à une « plongée dans l'ontologie spatiale » (Claval & Singaravélou, 1995 : 369). Cette posture m'a semblé des plus utiles pour ce travail, car elle permet d'interroger « la topologie des forces à l'œuvre dans le Cosmos, dans le monde et dans la société » et de voir « comment la différenciation des forces transcendantes ou immanentes se traduit (...) dans l'espace » (*ibid.*).

C'est précisément de cela dont il est question dans ce chapitre. Comment, en effet, la figure de Murugaṅ, et ses relations avec les dieux et les gens du village, s'inscrivent-elles dans l'espace villageois et qu'elles sont leurs significations socio-spatiales ? Pour y répondre, il sera notamment question d'*ethnométhologie spatiale*, c'est-à-dire d'une étude de la traduction spatiale de certaines ethnométhodes⁴²² socio-religieuses locales. Il s'agit en d'autres termes, de comprendre comment les gens du village mobilisent les normes socio-religieuses et la spatialité des cultes villageois – notamment autour des temples et des processions – pour interpréter le social dans leurs interactions, et dans la production et/ou le maintien de l'ordre socio-spatial local. En somme, je montre ici comment le culte de Murugaṅ s'intègre dans la géographie et la vie socio-religieuses d'un village tamoul au milieu des années 2000.

I- Le village, les hommes et les dieux

L'étude a été menée au village⁴²³ (*grāma*) de Mailam, une petite localité du nord-est du Tamil Nadu, située à environ 40 kilomètres au nord-ouest de Pondichéry, dans le *taluk* de Tindivanam (district de Villupuram) (carte 17). D'après les sources officielles locales⁴²⁴, Mailam était peuplé en 2005 de 3 952 habitants, dont 1973 hommes et 1979 femmes, et s'étendait sur une superficie de 560 hectares⁴²⁵. Comme pour de nombreux villages des plaines fertiles du nord-ouest tamoul, l'économie locale et l'emploi sont essentiellement tournés vers l'agriculture, où la culture du riz (*paddy*) domine celles de l'arachide, de l'oignon, de la canne à sucre et de l'éleusine (*ragi*) (carte 18). La présence d'un temple de Murugaṅ réputé sur la colline du village représente une

⁴²² Les ethnométhodes désignent les procédures (ou méthodes) constitutives du raisonnement sociologique pratique des individus, qui les utilisent régulièrement, mais sans nécessairement y prêter attention, pour communiquer et interpréter le social.

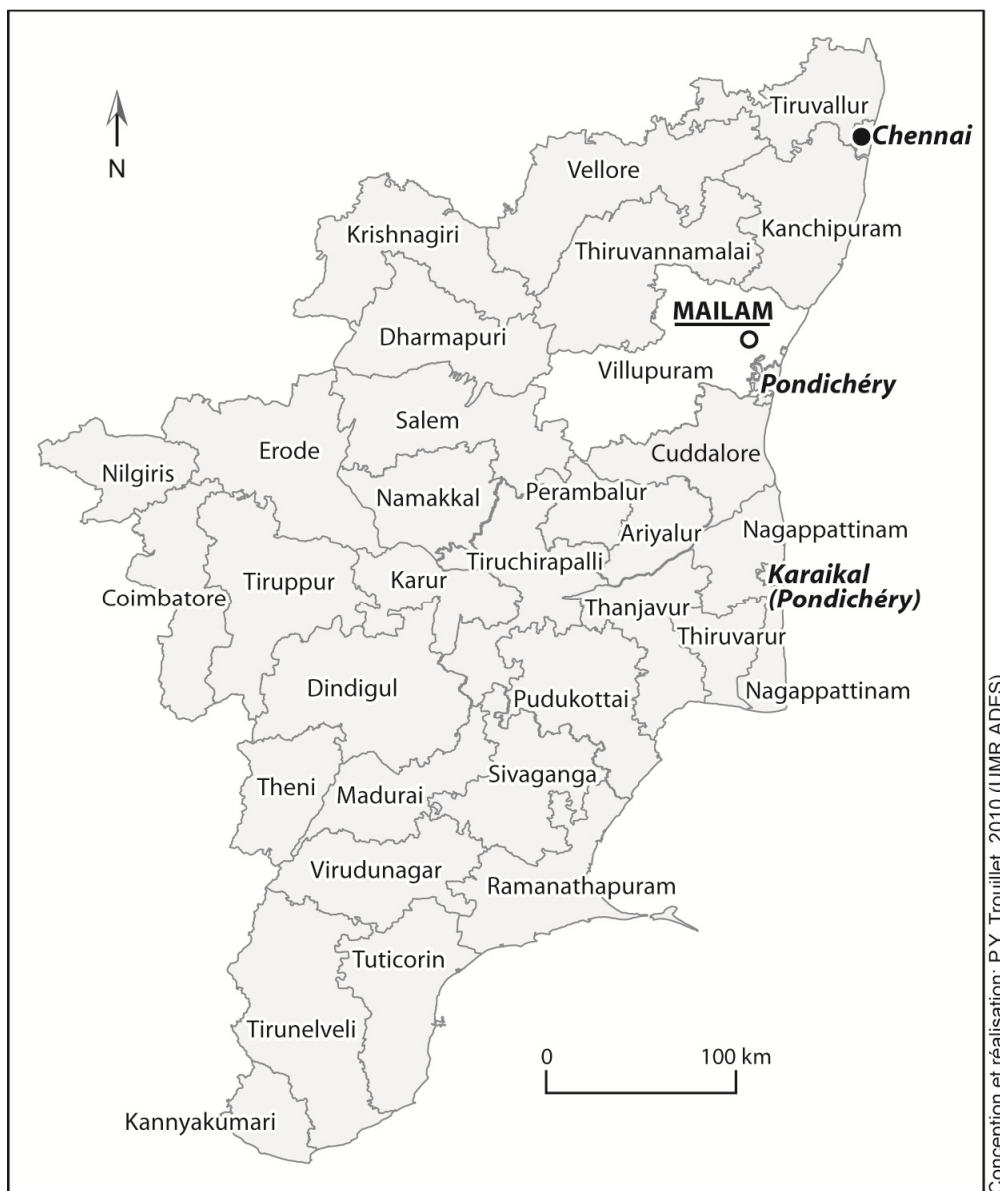
⁴²³ Comme pour tous les États fédérés de l'Union indienne, la division administrative et le maillage territorial du Tamil Nadu reposent en premier lieu sur un certain nombre de districts. Les 32 districts du Tamil Nadu sont subdivisés en 215 *taluks*, qui sont eux-mêmes composés d'une multitude de "villages fiscaux" (*revenue villages*, évalués à plusieurs dizaines de milliers) administrés par un conseil villageois élu appelé *village panchayat*. Dans les faits, les villages tamouls sont aussi appelés *grāma*, terme plus traditionnel et précolonial. Quant aux zones urbaines, la terminologie administrative distingue les grandes agglomérations (*municipal corporations*) des villes moyennes (*municipalities*) et des bourgs (*town panchayat*). Ce chapitre concerne le *grāma* de Mailam qui correspond à sa définition fiscale et administrative.

⁴²⁴ *Revenue Office* de Mailam.

⁴²⁵ Sur ces 560 hectares, 74,47 hectares ne nécessitent pas d'irrigation, 334,4 hectares sont irrigués, 22,08 hectares sont attribués aux quartiers (*cēri*) des "Intouchables" (ou Caste Répertoire, *Scheduled Caste* [SC]), 13,63 hectares concernent les "autres terres" et 112,46 hectares ne sont pas occupés (*ibid.*).

autre ressource économique majeure pour les habitants de Mailam et explique en partie pourquoi ce village a retenu mon attention⁴²⁶. Enfin, comme tous les villages tamouls, Mailam est habité non seulement par des groupes sociaux mais aussi des êtres non humains, tels que les dieux, les déesses et les mauvais esprits, qui vivent et évoluent ensemble dans l'espace géographique local. C'est sur la géographie de cet ensemble socio-religieux que porte ce chapitre.

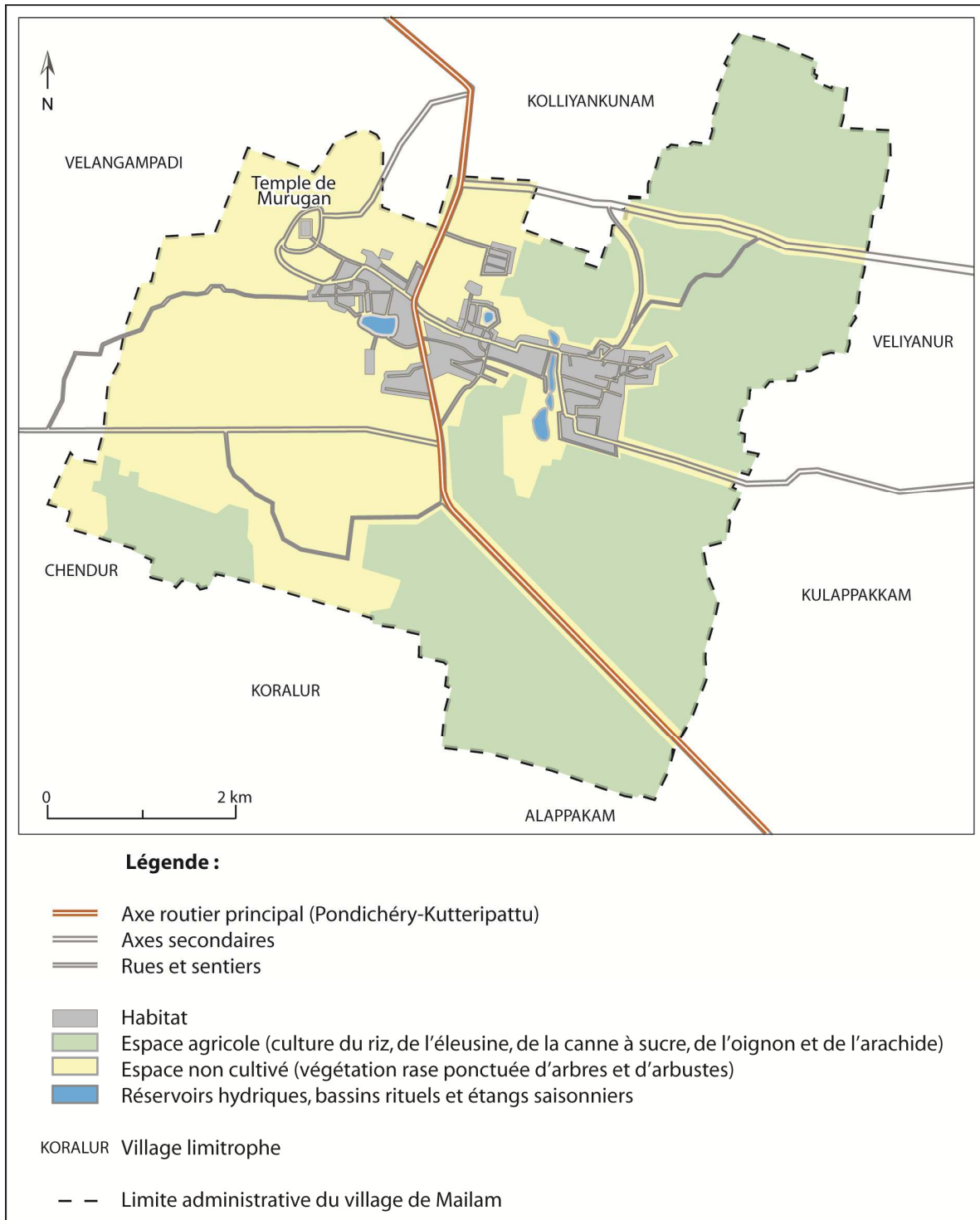
Carte 17 – Carte de localisation du village de Mailam au Tamil Nadu



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

⁴²⁶ Comme je l'ai précisé dans le chapitre 1, ce choix s'est également fondé sur un souci de diversification des terrains d'étude retenus pour cette recherche. La localisation de Mailam dans le Nāṭuvilnāṭu, une sous-région assez éloignée des autres terrains d'étude que sont Palani, Coimbatore, les six grands centres de pèlerinage pour Murugaṅ, et Chennai dans une moindre mesure, permet en effet de ne pas limiter cette recherche à une seule sous-région du pays tamoul.

Carte 18 – L'occupation du sol à Mailam en 2006



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Fond: Revenue Office Department, V.No. 83. Mailam, Tindivanam Taluk
V.R.P. District, carte au 1/5000 (non daté)
Source : Données personnelles (2006).

1. Une géographie sociale castée

Avant de s'intéresser à l'inscription du temple de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse de Mailam, il est nécessaire de présenter les grandes composantes sociales du village, ainsi que leur répartition dans l'espace local.

a. La démographie des castes de Mailam

En 2002, l'ONG *Bullock-Cart Workers Development Association* (BWDA)⁴²⁷ a établi une recension de toutes les familles de Mailam comportant des informations sur la caste (*jāti*)⁴²⁸. Aussi, en l'absence de données officielles précises sur les castes dans le recensement national ou régional⁴²⁹, les données de la BWDA constituent une source précieuse pour établir une estimation démographique des castes composant le village de Mailam. La liste établie par la BWDA est cependant incomplète, puisqu'elle ne mentionne ni les hautes castes, ni les Agamudayar, les Yātavar, les Kuyavar, les Nāvitar et les tribaux nomades (Nari Kuravar) présents quelques mois par an à Mailam, et qu'elle ne distingue pas les Aruntaīyar et les Paṛaiyar parmi les "castes répertoriées" (cf. *infra*). Aussi, a-t-il fallu compléter ces données par de nouvelles données de terrain. Par chance, les castes oubliées par la BWDA sont les moins nombreuses du village et sont donc les plus faciles à identifier et à comptabiliser. Le tableau 16 présente le résultat de ces données ajustées et donne une estimation assez fiable des castes de Mailam pour la période s'étendant de 2002 (date du recensement par la BWDA) à 2006 (date de mon étude).

⁴²⁷ www.bwda.org.in/bwda/index.html. Cette ONG fondée en 1985 est reconnue par le gouvernement du Tamil Nadu pour ses résultats dans le champ de l'*empowerment* des femmes et des travailleurs pauvres dans les zones rurales des districts de Villupuram, de Kanchipuram, de Cuddalore, de Tirunelveli, de Kanyakumari, de Pondichéry et dans les îles Andaman et Nicobar. Depuis plusieurs années, le sérieux et les méthodes d'enquête de cette ONG ont incité différentes équipes de recherche de l'Institut Français de Pondichéry (IFP) à travailler avec elle.

⁴²⁸ Le terme vernaculaire le plus couramment utilisé en Inde pour désigner la caste est "*jāti*", terme d'origine sanskrite que l'on peut traduire par « naissance » ou « espèce ». La littérature anthropologique définit généralement la *jāti* comme « un groupe de naissance, c'est-à-dire un ensemble structuré par la parenté, la filiation et, bien souvent, par une origine géographique réelle ou légendaire », et « portant un nom spécifique » (Headley, 2006 : 22). La caste est également désignée en Inde par un autre mot d'origine sanskrite : le "*varṇa*" (sk. « couleur », « ordre »). Ce second terme, plus ancien, se réfère explicitement au système socio-religieux brahmanique, qui divise la société en quatre ordres (Brahmanes/prêtres-érudits, Kṣatriya/rois-guerriers, Vaiśya/artisans-commerçants-agriculteurs et Śūdra/serviteurs) et qui hiérarchise les groupes sociaux en fonction de leur activité économique, de leur rôle religieux et de leur pureté rituelle reconnue. Les configurations locales de la hiérarchisation des *jāti* s'inspirent de l'idéologie contenue dans la notion de *varṇa*, mais dépendent aussi d'autres facteurs (démographiques, politiques et économiques) locaux ou régionaux, qui participent à la définition de la position de chaque communauté dans l'échiquier social local. Dans la mesure où le vocable "*varṇa*" fait référence à quatre ordres peu fonctionnels aujourd'hui, que la société indienne comporte plusieurs milliers de castes et de sous-castes (également formulées par le terme "*jāti*") et que nos informateurs emploient systématiquement le mot "*jāti*" pour désigner leurs communautés, c'est ce dernier terme qui a été retenu ici pour parler des castes du village de Mailam.

⁴²⁹ S'il est possible de trouver des informations sur les castes "intouchables", regroupées sous le terme *Scheduled Castes* (castes répertoriées), et sur les tribaux autochtones (dits *Adivasi*, *Scheduled Tribes*, i.e. tribus répertoriées), il n'en existe pas pour toutes les castes (*jāti*), surtout à l'échelon des villages. Les choses sont cependant en train de changer, puisque le gouvernement indien se lance en 2010 dans le premier recensement des castes de toute la population depuis l'Indépendance. Jusqu'à présent il ne comptabilisait les castes que dans le cadre de la politique de discrimination positive destinée aux basses castes et s'en tenait généralement aux grandes "classes" administratives (cf. chapitre 5), sans donner d'informations précises sur les castes et leur géographie. Pour le cas du Tamil Nadu, il est néanmoins possible de savoir dans quelle classe administrative appartient une basse caste grâce au document officiel publié par la commission en charge de recenser les castes visées par cette politique, la *Tamil Nadu State Backward Classes Commission*, consultable sur le site : www.tn.gov.in/bcmw/bclist.htm.

Tableau 16 – Estimation du nombre des ménages de Mailam par caste ou communauté entre 2002 et 2006

Caste, sous-caste ou communauté (Métier traditionnel – classe administrative)	Nombre de ménages (estimés)	Part dans la population totale du village (estimée)
Brahmanes Ātiśaiva (prêtres, érudits)	4	0,5%
Vīraśaiva Lingāyat (secte shivaïte devenue caste)	14	1,7%
Chetṭiar (commerçants)	5	0,6%
Agamudayar (soldats) – BC*	6	0,7%
Mutaliyār (propriétaires terriens) – BC*	21	2,6%
Sengunthar Mutaliyār (tisserands) – BC*	1	0,1%
Reṭṭiyār (propriétaires terriens) – BC*	6	0,7%
Vaṅṅiyar (propriétaires, travailleurs agricoles) – BC*	468	57,6%
Yātavar (Bergers) – BC**	10	1,2%
Kuyavar (Potiers) – MBC**	11	1,4%
Nāvitar (Barbiers) – MBC**	9	1,1%
Vaṅṅār (Blanchisseurs) – MBC**	8	1,0%
Aruntaiyar (cordonniers “intouchables”) – SC***	7	0,9%
Paṛaiyar (percussionnistes et travailleurs subalternes “intouchables”) – SC***	221	27,2%
Iruḷar (chasseurs tribaux) – ST****	15	1,8%
Nari Kuravar (chasseurs de chacals, tribaux nomades) – ST****	6	0,7%
Total	812	100,0%
Classes administratives : * <i>Backward Classes</i> (« Classes arriérées ») ** <i>Most Backward Classes</i> (« Classes les plus arriérées ») *** <i>Scheduled Castes</i> (« Castes répertoriées ») **** <i>Scheduled Tribes</i> (« Tribus répertoriées »)		

Sources : BWA (2002) & enquête personnelle (2006).

On remarque tout d’abord que plus de la moitié des habitants de Mailam appartiennent à la caste des Vaṅṅiyar. Cette caste d’agriculteurs de rang rituel moyen est répertoriée dans la catégorie des castes dites « arriérées » (*Backward Classes*) par le gouvernement régional. Les Vaṅṅiyar sont toutefois très nombreux et très puissants politiquement à Mailam, comme dans tout le nord-ouest du Tamil Nadu⁴³⁰. Cette caste correspond en tout point à la catégorie des « castes dominantes » introduite par le sociologue indien M. N. Srinivas (1955), car son pouvoir dans le village et à l’échelon infrarégional repose, non pas sur la hiérarchie de la « pureté rituelle » (Dumont, 1966) qui distingue traditionnellement les castes hindoues, mais sur le poids démographique de ses membres, ainsi que sur leur pouvoir économique et politique. Pour M. N. Srinivas en effet :

« Une caste peut être dite “dominante” lorsqu’elle est numériquement prépondérante par rapport aux

⁴³⁰ Les Vaṅṅiyar ont d’ailleurs fondé le *Pattali Makkal Katchi* (PMK, Parti du peuple travailleur), un parti politique de caste assez puissant au Tamil Nadu, issu de leur association de caste *Vaṅṅiyar Sangam*.

autres castes et qu'elle exerce un fort pouvoir économique et politique. Un groupe de caste nombreux et puissant est plus aisément dominant si sa position dans la hiérarchie locale n'est pas trop basse. (...) Il convient de souligner que les membres de la caste "dominante" ne constituent pas pour autant la caste dont le statut rituel est le plus élevé » (Srinivas, 1955 : 18).

Les Vaṅṅiyar constituent la caste dominante de Mailam puisqu'ils représentent près de 58% de la population du village dans les années 2000, qu'ils possèdent la majeure partie des terres⁴³¹ du village et que le président du *panchayat* est un membre de leur caste, appartenant au parti politique vaṅṅiyar *Pattali Makkal Katchi* (PMK, Parti du peuple travailleur). Notons également que les Vaṅṅiyar portent différents titres pouvant se substituer à leur nom de caste. Il s'agit des titres de "Gounder" (Kavuṅṅar ou Kauṅṅar), "Naicker" (Nāyakkar), "Paṅṅaiyāṅci" et "Paṅṅi". À Mailam, les Vaṅṅiyar sont généralement appelés "Gounder" ou "Naicker"⁴³².

La deuxième communauté de Mailam qui se distingue par son poids démographique est celle des Paṅṅaiyar (près de 30%), connue pour être « la caste la plus nombreuse des ex-Intouchables en pays tamoul » (Racine *et al.*, 2005 : 535). Il s'agit en effet de la principale "caste répertoriée" (*Scheduled Caste*, S.C.) du Tamil Nadu, pour reprendre l'expression administrative retenue par le gouvernement fédéral depuis les années 1950 dans sa désignation des castes ayant longtemps été considérées – et qui le sont encore très souvent – comme des communautés de parias en raison de leur "intouchabilité"⁴³³. Notons que le terme francophone "paria" est d'ailleurs issu du nom de caste des Paṅṅaiyar. Bien que celui d'"intouchable" soit aujourd'hui tabou en Inde, du fait notamment de l'abolition⁴³⁴ officielle de l'intouchabilité en 1950 et de la montée en puissance du "dalitisme"⁴³⁵, ce terme est néanmoins mobilisé ici, parce que ces considérations sont encore

⁴³¹ La surface et la part des propriétés foncières appartenant aux Vaṅṅiyar à Mailam n'ont pu être définies avec précision. Toutefois le fait que les membres de cette caste possèdent une grande partie des terres du village m'a été précisé à maintes reprises par les habitants, lors de discussions formelles ou informelles.

⁴³² Ce titre, dont l'origine étymologique provient du titre des anciens *nāyak* d'origine télougoue et ayant gouverné de petits territoires entre le XVII^e et le XVIII^e siècles au pays tamoul, concerne surtout le haut de la hiérarchie des Vaṅṅiyar.

⁴³³ La notion d'intouchabilité désigne l'impureté, ou pollution, socio-rituelle et ontologique attribuée dans l'hindouisme aux plus basses castes selon « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966). Ces considérations liées à l'intouchabilité justifient encore de nombreuses discriminations envers les castes répertoriées, les privant parfois, comme c'est le cas à Mailam, de l'accès à certains quartiers, points d'eau, lieux de culte et autres cérémonies religieuses.

⁴³⁴ L'intouchabilité a été abolie en 1950 avec l'entrée en vigueur de la Constitution indienne (article 17). Néanmoins, pour les raisons évoquées dans la note précédente, le terme "intouchable" sera employé ici, mais avec des guillemets, lorsqu'il sera question des discriminations concernant cette communauté.

⁴³⁵ Suite aux mouvements panindiens de libération des plus basses castes, les (ex-)Intouchables du pays tamoul ont progressivement intégré le terme "dalit" (« opprimé ») pour se désigner, parallèlement à l'appellation administrative "S.C." (*Scheduled Caste*) et au terme identitaire "*Ādi Drāviḍas*" (« Premiers Dravidien »s). À l'échelle de l'Inde, le vocable "dalit" s'oppose surtout au terme gandhien "*harijan*" (enfants de Dieu) considéré par les dalit comme un euphémisme déplacé de leur condition socio-économique, et à ceux d'"*avarṅa*" et "*cantāṅṅa*" (« hors caste »), de "*paṅṅama*" (« de la cinquième caste ») ou d'"*ātiśūdra*" (« premier serviteur ») trop liés à l'idéologie socio-rituelle brahmanique. Le "dalitisme" correspond au mouvement idéologique, militant et politique de libération des très basses castes, qui s'inspire de la pensée de leur leader charismatique Bhimrao Ramji Ambedkar (1892-1956), de la philosophie marxiste et de certains éléments empruntés au bouddhisme. Sur ces questions, voir notamment Heuzé (2006), Deliège (2007) et Webster (2002).

hautement effectives au village de Mailam et se traduisent directement dans sa géographie socio-religieuse. Le nom de caste des Paṛaiyar provient du tambour (*paṛai*) dont ils jouent traditionnellement lors des rites funéraires, et c'est précisément ce lien entre leur caste et la mort, élément polluant par excellence dans l'hindouisme, qui explique leur intouchabilité. Bien qu'ils soient très largement majoritaires parmi les *Scheduled Castes* du village, avec plus de 200 familles, les Paṛaiyar ne sont pas les seuls S.C. à Mailam, puisque sept familles d'Aruntāiyar (cordonniers) y vivent également. Le fait que les Paṛaiyar appartiennent à la principale caste "intouchable" du pays tamoul et que celle des Vaṅṅiyar soit l'une des castes "dominantes" majeures du nord-est du Tamil Nadu, confère au cas d'étude de Mailam une relative représentativité des castes villageoises de cette zone. Il faut du reste préciser que les Vaṅṅiyar sont connus pour « entretenir de très mauvaises relations avec les communautés dalits qu'ils côtoient » (Headley, 2006 : 296), ce qui a des conséquences importantes sur les relations inter-castes à Mailam⁴³⁶, d'autant plus que certains Paṛaiyar sont très sensibilisés au dalitisme.

En plus de ces deux castes principales, le village est composé de quatre autres grands types de castes, largement minoritaires par rapport aux précédentes. La première catégorie concerne les hautes castes (*jāti*) appartenant au *varṇa* des prêtres. Ces Brahmanes sont d'une part des Ātiśaiva, dont il ne reste plus que quatre familles suite à leur émigration vers les grandes villes (aux dires des anciens), et d'autre part des Vīraśaiva Lingāyat, une communauté religieuse⁴³⁷ de haut rang originaire du Karnataka et représentée par quatorze ménages à Mailam. Le second type de castes rassemble les notables du village autres que les Vaṅṅiyar et les hautes castes sacerdotales. Il s'agit des familles de commerçants cheṭṭiar et des propriétaires terriens agamudayar, mutaliyār, Sengunthar mutaliyār et reṭṭiyār. Certaines familles de Mutaliyār tiennent aussi aujourd'hui les échoppes de tailleurs du village. Ce type de caste concerne au total moins de quarante familles à Mailam. Comme pour les Vaṅṅiyar, leur inclusion au sein des *Backward Classes* tamoules (sauf pour les Cheṭṭiar) reflète moins leur réel statut socio-économique local que leur stratégie collective et politique au niveau régional, visant à bénéficier au mieux des avantages des mesures de discrimination positive. On peut ensuite distinguer la catégorie des castes spécialisées et dites "de service", incluant les Kuyavar (potiers), les Nāvitar (barbiers) et les Vaṅṅār (blanchisseurs), qui rassemble vingt-huit familles. Sur le plan socio-rituel et économique, la dizaine de familles yātavavar (bergers) se situe entre les deux types de castes précédents. Enfin, le dernier type de communauté que l'on peut identifier ne concerne pas des castes à proprement parler, mais les deux groupes de tribaux ou aborigènes (appelés « *Adivasi* » dans le langage courant ou « *Scheduled Tribes* » par l'administration), que constituent les quinze familles d'Iruḷar durablement installées à Mailam et les six familles de nomades Nari Kuravar (« chasseurs de chacals »). Ce deuxième groupe d'*Adivasi*, d'une très grande précarité et installé dans un petit

⁴³⁶ Sur cette question, voir Trouillet (2008, 2009a et 2009c).

⁴³⁷ Il s'agit d'une secte née au Karnataka au XII^e siècle, qui s'est progressivement « castifiée » en se posant comme l'égale des Brahmanes (Landy, 1994 : 6). Ils sont d'ailleurs nommés « Aiyar » à Mailam, terme de respect réservé aux Brahmanes. Pour plus de détails, sur cette communauté, voir Assayag (1983).

camp de fortune, ne vient s'établir à Mailam que quelques mois dans l'année, avant et après la plus grande fête annuelle du temple de Murugaṇ (*Paṅkuṇi Uttiram*, qui a lieu au mois de *paṅkuṇi*⁴³⁸), afin de recueillir quelques recettes issues de la vente de plumes de paon et d'autres produits.

Précisons enfin, comme l'a notamment indiqué le cas des Mutaliyār et comme le soulignait par ailleurs Frédéric Landy au sujet d'un autre village de l'Inde du Sud, que « le nom de caste n'est pas exact synonyme de profession » (Landy, 1994 : 173) à Mailam. En effet, si les membres des castes liées à l'économie agricole ou à des services particuliers (comme les prêtres, les blanchisseurs ou les barbiers) exercent généralement leur tâche traditionnelle, cela est loin d'être le cas pour tous les villageois.

b. La géographie des castes à Mailam

La morphologie spatiale de Mailam se caractérise par un habitat groupé en forme de « village-rue » présentant l'originalité d'avoir une orientation perpendiculaire au principal axe routier reliant Kutteripattu à Pondichéry et qui traverse aujourd'hui le village. L'habitat est en effet orienté le long de la rue Palayam⁴³⁹, un axe nord-ouest/sud-est commençant au temple de Murugaṇ, situé sur une petite colline culminant à 112 mètres, et se terminant au niveau des champs cultivés et du lac saisonnier, qui se divise en trois ou quatre étangs à la saison sèche. Ce lac délimite aussi et surtout les deux parties du village : Mēl Mailam (le « Haut Mailam ») à l'ouest du lac, de Kīl Mailam (le « Bas Mailam », ou « Mailam de l'est ») à l'est de l'étendue d'eau (carte 19).

Comme de nombreux auteurs⁴⁴⁰ ont pu l'observer sur leurs terrains d'étude respectifs, la répartition spatiale de l'habitat des castes en zones rurales indiennes et tamoules se fonde sur une « segmentation religieuse de l'espace » (Landy, 2002 : 29) qui se retrouve à Mailam. La carte 19 montre en effet que l'organisation de l'habitat repose sur une segmentation socio-spatiale, si ce n'est sur une ségrégation, bien que l'application de ce terme « ethnocentrique » au contexte indien puisse poser problème (Louiset, 2008 : 28), où la majeure partie des castes se répartissent dans des quartiers mono-castes distincts. Cette organisation segmentée de la vie socio-spatiale du village se comprend notamment à la lumière des considérations religieuses héritées de la *Vastu Vidyā*. Cette « science de l'architecture » (en sanskrit) des temps védiques avait été élaborée pour répondre au besoin d'organiser le monde à toutes les échelles, en accord avec le *rita* (sk. l' « ordre » moral, cosmique et rituel du védisme), puis avec le *dharma*, l'ordre socio-cosmique hindou. Le monde étant conçu comme un *mandala*⁴⁴¹ dans la cosmogonie hindoue, la *Vastu Vidyā* voulait que l'habitat des *varṇa* soit réparti dans l'espace de façon segmentée et selon les points cardinaux. Ainsi les Brahmanes devaient-ils vivre au nord, orient le plus faste, les Kṣatrya à l'est, les Vaiśya

⁴³⁸ Mars-avril.

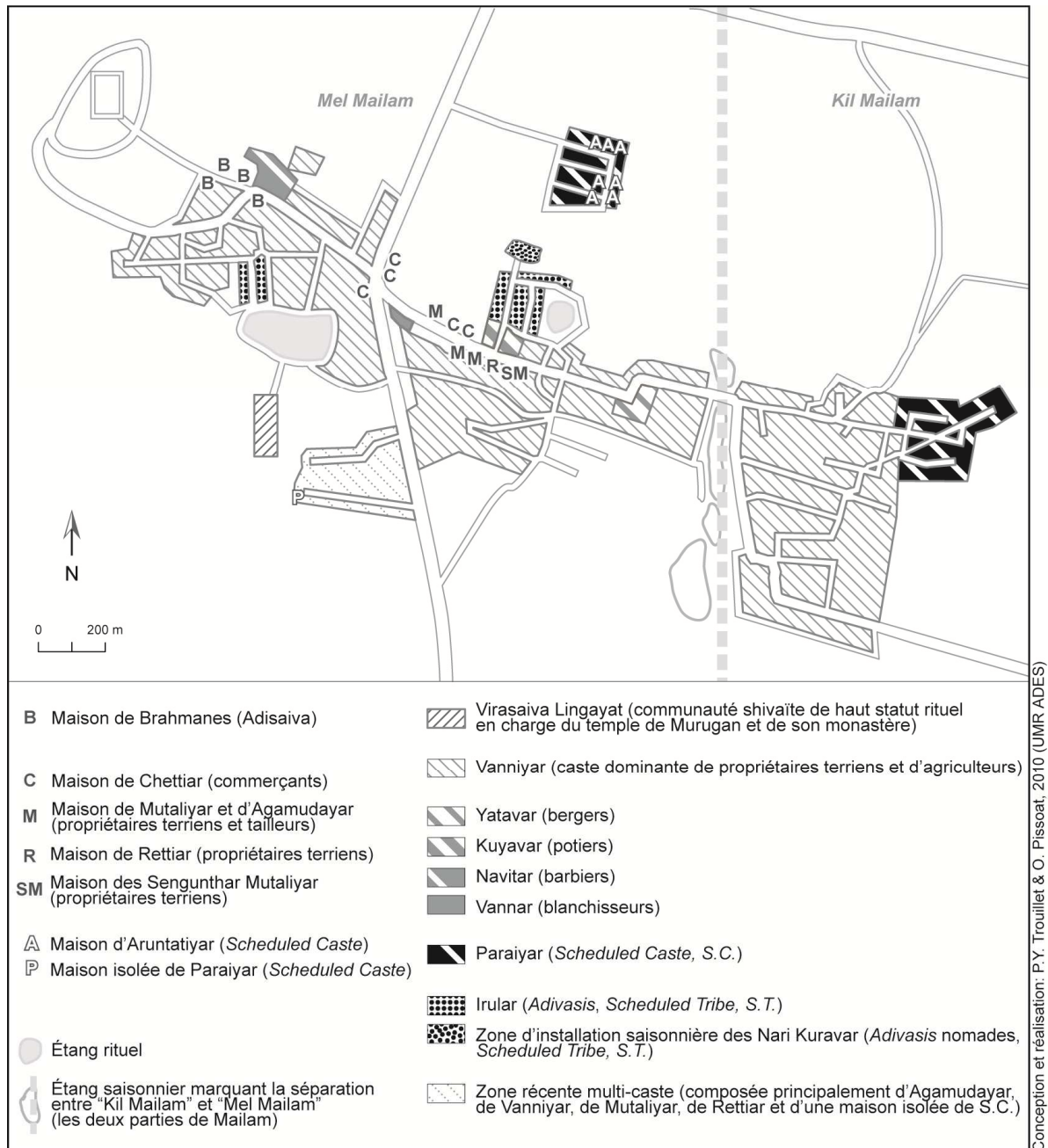
⁴³⁹ « Rue du village » (*Pālaiyam street*).

⁴⁴⁰ Voir notamment Béteille (1965), Daniel (1984), Delière (2005), Dumont (1956), Gough (1972), Landy (1994 et 2002), Moffatt (1979), Racine (1982), Racine *et al.* (2005), Reiniche (1979 et 1985), etc.

⁴⁴¹ Diagramme magico-religieux composé d'un cercle dans un carré.

au sud et les Sūdra à l'ouest.

Carte 19 – L'habitat des castes à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006).

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet & O. Pissotat, 2010 (UMR ADES)

Il faut aussi préciser que le concept de "pollution", qui se base sur « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966 : 51) et qui différencie les castes, « se traduit anthropologiquement par une hiérarchie des communautés et géographiquement par une forte segmentation spatiale » (Landy, *ibid.*). Ainsi, les hautes castes, à commencer par les Brahmanes, vivent le plus souvent à proximité du temple principal de la localité, dans un quartier spécifique ceinturant le temple appelé "agrahāram" en pays tamoul. Inversement, les hameaux (*cēri*) des "Intouchables" sont

généralement situés à l'écart de l'*ūr*, le village des castes⁴⁴².

Ces fondements dogmatiques expliquent en partie la répartition spatiale des castes à Mailam. Les habitations des Brahmanes se situent en effet dans la partie nord du village et à proximité du temple de Murugaṅ, qui est le plus grand temple du village et qui héberge de surcroît une divinité de haut rang appartenant à la "Grande tradition" hindoue et dont le culte est végétarien⁴⁴³. Pour autant il n'existe pas véritablement d'*agrahāram* à Mailam, dans la mesure où les quelques maisons des Brahmanes ne définissent pas de quartier et où les habitants ne font jamais référence à ce type d'espace socio-religieux. À l'opposé, l'habitat des "Intouchables" est relégué à l'extérieur du village des castes (*ūr*), dans deux hameaux situés au nord-est des deux sous-parties du village (Mēl Mailam et Kīl Mailam). On remarque néanmoins que le hameau de Kīl Mailam, le plus ancien des deux, jouxte l'*ūr*. Cette originalité ne signifie pas la fin de leur « ostracisme spatial » (*ibid.* : 31), mais reflète simplement un effet de la croissance démographique du village, qui a entraîné le rapprochement du noyau villageois vers ce *cēri* par la création de nouvelles habitations. C'est en raison de cette croissance démographique, notamment des "Intouchables", que le second *cēri* de Mēl Mailam, nommé "Koliyamkunam", a été construit au début des années 2000. Sa séparation géographique du reste du village confirme que les considérations sur l'exclusion spatiale des quartiers "intouchables" demeurent parmi les fondements de l'organisation socio-spatiale de l'habitat des castes dans les villages tamouls, dont Mailam fait ici figure d'exemple.

Entre les deux extrêmes que sont les Brahmanes et les "Intouchables", les autres castes du village se répartissent dans l'espace en respectant également la segmentation traditionnelle, mais sans reprendre pour autant le modèle quadripartite et cardinal proposé par la *Vastu Vidyā*. Ceci tient essentiellement au fait que les *varṇa* intermédiaires, Kṣatriya et Vaiśiya, sont très peu représentés au pays tamoul, majoritairement composé de Śūdra, d'Ādi Drāviḍas (« Premiers Dravidiens », autre terme pour désigner les "Intouchables" tamouls) et de Brahmanes.

La caractéristique première de la répartition spatiale de ces autres castes à Mailam concerne la surreprésentation des Vaṅṅiyar. L'habitat de la caste dominante s'étend en effet sur tout le village, partant des maisons de Brahmanes jusqu'au *cēri* de Kīl Mailam, ce qui reflète leur poids démographique dans le champ spatial. Les Cheṭṭiar vivent quant à eux au centre du village, à proximité du carrefour principal et de l'arrêt de bus, où ils tiennent quelques échoppes (*kaṭai*) de thé ou offrant des produits de consommation courante. C'est également dans ce secteur que se

⁴⁴² Bien que les hameaux des "Intouchables" fassent généralement partie des villages (*grāma*) tamouls, ils sont néanmoins désignés séparément par le terme "*cēri*", qui exprime dans le champ linguistique leur séparation géographique traditionnelle du reste de la localité. Le terme "*ūr*" désigne lui aussi le village, mais sans inclure les *cēri*, ce qui conduit à traduire ce premier terme par « village des castes ». En effet, même si les "Intouchables" s'organisent et structurent leurs rapports de parenté conformément au système général des castes (*jāti*) hindoues, ils sont traditionnellement considérés comme hors caste (*avarṇa*), puisque la hiérarchie quadripartite des *varṇa* ne les inclut pas.

⁴⁴³ Dans l'hindouisme contemporain, un culte végétarien définit un culte ne recourant jamais à des sacrifices d'animaux. Les cultes impliquant le recours au sacrifice, comme celui des déesses de l'hindouisme "populaire" (cf. *infra*) ou celui de Kālī, sont qualifiés par les termes "sanguant" ou "non végétarien". Les Brahmanes ne pratiquent que les cultes végétariens.

situe le quartier des blanchisseurs (Vaṅṅār), dont la plupart restent attachés à leur tâche traditionnelle. Non loin des Chetṭiar, quelques Mutaliyār et Agamudayar tiennent de petites boutiques de confection de tissu, et emploient quelques Kuyavar (potiers) qui vivent dans un quartier adjacent. Notons qu’une famille de Reṭṭiyār et celle des Senguthar Mutaliyār vivent en face du quartier des Kuyavar. Au nord de celui-ci se trouve le premier des deux quartiers des Iruḷar – le second étant situé dans la partie ouest du village –, au-delà duquel s’installent les nomades Nari Kuravar, quelques mois par an, sous des abris de fortune faits de bouts de bois et de bâches en plastique. L’installation de ce groupe, de loin le plus défavorisé du village, entre le quartier des Iruḷar et le nouveau hameau “intouchable” de Mēl Mailam (où sont réunis tous les Aruntaiyār), s’explique par le fait qu’ils soient des *Adivasi* comme les Iruḷar, et que les groupes immigrés les moins intégrés socialement⁴⁴⁴ s’installent généralement à proximité des “Intouchables” dans les villages tamouls. Le quartier des Yātavar (bergers) est situé à l’est du quartier des potiers, alors que les barbiers (Nāvitar) vivent à proximité des rares maisons de Brahmanes, où commencent les marches menant au temple de Murugaṅ. La situation de cette caste de service aussi près des hautes castes et du plus grand temple du village s’explique par le double rôle rituel des Nāvitar, qui rasant les dévots “sacrifiant” leurs cheveux avant d’entrer dans le temple de Murugaṅ, et qui, comme nombre d’autres castes de barbiers au pays tamoul, jouent de la musique rituelle dans les temples de la région. Le dernier quartier mono-caste du village est celui de la caste/communauté religieuse des Vīraśaiva Lingāyat, situé à l’écart de la vie du village, par-delà l’étang rituel (*īrtham*) du bas de la colline et dans une zone boisée de tamariniers.

L’ultime quartier à considérer pour cette présentation de Mailam concerne Gandhinagar, qui correspond à la zone d’habitation multi-caste localisée dans la partie sud de Mēl Mailam. C’est dans ce quartier récent et atypique que vivent les autres Agamudayar, Mutaliyār, Reṭṭiyār et Vaṅṅiyar du village. Au vu de sa composition et du type d’emplois des ménages qui y vivent – fonctionnariat et professions libérales pour la plupart –, ce quartier doit plutôt être considéré comme un quartier “de classe”, travaillant généralement à Pondichéry, que comme un quartier “de caste”. La présence d’une riche famille de Paṛaiyar (dont le père travaille dans une grande entreprise de Chennai) dans ce quartier est du reste un signe de son originalité. Il faut préciser que l’installation de ce ménage dans ce secteur ne se fit pas sans quelques réprobations⁴⁴⁵ de la part des villageois, néanmoins insuffisantes pour l’en chasser. Au final, la maison de cette famille est située à l’écart du quartier et ses quelques membres entretiennent assez peu de relations avec les autres villageois, quelque soit leur caste.

⁴⁴⁴ Comme par exemple lors d’un besoin accru de main d’œuvre agricole.

⁴⁴⁵ Discussion informelle avec les membres de cette famille menée à leur domicile (avril 2006).

2. Les lieux des dieux

La géographie du village est parsemée de lieux rituels témoignant de la présence locale de diverses divinités. Ces lieux de culte sont répartis dans les deux tiers nord-est du village, majoritairement à proximité de l'espace habité (carte 20). Ces dieux et leurs lieux peuvent d'abord être distingués selon deux premières catégories : les dieux masculins de la "Grande" tradition hindoue d'une part et les divinités de l'hindouisme "populaire" d'autre part. Ces dernières peuvent à leur tour être classées en trois sous-types d'êtres non humains : ceux ayant des temples consacrés, ceux qui en sont dépourvus et ceux qui sont maléfiques.

a. Les temples des grands dieux : Murugaṅ remplace Śiva

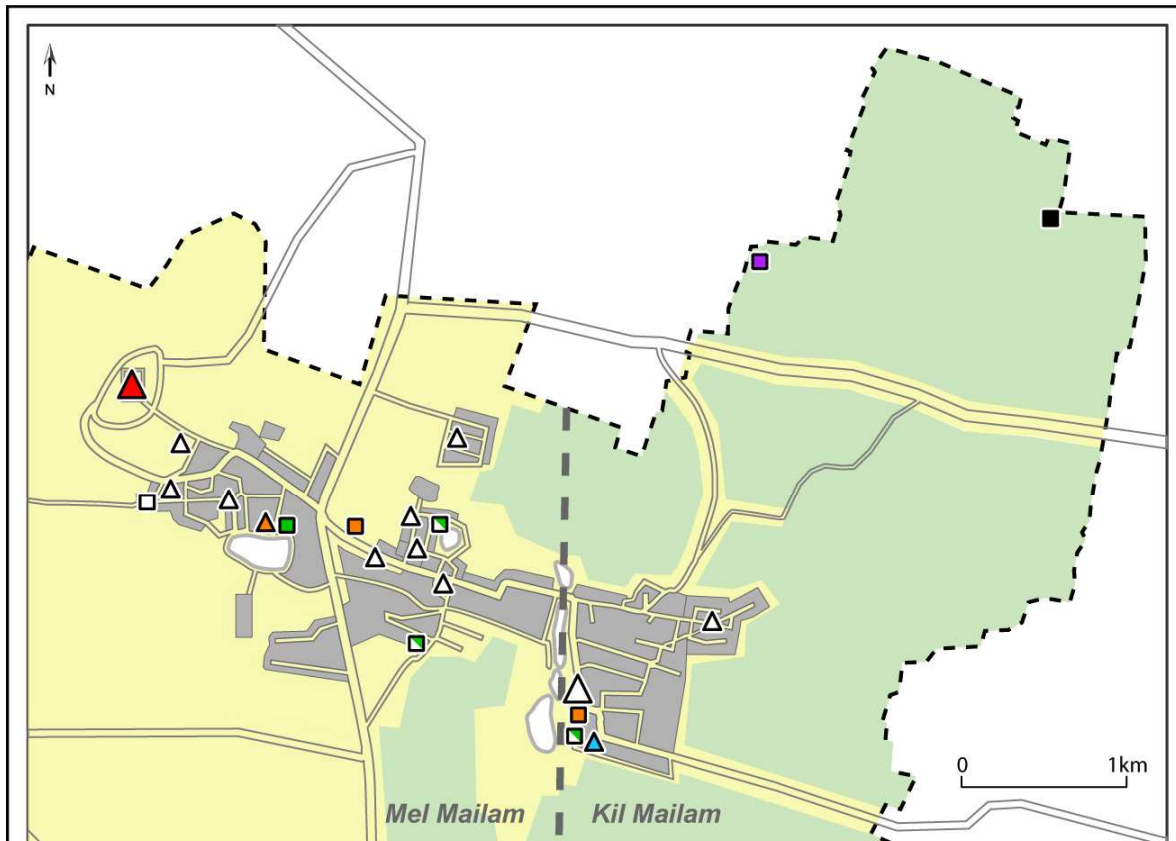
Dans l'hindouisme tamoul, la catégorie des grands dieux masculins concerne généralement Viṣṇu, Śiva, Vināyagar et Murugaṅ (ou Subrahmanya).

À Mailam, seuls Perumāḷ (Viṣṇu), Vināyagar et Murugaṅ ont des temples (*kōyil*, *kōvil*) qui leur sont dédiés. Le temple de Perumāḷ, assez petit en comparaison avec celui de Murugaṅ, est situé au sud-ouest de Kīḷ Mailam (carte 20). Celui de Murugaṅ, le plus grand du village de tous les points de vue, domine Mailam depuis le sommet de la colline nord-ouest de Mēḷ Mailam, conformément à la tradition tamoule reconnaissant Murugaṅ comme le Seigneur des collines⁴⁴⁶. Vināyagar, dont deux petits autels sont marqués d'une statuette à son effigie dans les deux sous-parties du village, est surtout présent dans un temple de dimension plus modeste que celui de son frère Murugaṅ, mais plus grand et mieux entretenu que celui de Perumāḷ. Il est localisé à proximité immédiate du grand bassin rituel (*tīrtham*) du village, au bas des marches menant au grand temple de Murugaṅ auquel il est affilié (tout comme celui de la déesse Muttu-Māriyamman).

Étonnamment, Śiva n'a pas de temple lui étant exclusivement consacré à Mailam, alors qu'il est pourtant le dieu majeur de la "Grande" tradition hindoue du pays tamoul. En fait, le grand temple de Murugaṅ possède un petit sanctuaire dédié à Śiva dans une de ses chapelles secondaires, les deux autres chapelles abritant Vināyagar et le tombeau (*samādhi*) du saint de Mailam, nommé Bālasiddha. Ainsi Murugaṅ, par sa présence locale et la tradition le considérant comme un fils, voire comme une forme, de Śiva, supplante le grand dieu ascète à Mailam. Et comme le grand temple de Murugaṅ possède des chapelles ou des temples secondaires dédiés à Vināyagar, à la déesse Muttu-Māriyamman et à Śiva, c'est finalement tout le panthéon de la "famille shivaïte" qui est réuni sous l'autorité de Murugaṅ dans ce temple.

⁴⁴⁶ Cf. chapitre 2.

Carte 20 – Les lieux des dieux à Mailam



Légende :

- | | |
|------------------------------|---|
| Temples majeurs : | |
| ▲ | de Murugan |
| △ | de Mailiyamma (Déesse tutélaire du village) |
| Temples secondaires : | |
| △ | de déesse |
| ▲ | de Vinayagar (Ganesh) |
| ▲ | de Perumal (Vishnu) |
| Lieux de culte sans temple : | |
| □ | de déesse |
| ■ | de déesse-serpent |
| ■ | de Naga (dieu-serpent) |
| ■ | de Vinayagar (Ganesh) |
| ■ | d'Aiyandar |
| ■ | de divinités maléfiques |
| — | Rues et routes |
| - - - | Limite entre Mel Mailam et Kil Mailam |
| - - - | Limite administrative de Mailam |
| ■ | Habitat |
| ■ | Espace cultivé |
| ■ | Espace non cultivé |
| ○ | Réservoirs hydriques, bassins rituels et étangs saisonniers |

Source : Enquête personnelle (2006).

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

L'histoire du grand temple explique la présence de Murugaṅ et de Bālasiddha à Mailam en associant des traditions mythiques établies avec des réalités proprement locales. Ce temple est assez récent à l'échelle de l'histoire des temples du pays tamoul. On sait en effet, grâce à Françoise L'Hernault (1998), qu'il fut construit au début du XVIII^e siècle et qu'il est affilié, depuis son origine, à un monastère (*ātīṇam*) dirigé par des Vīraśaiva Lingāyat situé au village de Bomayapalaiyam, près de Pondichéry sur la côte de Coromandel⁴⁴⁷. Comme son nom l'indique – “*bomma*” ou “*bomme*” dérivant du terme “*brāhmana*” –, ce village fut offert à des Brahmanes, comme le confirment d'une part le *sthala purāṇa* du temple dans lequel Bomayapalaiyam est aussi nommé “Bommapura” et “Brahmapuram” (« ville de Brahmanes »), et d'autre part le fait que la rue menant au monastère est encore appelée “*agrahāra*”. À partir du fameux journal d'Ananda Ranga Pillai⁴⁴⁸, F. L'Hernault est aussi parvenue à établir que le monastère de Bomayapalaiyam est contrôlé depuis les années 1740 par les autorités religieuses de Paḷani, qui nomment depuis cette époque les *svāmi* du temple et leur attribuent le nom de Śivañāna Bālasiddha⁴⁴⁹. Les autorités spirituelles du temple de Murugaṅ conservent depuis cette appellation, à l'instar du dirigeant actuel du temple ayant pris ses fonctions en 1965.

Les mythes du temple de Murugaṅ de Mailam intègrent ces relations. En effet, le *sthala purāṇa* du temple établit un lien mythologique entre Murugaṅ, Mailam et Bomayapalaiyam :

Un serviteur (*gaṇa*) de Śiva nommé Śaṅkugaṇa, devait garder un bosquet derrière lequel Pārvaṭī prenait un bain. Cependant, il ne put empêcher Śiva d'approcher. Celui-ci lui jeta alors une malédiction et lui annonça que pour s'en défaire, il devrait combattre Murugaṅ et apprendre les *Āgama* pendant plusieurs années. Le *gaṇa* banni descendit alors sur terre, au village de Bomayapalaiyam, sous la forme d'un jeune enfant nommé Bālasiddha. Sachant qu'il ne pourrait être libéré que par Murugaṅ, il se rendit à Mailam, dont la colline doit son nom au paon⁴⁵⁰ (*mayil*) de Murugaṅ. Malgré l'intervention de ses épouses, Vaḷḷi et Devasenā, Murugaṅ refusa de lever la malédiction jetée sur Śaṅkugaṇa, car elle était l'œuvre de Śiva. Les épouses de Murugaṅ se retirèrent alors dans leur palais, où elles devinrent des acètes abstinentes (*siddha kaṇṇi*). Sur ces entre-faits, Murugaṅ se rendit au palais déguisé en chasseur, où il affronta Śaṅkugaṇa. Le gardien reconnut rapidement le dieu, qui le délivra de sa malédiction et lui demanda de rester sur la colline de Mailam. Murugaṅ épousa ensuite Vaḷḷi et Devasenā, et Śaṅkugaṇa demanda en retour à Murugaṅ de demeurer pour toujours avec ses épouses à Mailam sous la forme d'un jeune marié (*kalyāṇa kolam*), mais aussi à Bomayapalaiyam où il fonda un monastère.

⁴⁴⁷ Cf. chapitre suivant.

⁴⁴⁸ *The Private Diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix, Governor of Pondichéry. A Record of Matters Political, Historical, Social and Personal, from 1736-1761*. Asian Educational Services, New Dehli 1985, vol. 1, 264 p.

⁴⁴⁹ Le temple de Paḷani est réputé pour ses *siddha* dévoués à Murugaṅ sous sa forme juvénile et ascétique de Bāla Murugaṅ.

⁴⁵⁰ Après l'avoir vaincu, Murugaṅ avait transformé le démon Sūrapadma en paon, qui reste depuis le véhicule (*vāhana*) de Murugaṅ. Pour plus de détails sur ce mythe et les autres concernant Murugaṅ, voir le chapitre 4.

b. Les déesses des temples

À Mailam, les divinités de l'hindouisme populaire ayant des temples consacrés sont toutes des déesses. Il s'agit, d'ouest en est sur la carte 20, de Kālīyamman (la « Déesse-Mère Kālī »⁴⁵¹), de Muttu-Māriyamman (« Māriyamman à la perle »), de Kaṇṇiyamman (la « Vierge »), de Tantupōṇ-Mēṇi-Māriyamman (TPMM, « Māriyamman des tailleurs et au corps d'or »), d'une seconde Kaṇṇiyamman, de Pū-Muttu-Māriyamman (« Māriyamman à la perle et à la fleur »), de Gaṅgāiyamman (la « Déesse-Mère Gange »), de Māriyamman du *cēri* de Mēl Mailam, de Mailiyamman (la « Déesse-Mère de Mailam ») située à Kīl Mailam et, enfin, de Māriyamman du *cēri* de Kīl Mailam.

Le fait que Māriyamman⁴⁵² soit présente dans plusieurs temples du village ne doit pas surprendre, car il s'agit d'une des déesses les plus vénérées au pays tamoul. De plus, en vertu de sa qualité habituelle de divinité protectrice de petits territoires, les principales castes du village lui dédient souvent un temple dans leurs quartiers, sous divers noms. Le temple de Muttu-Māriyamman, situé au bas des marches menant au temple de Murugan, fait figure d'exception puisqu'il n'est pas patronné par une "association" de membres d'une même caste locale, mais affilié au temple de Murugan (comme celui de Vināyagar). La déesse Mailiyamman correspond elle aussi à une variation locale de la figure de Māriyamman, mais à la différence de protéger tout le village de Mailam et non pas un seul quartier. Son statut de "déesse [tutélaire] du village" (*grāma tēvatai*) se reflète du reste dans son nom "Mailiyamman", devant être compris comme une déformation locale du terme "Māriyamman".

Enfin, le temple de Gaṅgāiyamman doit sa désignation et la déesse qu'il héberge à sa situation proche du lac saisonnier du village. Dans le monde hindou en effet, toute rivière peut être assimilée à la déesse Gange (Claveyrolas, à paraître).

c. Les divinités sans temple

Les autres divinités et esprits de l'hindouisme populaire existant à Mailam, résident à l'extérieur des temples. Il s'agit en premier lieu de divinités s'étant manifestées dans certains lieux "naturels", où les riverains ont installé de petits autels (*pīṭam*) témoignant de multiples présences divines dans le paysage et des cultes villageois qui leur sont associés. C'est notamment le cas de Kālīyamman, qui, durant mon séjour à Mailam, s'est manifestée dans un margousier⁴⁵³ (*vēppa-maram*) situé à quelques mètres de son temple de Mēl Mailam. Les riverains avaient en effet reconnu la présence de la déesse par la sève blanche coulant le long de l'arbre et identifiée comme du lait (*pāl*) sacré. La présence de Nāga, dieu serpent et génie souterrain, est quant à elle

⁴⁵¹ Au pays tamoul comme dans toute l'Inde et dans la diaspora, Kālī est la forme terrible de la Déesse hindoue.

⁴⁵² Déesse de la variole, elle est une des formes de Śakti, dont la tête a été fixée sur le corps d'une jeune "intouchable".

⁴⁵³ *Azadirachta indica*. Les margousiers sont souvent associés à Kālīyamman et à Māriyamman, car ces déesses investissent régulièrement ces arbres, et car leurs feuilles ont des vertus curatives reconnues contre la varicelle, la variole et la démence. En usage thérapeutique contre les pathologies physiques, les feuilles peuvent être broyées puis ingérées, ou bien infusées dans un bain. L'usage rituel destiné aux pathologies psychologiques consiste à frapper les victimes de possessions (par les mauvais esprits) avec des bouquets de feuilles de margousiers.

attestée par plusieurs nids de serpents et termitières dont la forme phallique évoque, dans la culture hindoue, le *liṅga* de Śiva. Parmi les quatre petits autels dédiés Nāga par de petites pierres sculptées d'un caducée, un seul, niché sous un grand pipal (*arasa-maram*)⁴⁵⁴, lui est attribué sous ce nom-là ("Nāga Tēvatai"), alors que les trois autres sont consacrés à des "déesses serpents" nommées "Nāgamma" ou "Nāgatamma".

Aiyaṅār⁴⁵⁵ est une autre divinité majeure de l'hindouisme villageois en pays tamoul. Il est le gardien des champs et, conjointement à Mailiyammaṅ, le protecteur du territoire de Mailam, à la différence cependant d'être armé d'une épée. Au Tamil Nadu, ses temples ou ses *pīṭam* sont toujours situés en marge des villages. Aiyaṅār n'a pas de temple à Mailam, mais un petit sanctuaire localisé à l'extrémité nord du village, sous deux margousiers délimitant une parcelle cultivée. Comme partout au pays tamoul, le *pīṭam* d'Aiyaṅār est constitué d'une statue colorée à son effigie et entourée de statues équestres. Selon une habitante de Mailam :

« Aiyaṅār a de la force et protège exclusivement le village de Mailam. Il est le gardien des champs. Il est toujours seul, ne se mêle pas aux personnes et reste toujours loin de l'*ūr* [i.e. le village des castes, au sens ici d'espace habité]. Il ne doit pas venir dans l'*ūr* et ne doit pas entendre le son des mortiers [*ural*].⁴⁵⁶ »

d. Les mauvais esprits et les divinités maléfiques

La dernière grande catégorie de divinités relevant de l'hindouisme populaire à Mailam concerne les divinités inférieures que sont les esprits malfaisants et les divinités démoniaques. Les mauvais esprits, appelés "*pēy*" (ou "*pēy picācu*"), sont généralement des spectres de villageois décédés de mort violente. Ces spectres maraudeurs ne possèdent pas de lieu de culte ou de sanctuaire propres. Ils se logent en général dans les tamariniers (*puḷi*)⁴⁵⁷, d'où ils peuvent attaquer, souvent de nuit, les gens du village, à commencer par les femmes jeunes ou enceintes. Pour Robert Delière :

« Ils [les *pēy*] hantent les airs, toujours insatisfaits, toujours à la recherche d'une occasion de frapper quelqu'un. Les *pēy* entrent en effet dans le corps de leur victime provoquant ainsi des symptômes physiques et psychologiques. (...) Ces esprits sont totalement incapables de bienfaits et de protection. (...) Ils ne se voient vouer aucun culte, ils ne reçoivent rien, ils n'ont aucun endroit fixe où demeurer, et n'assurent aucune protection. Enfin, bien que certains *pēy* aient une origine non humaine, la plupart d'entre eux sont les "spectres" de personnes décédées prématurément » (Delière, 2004 : 85).

⁴⁵⁴ « L'arbre du roi » en tamoul. Il s'agit du *Ficus religiosa*, également appelé « figuier des pagodes ». Cet arbre sacré est souvent situé au centre des villages indiens et ses feuilles sont utilisées dans la médecine ayurvédique. Au pays tamoul, cet arbre et les déesses serpents qui lui sont associées reçoivent un culte particulier par les femmes ou les couples désireux d'avoir des enfants. Leurs branches sont ainsi souvent lestées d'offrandes de tissus, témoins de ce culte.

⁴⁵⁵ Pour plus de précisions sur Aiyaṅār et sur la « définition structurale » de ce dieu tamoul d'un point de vue anthropologique, voir Dumont (1953).

⁴⁵⁶ Extrait d'une discussion informelle menée au *pīṭam* d'Aiyaṅār (avril 2006).

⁴⁵⁷ *Tamarindus indica*.

Il y a enfin les divinités maléfiques et « inférieures » (Reiniche, 1979). Elles se distinguent des *pēy*, notamment parce qu'elles ont un *pīṭam* commun situé à l'extrémité nord-est du village. Ce petit autel marqué d'une petite pierre (*ellai-k-kal*) n'est visité qu'une fois par an (au mois de *māci*⁴⁵⁸) et de façon collective, lorsque les offrandes de sang issues d'un sacrifice animal annuel leurs sont jetées par les hommes du village (cf. *infra*). Les précisions terminologiques quant à la nature de ces divinités maléfiques peuvent varier selon les personnes, mais lors de nos discussions, celles-ci évoquaient unanimement un « danger » (*āpaṭu*) situé à la « frontière » (*ellai*) de Mailam et menaçant chaque année de pénétrer le village. Les villageois interrogés parlent de « monstres » (*rākṣasa*), de « géants » (*būdam*) ou de « démons » (*asura*, *kāṭeri*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*), qu'il faut tempérer chaque année par le sacrifice. Le fait que ces divinités soient évoquées par le terme « *aṭarma tēvatai* » (dieu “a-dharmique”) témoigne de leur nature menaçante et nuisible qui les différencie des divinités qui ont été précédemment évoquées. En effet, si le terme “*tēvatai*” doit être traduit par “divinité”, “*aṭarma*” signifie quant à lui que ces divinités sont “anti-dharmiques”, c'est-à-dire qu'elles agissent à l'encontre du *dharma*, l'ordre social et cosmique hindou.

L'intérêt de cette présentation des divinités et de leurs lieux réside dans le fait qu'ils participent, pour la plupart, à la définition de la géographie sacrée et socio-religieuse du territoire de Mailam.

II- Murugaṅ et la géographie socio-rituelle locale de Mailam

Les lieux, les rites et les représentations associés aux figures de Murugaṅ, des déesses et des divinités malfaisantes, interviennent dans le champ spatial et socio-symbolique du village de Mailam. De par les pratiques et les représentations territoriales qui leur sont associées, ces trois types de divinités jouent des rôles majeurs dans la construction, la représentation et l'actualisation religieuses de territoires multiscalaires, s'étendant du quartier de caste jusqu'à l'univers en passant par l'échelon du village. Les dieux et les castes du village sont ici considérés comme des éléments structuraux ayant tous un sens social et spatial. L'intérêt de cette approche pour l'analyse du panthéon hindou a été introduit par Louis Dumont (1953⁴⁵⁹) et souligné plus récemment par Jean-Claude Galey, qui parle de panthéons structureurs d'espace » (Galey, 1985 : ii).

Cette section montre comment les temples et les processions associés aux principaux lieux sacrés de Mailam interviennent dans le dessin de la carte socio-religieuse du village, qui reflète aussi bien la tradition locale que les ethnométhodes socio-religieuses des groupes sociaux. Dans ce contexte, le temple de Murugaṅ apparaît comme un élément particulier de la géographie complexe de la localité, où sont associées les définitions structurales des dieux, des espaces et des

⁴⁵⁸ Février-mars.

⁴⁵⁹ Notamment dans l'article phare : Dumont, L. (1953) « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul : Aiyar, le Maître ». *Le Journal Asiatique*, pp. 255-270.

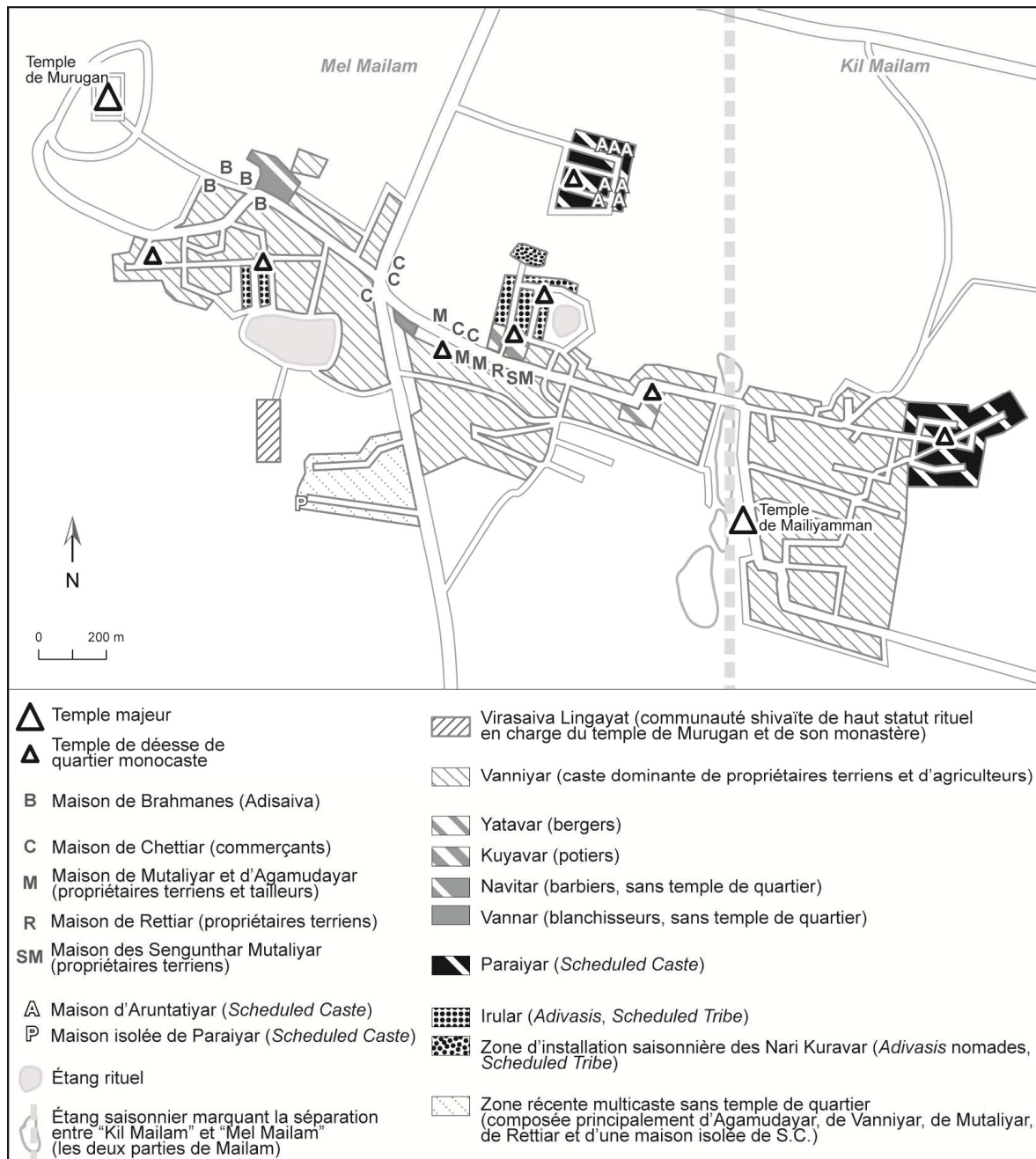
castes.

1. Les temples locaux : marqueurs de territoires et des relations inter-castes

a. À chacun sa déesse ?

J'ai rapidement évoqué dans la section précédente que les déesses ayant des temples consacrés sont pour la plupart des déesses de quartiers mono-castes. Si l'on superpose la carte de localisation de ces temples avec celle de l'habitat à Mailam (carte 21), on remarque en effet que les principales castes du village ont un temple de déesse particulier.

Carte 21 – Temples et quartiers de caste à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006).

Le temple de Pū-Muttu-Māriyamman est situé dans le quartier des Kuyavar, celui de Gaṅgāiyamman correspond au quartier des Yātavar, les deux hameaux des “Intouchables” ont chacun un temple dédié à Māriyamman, de la même manière que les quartiers des Iruḷar ont tous deux un temple consacré à Kaṇṇiyamman. Tantu-Poṅ-Mēṇi-Māriyamman (TPMM, « Māriyamman des tailleurs et au corps d’or ») est quant à elle, et comme nom l’indique, la déesse des Mutaliyār exerçant une activité de tailleurs à Mailam et dont les échoppes sont situées à proximité immédiate du temple qu’ils patronnent.

Le cas des Vaṇṇiyar doit être distingué de celui des autres castes du village. En effet les Vaṇṇiyar, en leur qualité de caste dominante de Mailam, sont les patrons du temple de Mailiyamman qu’ils ont fondé au milieu du XIX^e siècle⁴⁶⁰. Or, ce temple n’est pas uniquement la déesse de leur quartier à Kīl Mailam mais la *grāma tēvatai* de Mailam, c’est-à-dire la divinité tutélaire de tout le village⁴⁶¹. Le fait que ce temple majeur soit sous le patronage des Vaṇṇiyar et que tous les organisateurs et donateurs des fêtes de ce temple appartiennent à cette caste, confèrent aux Vaṇṇiyar le statut honorifique de premiers “sacrifiants” (*yajamāna*) du temple et donc, symboliquement, celui de seigneurs du territoire local, en référence à l’archétype de l’ancienne fonction royale hindoue⁴⁶², dont la souveraineté territoriale était consacrée par ce même rôle rituel. Ce statut et leur patronage du temple de la déesse du village font de ce temple non seulement l’un des principaux hauts lieux de Mailam, mais aussi le haut lieu du territoire des Vaṇṇiyar, qui s’étend de fait à tout le village dont ils sont la caste dominante.

Les Vaṇṇiyar possèdent également le temple de Kāḷiyamman situé dans la partie ouest de Mēl Mailam, mais ce temple reflète moins une territorialité de caste, telle que celle s’exprimant au temple de Mailiyamman, qu’une association locale de riverains simplement désireux d’avoir un temple de déesse proche de leurs habitations et d’adresser un culte à Mère Kālī dans un temple. Les liens entre ces castes et leurs temples de déesse s’expriment aux niveaux socio-rituels du patronage des temples, de la prêtrise et des participations aux rites. Les officiants (*pūcāri*)⁴⁶³ de chaque temple de déesse sont toujours des membres de la caste du quartier où est fondé le temple (ce qui rappelle au passage que les “Intouchables” peuvent aussi être prêtres⁴⁶⁴). De la même manière, les organisateurs et les donateurs des fêtes annuelles de chacun de ces temples sont généralement des membres de la caste du quartier en question (tableau 17). De plus, lors des entretiens menés auprès des riverains de ces temples, les déesses étaient généralement présentées comme protectrices (*pōṭṭari*) de la caste du quartier, certains groupes reconnaissant même leur déesse comme leur divinité de lignée (*kula teyvam*). Ces temples de déesse sont donc des marqueurs spatiaux et socio-religieux de petits territoires de castes, pouvant s’étendre à tout le vil-

⁴⁶⁰ D’après un entretien semi-directif avec un Vaṇṇiyar de 76 ans, mené à son domicile (27 mars 2006) et un second mené avec un Paṇaiyar durant la fête annuelle de la déesse du village (29 mars 2006).

⁴⁶¹ Richard L. Brubaker a défini la Déesse tutélaire des villages tamouls comme suit : « Le topocosme du village est son domaine, sa destinée est entre ses mains et ses habitants sont ses gens » (Brubaker, 1979 : 129). (Traduction personnelle).

⁴⁶² Sur cette question, voir les chapitres 2 et 3, ainsi que Dumont (1966), Fuller (2004) et Reiniche (1985).

⁴⁶³ Prêtre non brahmane officiant pour une divinité de village.

⁴⁶⁴ Sur cette question, voir notamment Moffatt (1979).

Tableau 17 – Les principales relations rituelles entre les castes et les temples locaux à Mailam

Caste, sous-caste ou communauté	Divinité du temple affilié	Fonctions rituelles au temple affilié					Fonction(s) pour un autre temple
		Prêtrise	Patronage	Organisation de la fête annuelle	Donations pour la fête annuelle	Autre	
Brahmanes (Ātiśaiva)	Murugaṅ	X (officiants principaux)					Prêtrise lors de la fête de Mailiyammaṅ, donation pour la fête de Muttu-Māriyamman
Vīraśaiva Lingāyat	Murugaṅ	X (officiants secondaires)	X	X			Organisation de la fête de Muttu-Māriyamman, conservation de la statue processionnelle de Mailiyammaṅ le reste de l'année
Cheṭṭiār (commerçants)	Tantu-Poṅ-Mēṅi-Māriyamman (TPMM)			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Agamudayar (propriétaires terriens)	TPMM			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Mutaliyār (propriétaires terriens et tailleurs)	TPMM	X	X	X	X		Organisation d'une fête processionnelle de Murugaṅ ; Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Reṭṭiyār (propriétaires terriens)	TPMM			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Sengunthar Mutaliyār (propriétaires terriens)	Murugaṅ			X	X		Donations pour la fête de TPMM
Vaṅṅiyār (propriétaires terriens et travailleurs agricoles)	Mailiyammaṅ	X	X	X	X		Portage de Murugaṅ sur un palanquin processionnel
Yātavar (Bergers)	Gaṅgāiyammaṅ	X	X	X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Kuyavar (Potiers)	Pū-Muttu-Māriyamman	X	X	X	X		
Nāvitar (Barbiers)	Murugaṅ					Rasage des pèlerins, musique rituelle	
Vaṅṅār (Blanchisseurs)	Murugaṅ					Portage des lampes rituelles	
Aruntaiyār ("Intouchables")	Mariyamman				X		
Paṅaiyār ("Intouchables")	Mariyamman	X	X	X	X		Protection de Mailiyammaṅ et apport de la flamme lors de la fête et du sacrifice annuels
Iruḷar (Tribaux)	Kaṅṅiyammaṅ	X	X	X	X		
Nari Kuravar (Tribaux nomades)	Aucune						

Source : Enquête personnelle (2006-2007).

-lage pour le cas exclusif des Vaṅṅiyar, et participent en partie à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam.

Outre la particularité des Vaṅṅiyar, d'autres exceptions à ce schéma sont à noter, à commencer par les hautes castes que sont les Brahmanes et les Vīraśaiva Lingāyat n'ayant pas de temple de déesse de quartier. Comme ailleurs, ces hautes castes pratiquent très rarement les cultes relevant de l'hindouisme populaire, au profit de ceux appartenant à la Grande tradition hindoue. Aussi se partagent-ils les fonctions socio-rituelles majeures du grand temple de Murugaṅ, ce qui participe à le distinguer des temples de déesses de quartier. Les Vīraśaiva Lingāyat sont les patrons de ce grand temple en vertu des liens historiques et mythiques institués entre ce temple et leur monastère de Bomayapalayam. Les Brahmanes sont quant à eux les officiants réguliers du temple de Murugaṅ.

Les tribaux Nari Kuravar n'ont pas non plus de temple de quartier en raison de leur nomadisme allant à l'encontre de leur territorialisation religieuse, et de leurs très faibles pouvoir et intégration socio-économiques, pourtant nécessaires à l'édification d'un temple local. Enfin, les Nāvitar, Vaṅṅār, Cheṭṭiar, Sengunthar Mutaliyār et Reṭṭiyār ne possèdent pas non plus de temple de déesse pour des raisons alliant leur faible poids démographique local à leurs relations socio-rituelles établies avec d'autres temples et castes du village (tableau 17).

Les temples de divinités locales et leurs fêtes annuelles reflètent autant les particularismes que les affinités et les conflits de caste, qui sont également affichés dans le champ spatial et socio-religieux (Trouillet, 2009a). Ainsi le temple de TPMM, dont les Mutaliyār sont les patrons, reflète à la fois leurs affinités avec les Agamudayar, les Reṭṭiyār, la famille de Sengunthar Mutaliyār et les Cheṭṭiar de Mailam, que leur conflit avec les Kuyavar. En effet, comme les Agamudayar, les Reṭṭiyār, les Sengunthar Mutaliyār et les Cheṭṭiar n'ont pas leur propre temple de déesse, ces castes au statut rituel proche de celui des Mutaliyār se rendent régulièrement au temple de TPMM, et participent à l'organisation de sa fête annuelle. Inversement, le temple de PMM du quartier des potiers a été construit suite à un conflit inter-caste et à la volonté des Kuyavar de s'émanciper de leur dépendance rituelle vis-à-vis des Mutaliyār, qui sont leurs principaux employeurs. Avant de bâtir leur propre temple de déesse, les potiers vouaient un culte à TPMM des Mutaliyār jusqu'à ce que ces derniers ne dénigrent les Kuyavar, en arguant que « leur déesse ne les acceptait plus »⁴⁶⁵. C'est donc par leur volonté de s'affranchir religieusement de leurs patrons, que les Kuyavar décidèrent de fonder leur propre temple de quartier « afin de pouvoir y célébrer une fête annuelle distincte, avoir une divinité de lignée (*kula teyvam*) qui leur soit propre et pour s'individualiser des Mutaliyār »⁴⁶⁶.

La composition multi-caste du récent quartier de Gandhinagar n'a pas permis la constitution d'un regroupement de riverains cherchant à fonder un temple de quartier, ni le moindre autel. En d'autres termes, le manque d'uniformité et de solidarité de caste dans ce quartier de "classe" a

⁴⁶⁵ Extrait d'un entretien semi-directif mené avec un Kuyavar dans son quartier de caste (mars 2006). L'information fut confirmée par un autre Kuyavar quelques jours après l'entretien.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

empêché la construction d'un temple comme haut lieu socio-religieux et identitaire. Plutôt que de s'associer entre membres de castes différentes pour bâtir un temple commun, les familles de Gandhinagar (essentiellement Vaṅṅiyar, Mutaliyār, Agamudayar et Reṭṭiyār) préfèrent participer aux activités des temples qui appartiennent aux villageois étant de la même caste que la leur, même si ces derniers vivent dans d'autres quartiers. Le fait qu'un temple de Māriyamman ait été bâti à Koliyankunam, le hameau "intouchable" de Mēl Mailam qui est tout aussi récent que Gandhinagar, montre que ce n'est pas tant l'ancienneté de l'installation, mais bien le sentiment d'appartenance et de cohésion identitaire (voire politique dans le cas des dalits), qui apparaît comme l'élément indispensable à l'édification d'un temple de déesse de quartier.

En résumé, les castes jouissant d'un statut moyen ou supérieur, et/ou de relations privilégiées avec des castes qui patronnent un temple, n'ont pas forcément ressenti le besoin d'établir à leur tour un temple particulier, mais elles doivent en revanche s'investir dans la vie rituelle des temples où elles sont acceptées, voire nécessaires. Cette considération est valable pour les Brahmanes, Cheṭṭiar, Vaṅṅiyar, Reṭṭiyār, Mutaliyār, Agamudayar et Sengunthar Mutaliyār, ainsi que pour les castes de service que sont les Nāvitar et les Vaṅṅār. Pour les castes de bas statut qui ne participent pas ou peu aux rituels des autres temples, comme les Kuyavar, les "Intouchables" (Paṛaiyar et Aruntaṭiyar) et les Iruḷar, la consécration d'un temple de déesse de quartier correspond à une stratégie collective de résistance et de survie socio-religieuses. Elle leur permet en effet de faire de leurs espaces de vie dépréciés, des petits territoires protégés eux-aussi par une divinité féminine et marqués spatialement par un temple. Aussi, si les temples des déesses de quartiers sont avant tout des lieux hébergeant une divinité protectrice d'un territoire où les liens entre les membres d'une même caste (et leurs alliés) sont consacrés, ils peuvent aussi être des lieux de fermeture et d'exclusion vis-à-vis des groupes considérés comme indésirables. Nous verrons par la suite qu'à l'opposé, le temple de Murugan apparaît comme le haut lieu socio-religieux universel du village.

b. Le temple de Mailiyamman : la gloire et l'interdit

En tant que hauts lieux socio-religieux et marqueurs de petits territoires de caste, les temples des déesses patronnés par les castes sont aussi des lieux où s'affichent publiquement différentes formes de domination et d'exclusion, par les interdits qui les concernent et les frontières symboliques qu'elles évoquent. J'ai précisé que cela fut le cas pour le temple de déesse des Mutaliyār, lorsque ces derniers décidèrent de ne plus y accepter les Kuyavar. Mais ces formes de « violences symboliques⁴⁶⁷ » (Bourdieu, 1994) faites à l'encontre des basses castes s'expriment surtout au temple de Mailiyamman, dont l'accès au saint des saints (*mulasthanam, garba-graham*)

⁴⁶⁷ Pour Pierre Bourdieu, « la violence symbolique, c'est cette violence qui extorque des soumissions (...) en s'appuyant sur des "attentes collectives", des croyances socialement inculquées » et sur un « travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés de schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir » (Bourdieu, 1994 : 190). Sur la question des violences polymorphes envers les plus basses castes de Mailam et leurs traductions dans la géographie socio-religieuse du village, voir Trouillet (2009c).

n'est interdit qu'aux "Intouchables" et aux tribaux (Iruḷar et Nari Kuravar) par les Vaṅṅiyar, alors que les membres de toutes les autres castes du village y sont admis. Les propos d'un informateur paṛaiyar rendent bien compte de ces questions⁴⁶⁸ :

« Il n'y a que le temple de Mailiyammaṅ qui nous est interdit parce qu'il appartient à cent pour cent aux Gounder [i.e. les Vaṅṅiyar]. Ils disent que nous ne devons pas y aller parce que nous sommes des gens de caste inférieure. En plus nous sommes pauvres, alors que les Gounder [i.e. les Vaṅṅiyar] possèdent les terres et sont plus riches que nous. (...) Notre vie s'améliore grâce à l'éducation et aux salaires, mais accéder à la propriété nous est encore très difficile ».

Lorsque j'ai interrogé des Vaṅṅiyar au sujet des castes autorisées à pénétrer dans le temple de la déesse du village, voici ce qu'ils m'ont répondu⁴⁶⁹ :

- « Est-ce que les Paṛaiyar peuvent entrer dans le temple de Mailiyammaṅ ? »
- « Non ! Pas de S.C., pas de S.C. ! Il n'y a que deux Paṛaiyar qui doivent être devant le temple durant la fête [annuelle] de Mailiyammaṅ. Et encore, ils ne sont présents que pour accompagner la divinité pendant les processions. »
- « Autrement dit, toutes les autres castes du village ont le droit d'entrer dans le temple ? »
- « Oui, toutes sauf les Paṛaiyar, les cordonniers [Aruntatīyar] et les tribaux ».

Le cas du temple de Mailiyammaṅ est problématique parce que cette déesse est la divinité tutélaire de tout le village et que cet interdit ne concerne que les "Intouchables" et les *Adivasi*, qui représentent ensemble près de 30% de la population de Mailam. Les "Intouchables" peuvent cependant pénétrer dans la première enceinte (*maṭa-viti*) du sanctuaire de la déesse, mais il leur a fallu près de vingt ans de revendications pour obtenir ce droit en 1995, car ils tenaient à faire valoir « leurs droits d'hindous et d'êtres humains »⁴⁷⁰. Le président du *panchayat* de l'époque, (déjà) un Vaṅṅiyar, leur avait alors concédé ce droit pour pacifier les relations entre les deux castes, mais l'accès au saint des saints reste cependant interdit aux "Intouchables" et aux tribaux. De fait, le maintien de cet ostracisme spatial lié au temple de la déesse tutélaire du village entretient symboliquement la relégation de ces deux groupes hors de l'égalité sociale locale.

Les discours sur le mythe de la fête annuelle de la déesse Mailiyammaṅ confirment cette idée d'exclusion contestée principalement par les "Intouchables". Selon les Paṛaiyar interrogés⁴⁷¹, le mariage sacré (*tiru-kaliyāṇam*) de Mailiyammaṅ qui est célébré lors de la fête, évoque l'histoire d'amour mythique entre la déesse et un de leurs ancêtres⁴⁷². Ceci se traduit aujourd'hui sur le plan rituel par le fait que deux Paṛaiyar restent à proximité de la déesse durant la fête, comme l'indiquent les propos des Vaṅṅiyar cités quelques lignes plus haut (et comme j'ai pu le vérifier,

⁴⁶⁸ Extrait d'un entretien semi-directif mené au hameau "intouchable" de Kīl Mailam (janvier 2007).

⁴⁶⁹ Extraits d'une discussion informelle avec quatre hommes de la caste des Vaṅṅiyar, menée à l'une des échoppes de thé du village (janvier 2007).

⁴⁷⁰ *Ibid.* (note précédente).

⁴⁷¹ Entretien focalisé mené avec un groupe de Paṛaiyar dans leur hameau de Kīl Mailam (27 avril 2006).

⁴⁷² Mythe très répandu en pays tamoul au sujet de la déesse Māriyammaṅ, mais souvent avec certaines variations locales.

cf. *infra*). En revanche, d'après les Vaṅṅiyar interrogés, Mailiyamma se marie avec Śiva, voire avec le Brahmane qui attache un *tāli*⁴⁷³ au cou de la déesse durant la fête, mais certainement pas avec un “Intouchable”. Pour ces Vaṅṅiyar, la présence des deux Paṛaiyar auprès de la déesse durant la fête signifie uniquement leur rôle de protecteurs rituels de la déesse, l’aidant dans son combat annuel contre les êtres maléfiques. Ces deux attitudes à propos du mythe mettent en lumière un désaccord symbolique sur le sens communautaire de la fête, et donc un conflit de représentations entre les deux castes principales du village. En investissant le mythe, les Paṛaiyar veulent symboliquement entrer dans le temple pour contester la discrimination, mais les Vaṅṅiyar leur refusent l’accès au mythe comme ils le font avec l’espace sacré du temple.

Les propos des informateurs cités et leurs différences de points de vue à propos du mythe de la déesse, montrent que l'espace social du village est parcouru par l'expression multiforme de la dominance de caste exercée dans différents champs sociaux par les Vaṅṅiyar envers les “Intouchables” et les tribaux, et symbolisée par l’interdit relatif au temple de la déesse. Le statut des Vaṅṅiyar est certes peu élevé dans la hiérarchie socio-rituelle des castes, mais leur patronage du temple de Mailiyamma et leurs pratiques ségrégatives à l’encontre des plus basses castes assoient symboliquement leur statut de caste dominante. Ces deux stratégies socio-symboliques autour de ce haut lieu leur permettent en effet de se présenter comme les seigneurs du territoire local par leur fonction de “sacrifiants” suprêmes du temple de la déesse du village – confortée par leur possession d’une grande partie des terres du village – mais aussi d’élever leur rang socio-rituel local en imitant le comportement des hautes castes⁴⁷⁴, les plus sensibles, traditionnellement, à la “pollution” des très basses castes.

Autour de ce temple s’expriment donc autant des stratégies de distinction socio-religieuse et de légitimation du pouvoir des Vaṅṅiyar qui patronnent le temple, que des modes de discrimination et d'exclusion envers les “Intouchables” et les *Adivasi*, l’ensemble étant mobilisé pour assurer et reproduire un ordre social inégalitaire fondé sur la dominance des Vaṅṅiyar, et l’exclusion des “Intouchables” et des tribaux. Cela est d’autant plus vrai qu’en tant que déesse protectrice de tout le village, Mailiyamma est une divinité protégeant localement le *dharma*, l’ordre social et cosmique hindou. Mailiyamma est en effet une figure culturelle majeure du village, protégeant d’une part le village des démons et des mauvais esprits (a-dharmiques), et apportant d’autre part « de bonnes relations entre les gens, une pluie généreuse pourvoyeuse de bonnes récoltes, la sécurité [*kāppu*] du village, ainsi qu’un remède divin pour les villageoises stériles »⁴⁷⁵. Ainsi, au-delà de la sécurisation religieuse du territoire villageois, c’est plus largement à la reproduction de la société locale que veille Mailiyamma (*ibid.*). En associant le fait que les tribaux et les “Intouchables” sont interdits d’accès au saint des saints du temple de Mailiyamma, que les Vaṅṅiyar y consacrent leur statut de caste dominante et que cette déesse dharmique a pour fonction d’assurer

⁴⁷³ Pendentif de mariage.

⁴⁷⁴ Stratégie que l’on nomme “sanskritisation” depuis les travaux du sociologue indien M. N. Srinivas (1955).

⁴⁷⁵ Aux dires d’un informateur (régulier) vaṅṅiyar coorganisateur de la fête annuelle de Mailiyamma, lors d’une discussion informelle (mars 2006).

la protection religieuse et la reproduction de la société villageoise, force est de constater que cette déesse et son temple participent à la reproduction de l'ordre social (hiérarchique) et religieux local (*dharma*⁴⁷⁶).

Ces constats permettent donc d'identifier un nouvel élément majeur de la géographie socio-religieuse du village. Le temple de Mailiyammaṅ apparaît en effet comme un haut lieu socio-religieux primordial du village, en tant que lieu sacré de la déesse protectrice du village, haut lieu d'affirmation de la dominance des Vaṅṅiyar et lieu d'expression majeur de l'exclusion des plus basses castes du village.

c. Le temple de Murugaṅ : temple de village et sanctuaire universel

À l'opposé des considérations de caste s'exprimant au temple de Mailiyammaṅ, le temple de Murugaṅ ne fait l'objet d'aucun interdit social, alors qu'il est pourtant le seul du village à être administré par une (très) haute caste et à avoir des Brahmanes pour officiants. Il faut également rappeler que bien que Murugaṅ soit une divinité "charnière"⁴⁷⁷ réunissant l'hindouisme de la "Grande tradition" et l'hindouisme "populaire" autour de son culte, il est reconnu dans toute l'Inde comme un grand dieu masculin du panthéon hindou. Son temple aurait donc très bien pu être associé à ce titre à des restrictions de caste. Voici ce que dit une femme paṅaiyar interrogée dans son hameau, sur les questions des interdits et de sa participation au culte de Murugaṅ dans le temple du village :

« - Nous n'avons aucun problème au temple de Murugaṅ. Personne ne sait de quelle caste sont les gens qui vont à ce temple, d'autant qu'ils viennent de partout [i.e. d'ailleurs que de Mailam]. En plus, nous, les S.C. du village, ne sommes pas reconnus là-bas par les Brahmanes qui se moquent de tout cela et qui laissent les gens aller au grand temple sans problème. (...)

- Je vais à ce temple avec ma famille surtout au mois de *kārttikai*⁴⁷⁸ pour y porter des offrandes chaque vendredi, et lors de *Paṅkuṅi Uttiram* pour voir la procession des chars [*tēr*]. Il y a aussi des jeunes du hameau qui vont au grand temple de Murugaṅ pour voir du monde. Les anciens y vont moins souvent parce qu'ils ont plus de difficulté à monter les marches qui mènent au temple. En tous les cas, il n'y a pas de restriction de caste dans ce temple. »⁴⁷⁹

Si l'on s'intéresse au type de caste des personnes venant de l'extérieur prier au temple de Murugaṅ de Mailam, on constate effectivement que près de 25% d'entre eux se présentent comme appartenant à une caste dite "répertoriée" (S.C.), c'est-à-dire "intouchable" (tableau 18). Ceci confirme non seulement que les plus basses castes ont parfaitement le droit d'entrer dans le temple du grand dieu de Mailam, mais aussi qu'elles s'investissent particulièrement dans le culte de Murugaṅ, probablement en raison de l'inscription privilégiée de ce culte dans l'idéologie anti-

⁴⁷⁶ L'ordre social et cosmique hindou.

⁴⁷⁷ Cf. chapitres 3 et 5.

⁴⁷⁸ Novembre-décembre.

⁴⁷⁹ Extrait d'un entretien semi-directif mené au *cēri* de Kīl Mailam (janvier 2007).

brahmane et anti-caste qui s’est développée au pays tamoul depuis la fin du XIX^e siècle⁴⁸⁰.

Tableau 18 – Part des “castes répertoriées” parmi les visiteurs interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam (mars-avril 2006)

Type de caste	Effectifs	Fréquence
Castes répertoriées (<i>Scheduled Castes</i>) ou “Intouchables”	41	24,0%
Autres castes	130	76,0%
Total	171	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 171 / Réponses: 171
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Il faut également préciser que bien que le temple de Murugaṅ de Mailam soit administré par une haute caste locale (les Vīraśaiva Lingāyat) et non par l’instance gouvernementale de l’*Hindu Religious & Charitable Endowments Board* (HR&CE) qui gère la plupart des grands temples du Tamil Nadu, ses dépositaires sont cependant soumis à un contrôle annuel par cette instance publique qui est le véritable possesseur du temple⁴⁸¹. Même s’il s’agit surtout d’une vérification des comptes du temple, l’HR&CE n’admettrait pas que la loi⁴⁸² de 1947 autorisant tous les hindous à entrer dans les temples tamouls n’y soit pas appliquée.

Concernant plus précisément les “Intouchables” vivant à Mailam, j’ai observé lors de la fête de *Paṅkuṇi Uttiram* en 2006 que certains Paraiyar du village pouvaient aussi participer à la vie rituelle du temple de Murugaṅ en tant que prestataires de service rituel. Leur travail consistait à assister les barbiers (Nāvitar) dans leur tâche de raser le crâne des pieux visiteurs, désireux de couper leurs cheveux et poils du visage avant d’entrer dans le grand temple, en signe de dévotion et pour remercier Murugaṅ d’avoir réalisé leur vœu. Bien que cette tâche rémunérée soit liée à une démarche religieuse et dévotionnelle des fidèles, elle est néanmoins reconnue comme “polluante” pour les personnes qui l’effectuent, car elles manient des matières considérées comme des “déchets” corporels. En effet, aucun membre de caste au statut rituel moyen ou supérieur n’effectuerait ce type de tâche, habituellement réservée aux basses castes. Or, comme ces “Intouchables” sont bien connus des gens travaillant pour et autour du grand temple – le lieu des tonsures appartient d’ailleurs au temple –, ce n’est pas seulement leur anonymat évoqué plus haut par l’informatrice qui leur permet de se rendre tout au long de l’année au temple de Murugaṅ, mais bien un accord institué avec les autorités du temple.

On voit donc que ce n’est pas au temple de Murugaṅ, pourtant associé aux hautes castes du village, que s’expriment les discriminations de caste à Mailam, mais aux temples de divinités “populaires” de rang inférieur, telles que celui de TPMM et, surtout, de Mailiyammaṅ, la déesse tutélaire du village. L’analyse des interdits s’exprimant ou non dans les temples du village révèle ainsi une originalité par rapport aux considérations classiques sur les relations inter-castes. Ce ne

⁴⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

⁴⁸¹ *Census of India* (1966) “Tiruchirapally and South Arcot”. In *Temples of Madras State*, Part XI-D : 278.

⁴⁸² *Tamil Nadu Temple Entry Autorisation Act* de 1947.

sont pas les hautes castes traditionnellement considérées comme les plus “pures” qui discriminent ici les plus basses, mais la caste dominante des Vaṅṅiyar – néanmoins intermédiaire en termes de pureté relative – qui cherchent ainsi à élever leur statut.

Les définitions structurales et les représentations territoriales associées aux divinités de temple à Mailam permettent aussi de comprendre pourquoi la figure cultuelle de Murugaṅ est moins sujette aux discriminations inter-castes du village que celle des déesses. J’ai déjà évoqué le fait que les déesses de Mailam sont des divinités protégeant des petits territoires locaux, qu’il s’agisse des quartiers mono-castes pour la plupart des déesses, ou, pour le cas de Mailiyammaṅ, de la totalité villageoise que les Vaṅṅiyar dominent et s’approprient symboliquement. Comme ces déesses et leurs temples sont liés, souvent de manière exclusive, à des identités et des enjeux de caste territorialisés, il n’est pas surprenant que ces hauts lieux identitaires fassent l’objet de crispations communautaires. Inversement, la figure cultuelle de Murugaṅ à Mailam n’est pas vraiment considérée par les habitants comme celle d’une divinité tutélaire et protectrice du village, ni associée à une territorialité de caste particulière, comme elle peut l’être dans d’autres contextes villageois du pays tamoul, où les temples de Murugaṅ sont parfois patronnés par des castes dominantes⁴⁸³. Notons par exemple, que contrairement à la déesse Mailiyammaṅ, la figure de Murugaṅ n’est pas mobilisée lors des rites annuels visant à protéger le village des êtres maléfiques (cf. *infra*). Ou encore que son temple, situé au sommet de la colline de Mailam, et donc à l’écart du village, est visité par davantage de fidèles ne vivant pas à Mailam que par ses propres habitants. De même, les discours de ces derniers au sujet de la présence de Murugaṅ dans leur village évoquent plutôt leur chance de vivre dans une localité où s’est manifestée une grande divinité universelle⁴⁸⁴, que le sentiment d’être protégé par une divinité locale, comme c’est le cas pour les déesses. En effet, lorsque j’interrogeais les habitants de Mailam sur l’importance de Murugaṅ pour leur village, ils n’abordaient jamais le fait qu’il soit un dieu protecteur de la localité, mais plutôt le fait que sa présence soit des plus auspicieuses, l’image de marque que Murugaṅ confère à Mailam, ou encore la précieuse ressource économique que représente son grand temple pour les villageois. Voici quelques exemples de discours des habitants au sujet de l’importance de Murugaṅ pour leur village :

Pour un Vaṅṅiyar de Mailam, âgé de 76 ans⁴⁸⁵ et se rendant chaque vendredi au temple de Murugaṅ :

- « Le temple de Murugaṅ de Mailam est un lieu de pèlerinage pour tout le monde. Le fait que Murugaṅ soit à Mailam est bénéfique pour le village, car il aide les gens qui vivent ici et parce qu’il ne laisse personne dans le besoin ». (...) [L’informateur parle ensuite du mythe local du temple de Murugaṅ à Mailam.]
- « Est-ce que Murugaṅ protège le territoire de Mailam ? »

⁴⁸³ Voir notamment l’ouvrage de Mattison Mines (2009) ou celui de David Rudner (1994).

⁴⁸⁴ Cf. chapitre 5.

⁴⁸⁵ Extraits d’un entretien semi-directif mené au domicile de l’enquêté (27 mars 2006).

- « Murugaṅ montre la voie et libère les bonnes personnes des *asura* [démons]. Mais la divinité qui protège le village en tant que *grāma tēvatai* [divinité du village] est Mailiyammaṅ. Elle est l'*ūr kaṭavuḷ* [divinité du village des castes]⁴⁸⁶ de Mailam ».

Selon l'officiant (*mutaliyār*) du temple de TPMM⁴⁸⁷ :

« Murugaṅ a rendu notre village célèbre. La présence de son temple a beaucoup joué dans le développement économique de Mailam et a permis la création d'équipements utiles pour le village. Sans ce temple, il n'y aurait rien ici. Murugaṅ est un peu comme le chef de famille de tous les dieux du village ».

Enfin, d'après un autre *Vaṅṅiyar*⁴⁸⁸ du village :

- « Le temple de Murugaṅ permet à beaucoup de gens du village de trouver du travail et de gagner de l'argent, que ce soit en travaillant pour le temple⁴⁸⁹, ou en tenant des étals où ils vendent différents produits aux visiteurs venant voir Murugaṅ dans son temple. »

- « Est-ce qu'il protège le village ? »

- « Oui d'une certaine manière. Mais il n'est pas le seul, parce qu'il y a beaucoup d'autres divinités qui protègent les lieux ici. »

Ce manque d'association franche entre Murugaṅ et la protection du territoire local (plutôt attribuée aux déesses) ressort également de l'étude des représentations mentales qu'ont les habitants au sujet du sanctuaire de Murugaṅ dans leur village (tableau ?). En effet, lorsque j'ai demandé à certains d'entre eux de m'indiquer où débute le sanctuaire local de Murugaṅ, très peu d'entre eux (3 personnes sur les 21 interrogées) ont répondu que celui-ci commençait à l'entrée du village, alors qu'une majorité (13 personnes) évoquait plutôt la colline où siège le temple du dieu, soit en la désignant directement (4 personnes), soit en recourant à des marqueurs spatiaux, tels que le début des marches conduisant au temple (2 personnes), le temple de Vināyagar (7 personnes) ou celui de Muttu-Māriyammaṅ (1 personne). Certains (2 personnes) considéraient même que le sanctuaire de Murugaṅ ne concerne que le temple lui-même, situé après les marches. Même si ces proportions mériteraient d'être confirmées par une enquête statistique de plus grande ampleur, il est clair que ces discours sont loin d'évoquer un recouvrement du territoire villageois par le sanctuaire de Murugaṅ. La même divergence de discours apparaît aussi dans les représentations des visiteurs du temple qui n'habitent pas dans le village (tableau 19). Il est par conséquent assez difficile de reconnaître Murugaṅ comme une divinité protectrice du territoire de Mailam.

⁴⁸⁶ Le fait que cet informateur *vaṅṅiyar* définisse Mailiyammaṅ comme l'*ūr kaṭavuḷ* (divinité de l'*ūr*) évoque son intériorisation cognitive de la tradition excluant les "Intouchables" du temple de la déesse. Comme ces derniers ne vivent pas dans l'*ūr* mais dans les *cēri*, ils ne sont donc pas protégés par la divinité de l'*ūr* selon ce type de discours.

⁴⁸⁷ Extraits d'un entretien semi-directif mené au temple de TPMM (28 mars 2006).

⁴⁸⁸ Extraits d'un entretien semi-directif mené au lieu de travail (échope) de l'enquêté (24 avril 2006).

⁴⁸⁹ Le temple de Murugaṅ emploie une cinquantaine de personnes du village, dont une quinzaine pour cultiver la centaine d'acres (40,46 ha) de terres que possède le temple, le reste du personnel travaillant pour la maintenance et les activités religieuses du temple. Les propriétés foncières du temple n'ont pu être cartographiées, car elles étaient difficilement identifiables en raison de leur grande dispersion dans l'espace du village.

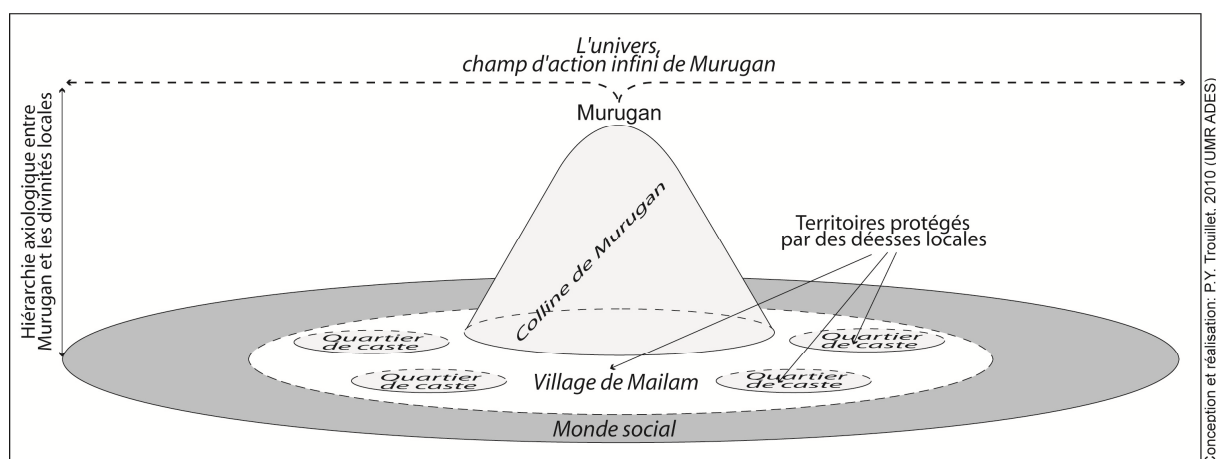
Murugaṅ de Mailam apparaît donc comme un grand dieu universel, étranger aux discriminations de caste et manifesté sur la colline du village, qu'il protège plus par sa sainteté et sa puissance de grand dieu universel, que par un véritable rôle de protecteur de territoire local, tel que celui attribué aux déesses du village, ou encore à Aiyaṅār, le gardien des champs. Murugaṅ protège Mailam à sa manière, c'est-à-dire d'une façon non exclusive sur le plan communautaire ou territorial. C'est du reste en vertu de sa capacité à aider d'autres personnes que les seuls habitants de Mailam, que son temple attire chaque année des foules de dévots venus d'ailleurs⁴⁹⁰. Il est possible de représenter graphiquement la distinction axiologique qui différencie Murugaṅ des déesses de Mailam, ainsi que les espaces qu'ils protègent (figure 9).

Tableau 19 – Où commence le sanctuaire de Murugaṅ de Mailam selon vous ?

Réponses	Habitants de Mailam	Visiteurs extérieurs	
	Effectifs	Effectifs	Fréquence
À l'entrée du village	3	43	24,2%
Au temple de Vināyagar	7	39	21,9%
Au bas de la colline	4	36	20,2%
Au début des marches menant au temple de Murugaṅ	2	29	16,3%
À l'entrée du temple de Murugaṅ	1	22	12,4%
À la fin des marches menant au temple de Murugaṅ	1	5	2,8%
Au temple de Muttu-Māriyamman	1	3	1,7%
Dès mon domicile	0	1	0,6%
Total		178	100%

Habitants de Mailam interrogés : 21⁴⁹¹ / Répondants : 19 / Réponses : 19
 Visiteurs extérieurs interrogés : 180⁴⁹² / Répondants : 178 / Réponses : 178

Figure 6 – Les champs d'action de Murugaṅ et des déesses de Mailam



⁴⁹⁰ Cf. chapitre suivant.

⁴⁹¹ Cet échantillon, composé de 21 personnes habitant le village de Mailam, est assez représentatif des castes du village en dépit de sa petite taille, dans la mesure où ont été interrogés (par ordre alphabétique) un Brahmane, deux Iruḷar, un Kuyavar, un Mutaliyār, un Nari Kuravar, un Nāvitar, trois Paṛaiyar, un Sengunthar Mutaliyār, huit Vaṅṅiyar, un Viraśaiva Lingāyat et un Yātavār. Toutes ces personnes ont été interrogées entre fin mars et fin avril 2006.

⁴⁹² Cet autre échantillon est composé de 180 visiteurs et pèlerins interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam aux mois de mars et avril 2006.

2. Les processions locales : consécration des dieux des castes et des territoires

Les remarques précédentes se comprennent d'autant mieux à la lumière de la géographie des processions (*ūrvalam*) annuelles des divinités dans l'espace villageois. En effet, conjointement aux temples auxquels elles sont reliées, les processions locales des divinités du village participent également à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam, en consacrant rituellement des territoires des castes et en révélant d'autres types d'espace sacrés. C'est en cela que l'étude des processions permet de mieux saisir l'inscription du culte et de la figure de Murugaṅ dans la géographie du village.

a. Un rituel géographique systématique

Dans les localités du pays tamoul, rurales comme urbaines⁴⁹³, les fêtes annuelles des temples hindous se caractérisent notamment par les sorties processionnelles d'une statuette rituelle reconnue comme la forme mobile (*ursavamūrti*) de la divinité du temple. Chaque procession part du temple hébergeant habituellement la divinité, parcourt un trajet fixé par ses fondateurs, s'arrête devant les foyers pour que les familles donnent à la divinité perchée sur un palanquin leurs offrandes rituelles (*ārāṭṭanai*) par l'intermédiaire d'un officiant, et se conclut par un retour au temple de départ. Ces processions peuvent être répétées sur plusieurs jours, selon la durée de la fête du temple concerné. En tant que circulations spatiales et collectives œuvrant dans la définition géographique et symbolique de sanctuaires et de territoires dans les localités indiennes, les processions apparaissent aussi comme une sorte de pendant local du pèlerinage⁴⁹⁴, à la différence notable que c'est alors la divinité qui se déplace pour visiter les fidèles.

À Mailam, les processions des divinités des temples locaux ont lieu tout au long de l'année, entre le mois de *vaikāci*⁴⁹⁵ (pour les temples de Tantu-Poṅ-Mēṅi-Māriyamman, de Pū-Muttu-Māriyamman et celui de Gaṅgāiyamman) et le mois de *māci*⁴⁹⁶ (pour le temple de Mailiyamman), en passant par les mois d'*āṭi*⁴⁹⁷ (pour les deux temples de Māriyamman et ceux de Kaṅṅiyamman), d'*aippaci*⁴⁹⁸ et de *tai*⁴⁹⁹ (pour le temple de Murugaṅ). Parmi ces processions, celles des déesses, qui sont de loin les plus nombreuses, sont considérées comme porteuses de prospérité et de protection par les villageois.

La carte 22 représente les parcours de ces processions annuelles dans l'espace social du village. Plusieurs faits socio-spatiaux majeurs, dont un concerne directement Murugaṅ, apparaissent à la vue de ces parcours.

⁴⁹³ Sur la question urbaine, voir le chapitre suivant.

⁴⁹⁴ Cf. chapitre 4.

⁴⁹⁵ Mai-juin.

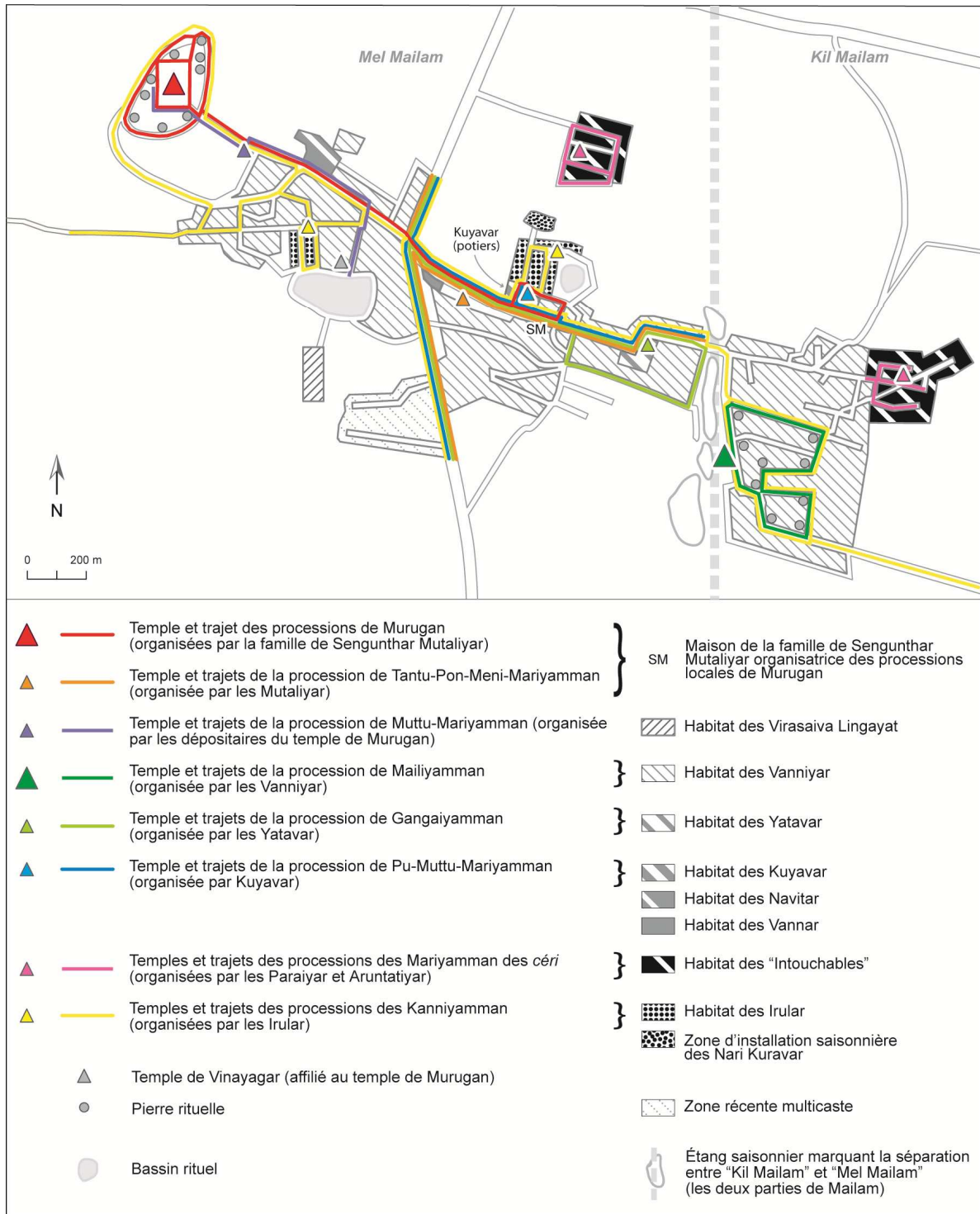
⁴⁹⁶ Février-mars.

⁴⁹⁷ Juillet-août.

⁴⁹⁸ Octobre-novembre.

⁴⁹⁹ Janvier-février.

Carte 22 – Parcours des processions annuelles des divinités de temple à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006)⁵⁰⁰.

Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

⁵⁰⁰ Les informations concernant la période et le parcours des processions proviennent soit de mes observations personnelles pour le cas des processions de Murugan et de Mailiyamman, soit, pour les autres processions, d'entretiens menés auprès des officiants habituels des temples dont le contenu a été vérifié en demandant aux riverains quelles étaient les divinités qui passaient en procession devant leur domicile.

On constate en premier lieu que les processions concernent toutes les déesses dont le temple est patronné par une même caste. On s'aperçoit ensuite que les itinéraires de ces processions ne sont jamais totalement identiques, mis à part ceux dessinés par les processions des déesses des Kuyavar et des Mutaliyār qui se ressemblent fortement⁵⁰¹, et bien qu'un grand nombre d'entre elles empruntent les mêmes rues (qui sont en général les principaux axes du village⁵⁰²). On remarque également, à quelques exceptions près, que c'est généralement une circumambulation autour du quartier de la caste patronne du temple de référence qui différencie les trajets. Cette observation est particulièrement valable pour le temple de Mailiyammaṅ des Vaṅṅiyar à Kīl Mailam, mais aussi pour celui de Māriyammaṅ du hameau "intouchable" de Mēl Mailam, pour le temple de Gaṅgāiyammaṅ des Yātavar et pour ceux dédiés à Kaṅṅiyammaṅ dans les deux quartiers iruḷar. Les exceptions à ce mode de fonctionnement concernent les trajets de forme plus linéaire, souvent imposés par le manque d'une rue périphérique ceinturant le quartier de caste. Il s'agit de ceux effectués au hameau "intouchable" de Kīl Mailam, au quartier des Kuyavar et celui de la déesse des Mutaliyār. Comme l'on sait (depuis le chapitre 4) que dans l'hindouisme, la circumambulation religieuse autour d'une entité participe à sa sanctuarisation, il est possible de déduire de ces premières observations que les processions des déesses ont pour fonction de consacrer le territoire de chacune des castes associées à ces déesses.

Ces sanctuaires sont plus ou moins étendus selon la volonté des castes à ouvrir ou non l'espace et les personnes protégés par leur déesse ; mais là encore, différentes postures sont à noter. On peut ainsi distinguer sur la carte les processions passant devant un grand nombre d'habitations (la plupart circulent à Mēl Mailam) de celles qui restent confinées à de petites zones.

Parmi les premières, on remarque surtout l'originalité des processions de Kaṅṅiyammaṅ qui, comme le précise l'officiant iruḷar en charge du temple et menant les cortèges, « est la seule divinité à passer dans tout le village, sauf dans les colonies [i.e. les hameaux "intouchables"] »⁵⁰³. Cette considération montre au passage que même les Iruḷar, tribaux d'assez bas statut, considèrent les *cēri* comme des espaces à part, si ce n'est comme des espaces de moindre valeur.

Les processions au déploiement spatial plus réduit concernent celles parcourant les deux hameaux "intouchables", celle de Mailiyammaṅ à Kīl Mailam, celle de Muttu-Māriyammaṅ et, enfin, celle de Murugaṅ. Bien qu'elles se ressemblent par la faible ampleur de leur circulation, chacune de ces processions présente des différences significatives. Premièrement, les processions de Māriyammaṅ dans les quartiers "intouchables" révèlent une nouvelle démonstration géographique du fait que les *cēri* sont des localités socio-religieuses à part entière et distinctes de l'*ūr*, mais néanmoins sanctuarisées par les processions de leurs déesses locales. Deuxièmement, le

⁵⁰¹ On peut (seulement) supposer que les trajets suivis par les processions déesses des Kuyavar et des Mutaliyār se ressemblent parce que les Kuyavar avaient l'habitude de suivre ce trajet du temps où ils étaient autorisés à participer à la procession de TPMM organisée par les Mutaliyār.

⁵⁰² L'organisateur Sengunthar mutaliyār de la procession annuelle de Murugaṅ dans le village me dit à sujet : « Chaque caste [du village] a sa divinité. Mais comme j'habite dans la rue principale, elles passent pratiquement toutes devant chez moi » (entretien semi-directif mené le 25 avril 2006).

⁵⁰³ Entretien semi-directif avec l'officiant iruḷar, mené au temple de Kaṅṅiyammaṅ (27 avril 2006).

trajet de la procession de Mailiyammaṅ qui s’effectue dans le seul quartier des Vaṅṅiyar de Kīl Mailam (alors qu’il s’agit pourtant de la déesse de tout le village), évoque quant à lui l’association rituelle et territoriale entre cette déesse, son temple et la caste dominante des Vaṅṅiyar. Le fait que neuf pierres de protection rituelle (*kal-kāppu*) sanctuarisent le territoire délimité par cet itinéraire, indique que le sanctuaire protégé par Mailiyammaṅ concerne en premier lieu les Vaṅṅiyar vivant dans cette zone. Cette correspondance des plus abouties entre sanctuaire et territoire de caste, exprime donc spatialement la tradition locale instituant les Vaṅṅiyar comme patrons exclusifs du temple de la déesse du village. La procession de Muttu-Māriyammaṅ est elle aussi à distinguer, principalement parce que son temple ne correspond pas à un quartier mono-caste et parce que celui-ci est affilié au grand temple de Murugaṅ. Pour autant, en tant que déesse locale, Muttu-Māriyammaṅ doit aussi être sortie en procession « pour satisfaire les gens qui vivent à proximité de ce temple, car elle est la déesse locale la plus proche de leurs habitations », aux dires de l’officiant (vaṅṅiyar) du temple⁵⁰⁴. Mais plus que sacraliser ce territoire multi-caste, le parcours de la procession annuelle de cette déesse consacre surtout les liens rituels qui la relie aux temples de Murugaṅ et de Vināyagar, puisque ces deux hauts lieux en déterminent le parcours (carte 22).

L’organisation de la première procession de Muttu-Māriyammaṅ revient du reste aux dépositaires du temple du Murugaṅ, avant que les autres castes du quartier organisent les processions des jours suivants. Enfin, les processions locales de Murugaṅ concernent les circumambulations du dieu autour de sa colline – elle aussi sanctuarisée par neuf pierres rituelles –, ainsi qu’un trajet à destination du bassin rituel et de la maison des Sengunthar Mutaliyār situés dans la partie est de Mēl Mailam (cf. *infra*).

Pour conclure cette première approche géographique des processions des divinités locales, il peut être intéressant de considérer ces processions non plus de façon individuelle, mais comme un ensemble signifiant. On s’aperçoit alors que c’est presque l’ensemble de l’espace habité du village, à l’exception du quartier des Vīraśaiva Lingāyat, qui est parcouru tout au long de l’année par les processions des divinités. Comme ces processions concernent des divinités dharmiques et qu’elles sont en grande majorité des déesses locales ayant pour fonction traditionnelle de protéger un territoire et ses habitants (Biardeau, 1995), c’est pratiquement tout l’espace habité du village, incluant les hameaux “intouchables”, qui est finalement protégé par l’ensemble de ces processions annuelles. La haute caste des Vīraśaiva Lingāyat, qui réside à l’écart des axes majeurs du village et qui n’a pas de temple de quartier, fait donc figure d’exception, puisqu’aucune procession ne s’approche de leur quartier. Leurs rituels domestiques particuliers et leur statut de patrons du temple de Murugaṅ semblent suffire à leur protection religieuse, étant donné qu’ils ne s’associent jamais aux cultes “populaires” des déesses du village, ni à leurs fêtes. On aurait pu supposer que la forme mobile de Murugaṅ vienne en procession jusqu’à leur quartier pour consacrer la relation rituelle entre le grand temple du dieu et ses dépositaires, mais il n’en est rien. La procession de

⁵⁰⁴ Extrait d’un entretien semi-directif avec le *pūcāri* du temple de Muttu-Māriyammaṅ, mené devant le temple (fin avril 2006).

Murugaṅ se rend au contraire deux fois par an, et depuis soixante-dix ans⁵⁰⁵, devant le domicile de la seule famille de Sengunthar Mutaliyār du village, lors de la nouvelle lune (*amāvācai*) du mois d'*aippaci* et pour *Poṅgal*⁵⁰⁶.

b. Les processions de Murugaṅ : symboles d'un lien de caste et de la société villageoise

Si Murugaṅ n'est pas un dieu du territoire local, comme peuvent l'être les déesses ou bien Aiyānār, et s'il est avant tout reconnu comme un grand dieu universel au pays tamoul, la géographie de ses processions dans le village de Mailam indique en revanche qu'il peut parfaitement être un dieu de caste. De plus, en tant que divinité suprême de la localité, ses processions mobilisent rituellement les principales composantes sociales du village.

La relation privilégiée parce qu'exclusive entre la famille de Sengunthar Mutaliyār et Murugaṅ, qui apparaît à la lecture de la carte des processions locales, s'explique par le fait que Murugaṅ est traditionnellement la « divinité de caste » (Mines, 2009 : 38) des Sengunthar Mutaliyār au pays tamoul. Les Sengunthar Mutaliyār⁵⁰⁷ associent en effet l'origine de leur caste à la figure divine de Murugaṅ. D'après le mythe fondateur de leur caste, leurs plus lointains ancêtres, au nombre de neuf, auraient combattu aux côtés de Murugaṅ lors de sa bataille légendaire qui l'opposa au démon Sūrapadma⁵⁰⁸. Ainsi, la bataille entre Murugaṅ, ces neuf ancêtres et Sūrapadma, est commémorée par une fête annuelle célébrée dans tous les temples de Murugaṅ patronnés ou associés aux Sengunthar Mutaliyār (*ibid.*)⁵⁰⁹. C'est donc le fait que les Sengunthar Mutaliyār se définissent comme les « gens de Murugaṅ » (*ibid.* : 55) dans tout le pays tamoul, qui est à l'origine de l'unique procession associant Murugaṅ à une caste particulière de Mailam. Toutefois, cette procession veille moins à protéger un territoire, comme c'est le cas pour les déesses locales, qu'à célébrer le lien mythique en Murugaṅ et les Sengunthar Mutaliyār.

Cette procession organisée par les Sengunthar Mutaliyār a aujourd'hui soixante-dix ans d'existence à Mailam, ce qui laisse supposer que leur présence dans le village est plus récente que la construction du temple de Murugaṅ datant du début du XVIII^e siècle. Étant donné qu'un grand temple de Murugaṅ était déjà présent à Mailam, les Sengunthar Mutaliyār du village n'auraient donc pas choisi de fonder un nouveau temple pour leur divinité de caste, mais plutôt de s'y associer par les fêtes, les rites et les processions annuelles. En effet, comme Murugaṅ est un dieu universel qui, contrairement aux déesses, n'est pas associé à de petites localités, telles que les

⁵⁰⁵ Selon un entretien semi-directif mené auprès du chef de cette famille, à leur domicile (25 avril 2006). Le rituel processionnel a également fait l'objet d'une observation personnelle lors de la fête de *Poṅgal* en janvier 2007.

⁵⁰⁶ *Poṅgal*, que l'on peut traduire par « ébullition débordante », est la fête des récoltes en pays tamoul. Elle débute le dernier jour du mois de *mārkaḷi*, appelé *bhogi* où l'on brûle les objets matériels devenus inutiles, et se termine le troisième jour du mois de *tai*, nommé «*kānum poṅgal*» et célébrant la vie de famille. Les deux jours intermédiaires sont «*tai poṅgal*», où l'on prépare le *poṅgal* en faisant bouillir du riz avec du lait et du sucre de canne, et «*mātu poṅgal*», où l'on célèbre le bétail dont les cornes sont ornées de peintures colorées et de ballons de baudruche.

⁵⁰⁷ Ils sont également appelés «*Kaiḷūlar*» dans les régions du centre et de l'ouest du Tamil Nadu.

⁵⁰⁸ Cf. chapitre 4.

⁵⁰⁹ J'ai du reste assisté à cette fête au village de Mailam en 2006, mais aussi près de Pondichéry, dans le quartier de Mudaliyarpetai (la « banlieue des Mutaliyār ») en février 2005.

quartiers ou les villages, et comme son temple ne semble jamais avoir été mobilisé pour exprimer quelque exclusivité de caste que ce soit, les Sengunthar Mutaliyār pouvaient vraisemblablement être libres de s’associer rituellement, et probablement financièrement par leurs donations, à son temple déjà présent à Mailam.

Lors des entretiens, l’actuel organisateur de ces processions de Murugaṅ a également précisé que les Sengunthar Mutaliyār étaient plus nombreux par le passé dans le village, et qu’il y avait alors de nombreuses familles qui participaient à l’organisation des rites, des fêtes et des processions, alors qu’il n’y a plus qu’une seule famille qui les organise aujourd’hui. Cette famille organisatrice est en effet la seule à appartenir à cette caste aujourd’hui à Mailam (leur fête annuelle rassemble d’ailleurs très peu de monde).

S’ils n’ont pas fondé de temple pour Murugaṅ à Mailam, les anciens Sengunthar Mutaliyār y ont néanmoins bâti un *chattram*⁵¹⁰ (ou *cattiram*) portant encore l’effigie de Murugaṅ au-dessus de la porte d’entrée, où il est inscrit dans la pierre “*Murugaṅ tuṅai*” (« Murugaṅ est à nos côtés »). Bien que le village ne compte aujourd’hui qu’une seule de leur famille, ce *chattram* accueille encore chaque année de nombreux Sengunthar Mutaliyār de la région, qui viennent régulièrement en pèlerinage au grand temple de Murugaṅ pour participer aux rituels de *Paṅkuṇi Uttiram* et célébrer ainsi le lien entre leur caste et Murugaṅ de Mailam. Ces Sengunthar Mutaliyār sont en outre les donateurs-“sacrifiants” habituels des rituels réalisés le premier jour de cette fête majeure du grand temple, ce qui témoigne de la force de leur lien avec Murugaṅ et du statut honorifique qui leur est traditionnellement reconnu par cette primauté.

Le dernier aspect à souligner au sujet des processions de Murugaṅ dans le village concerne les acteurs rituels autres que la famille de Sengunthar Mutaliyār. Si les donateurs qui financent chaque année les processions du grand dieu de Mailam (comme lors de *Paṅkuṇi Uttiram* ou de *Māci Magam*⁵¹¹) sont parfois des personnes extérieures au village, ces processions sont en revanche toujours menées par les mêmes groupes sociaux de Mailam, dont les différents statuts socio-rituels sont exprimés par leurs tâches respectives. En premier lieu, le prêtre qui mène les cortèges processionnels de Murugaṅ et qui est le seul intercesseur auprès du grand dieu, est toujours un Brahmane du village officiant régulièrement dans le temple, en vertu de la coutume voulant que Murugaṅ, dieu masculin de la “Grande” tradition, ait toujours des officiants appartenant à la plus haute caste (*varṇa*). Le rite de la procession est organisé quant à lui par la caste des Vīraśaiva Lingāyat, dépositaire du grand temple et gestionnaire des donations, se définissant comme une sous-caste brahmane. Ensuite, le palanquin sur lequel est installée la statue de Murugaṅ est systématiquement porté par un groupe mono-caste composé d’une vingtaine de Vaṅṅiyar⁵¹², la caste dominante du village. Enfin les castes de service, que sont les deux

⁵¹⁰ Bâtiment de rassemblement religieux et communautaire où les fidèles, souvent d’une même caste, se reposent de leur pèlerinage, effectuent leurs rituels et préparent de la nourriture pour la collectivité et des offrandes pour la divinité du temple faisant l’objet du pèlerinage.

⁵¹¹ Cf. chapitre suivant.

⁵¹² Lors des grandes fêtes, comme *Māci Magam*, sept Vaṅṅiyar portent aussi les *huṅḍi*, sortes de tirelires en métal

blanchisseurs (Vaṅṅār) et les quatre barbiers (Nāvitar) participant au cortège, ont respectivement pour fonctions traditionnelles de porter les lampes rituelles et de jouer la musique religieuse annonçant l'arrivée de la procession. Cette dernière catégorie est à la fois la plus basse, sur le plan socio-rituel, et la plus éloignée, sur le plan spatial, de la divinité. Durant les processions, l'ensemble de ces acteurs rituels est payé par les Vīraśaiva Lingāyat, qui gèrent le temple et les fonds destinés à l'organisation des processions.

Les circulations religieuses de Murugaṅ dans l'espace villageois mettent donc en scène les liens rituels existant entre cette divinité et la caste particulière de Sengunthar Mutaliyār, ainsi que les principaux types de castes qui définissent ensemble la formation sociale de Mailam. On remarque toutefois que les "Intouchables" sont absents de cette mise en scène des statuts locaux, alors qu'ils représentent pourtant plus du quart de la population du village. Ce sont donc davantage les grands types de castes de l'ūr, que ceux de toutes les castes du village, qui sont réunis dans les cortèges de Murugaṅ. Cette absence s'explique par le fait que ni les Paṛaiyar, ni les Aruntaīyar, n'ont pas de fonction rituelle liée par la tradition au culte des dieux de la "Grande" tradition hindoue, ce qui renvoie symboliquement à leur statut d'"Intouchables". Ils ont pourtant des rôles rituels d'une importance capitale pour la localité, mais c'est au travers des processions liées au sacrifice que leurs rôles sont révélés et consacrés.

c. Les significations socio-spatiales des processions du sacrifice

Les divinités adharmiques (*aṭarma tēvatai*) siégeant à la frontière du village (et dont une présentation terminologique a été fournie dans la première section de ce chapitre) participent également à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam. Cette catégorie d'être non humains est intéressante car elle permet de définir avec plus de précision la topologie des forces divines présentes dans le village et les implications socio-spatiales des rites qui lui sont associés, cela afin de mieux préciser *in fine* le rôle et la place de Murugaṅ dans la spatialisation du panthéon local.

Les rituels associés aux divinités adharmiques de Mailam procèdent eux aussi par des processions et des rites de temples, mais sont surtout caractérisés par le « sacrifice sanglant » (Biardeau & Malamoud, 1996 : 138) d'un animal⁵¹³ (un chevreau), destiné à tempérer ces divinités maléfiques une fois par an. Ce rite sacrificiel constitue l'un des plus importants moments rituels du calendrier religieux du village. Il a lieu chaque année lors du dernier soir de la fête de Mailiyammaṅ, la déesse tutélaire et protectrice du village. Il a également été précisé plus haut que les démons⁵¹⁴ ont leur lieu de culte situé à la frontière nord-est du village et qu'ils demeurent ainsi à proximité immédiate du village. Chaque année, ces démons menacent de faire des incursions

destinées à recueillir les offrandes d'espèces données par les fidèles sur le chemin de la procession (cf. chapitre suivant).

⁵¹³ Les sacrifices d'animaux sont encore assez courants dans les villages indiens (Fuller, 2004), probablement en raison du fait qu'ils sont « essentiellement affaire villageoise » (Malamoud, 1976 : 8) depuis l'époque brahmanique.

⁵¹⁴ Par commodité et souci de simplicité, j'emploierai le terme "démons" pour désigner les divinités adharmiques. Le fait que les villageois utilisent le terme "*asura*" pour les évoquer légitime cette désignation.

dans l'espace villageois pour s'attaquer aux humains, essentiellement à travers des possessions entraînant démence ou stérilité (chose que peuvent également faire les *pēy*).

Afin de tempérer les velléités intrusives de ces démons, les villageois sollicitent d'abord la protection de Mailiyammaṅ, en l'honorant à travers sa fête annuelle : ils la célèbrent huit soirs durant, la marient dans son temple le soir du sacrifice, et sortent sa forme mobile dans le village lors de processions quotidiennes (carte 23) destinées à maintenir les êtres malveillants hors de la localité. Mais les villageois doivent aussi négocier eux-mêmes avec les démons, en procédant à d'autres rites, d'autres processions et au sacrifice sanglant. Ce sont les deux castes majoritaires du village, les Vaṅṅiyar qui patronnent le temple et les "Intouchables" paṛaiyar, qui assurent les principales fonctions rituelles de cette fête et du sacrifice.

Pour que les processions quotidiennes de la déesse aient lieu, le *pūcāri* vaṅṅiyar chargé de réaliser tous les rituels concernant les démons, dirige tous les soirs une procession préalable, dite du « son » (*icai*) (carte 23), en compagnie des deux Paṛaiyar mentionnés par le mythe de la déesse (cf. *supra*). Selon des organisateurs vaṅṅiyar de la fête, cette première procession est destinée :

« ... à nettoyer et protéger le parcours pour que les démons et les *pēy* ne viennent pas éveiller la colère de Mailiyammaṅ, ou menacer les familles [vaṅṅiyar] durant la remise de leurs offrandes à la déesse en procession »⁵¹⁵.

Bien qu'il mène ce petit cortège, ce n'est pas l'officiant vaṅṅiyar qui produit le son rituel. Cette tâche revient aux deux Paṛaiyar qui l'accompagnent, car c'est le son émis par les percussions de ces Paṛaiyar⁵¹⁶ qui éloigne les démons et les *pēy* pour que la procession de la déesse puisse avoir lieu dans un espace en partie sécurisé et « nettoyé ». Ce rôle rituel des Paṛaiyar consiste donc à éloigner les êtres adharmiques du village, comme ils le font plus généralement avec les matières polluantes lors des funérailles, et comme le sous-entend le terme « nettoyer » mentionné par les organisateurs vaṅṅiyar. La puissance rituelle de ces deux Paṛaiyar n'est certes pas aussi efficace que celle de la déesse pour mettre un terme aux intrusions des divinités adharmiques, mais ils sont néanmoins reconnus comme les gardiens (*kāvalaṅ*) de Mailiyammaṅ, qui la protègent, qui éloignent les *pēy* et qui l'aident dans sa lutte contre les démons de la frontière. À ce titre, et en échange d'une rétribution de la part des organisateurs vaṅṅiyar, les deux "Intouchables" gardiens doivent rester dans le sanctuaire du temple durant les huit jours de la fête. Ils portent alors une tenue rituelle blanche, un bracelet de protection et le cordon sacré (*pūṅṅūl*) des deux-fois-nés⁵¹⁷. Ils doivent par conséquent adopter un comportement de caste supérieure pendant les huit jours, en devant notamment rester chastes et ne pas manger de chair animale. Ils ne peuvent pas non plus retourner chez eux durant cette période, car leur hameau est considéré comme un espace polluant. De même, l'accès au saint des saints du temple leur reste défendu, malgré leur présence nécessaire

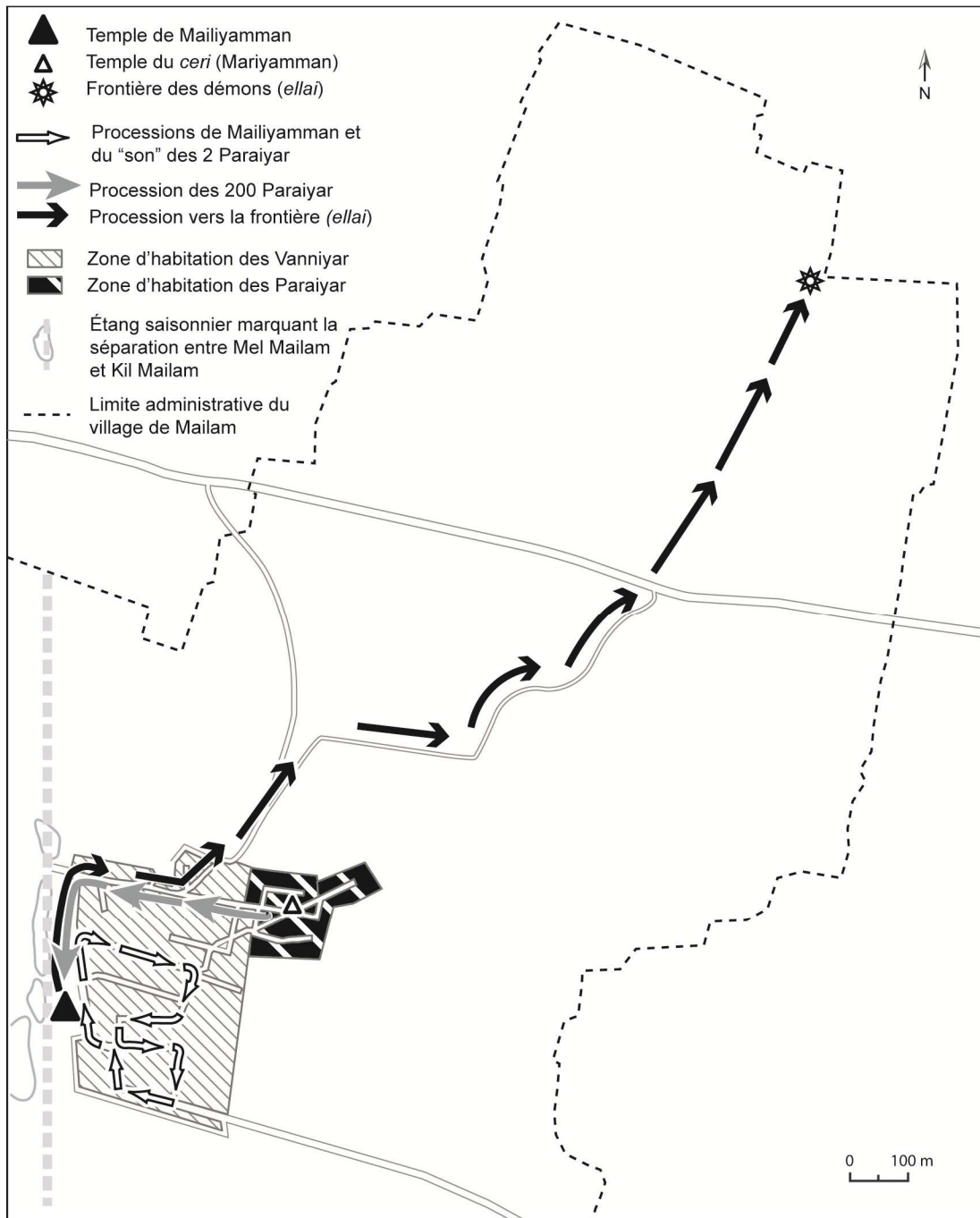
⁵¹⁵ Discussion informelle menée durant la fête de la déesse (mars 2006).

⁵¹⁶ Le lien entre les Paṛaiyar et le son est bien connu puisque leur nom de caste provient du tambour traditionnel [*paṛai*] dont ils jouent lors des cérémonies funéraires (cf. *supra*).

⁵¹⁷ Hautes castes.

dans le sanctuaire et leur statut provisoire de gardiens de la déesse.

Carte 23 – Les processions du sacrifice à Kīl Mailam



Avant de parachever la fête par le sacrifice, une autre procession nocturne mobilise un cortège de près de deux cents Paraiyar, venant apporter des flammes et des offrandes au temple de la déesse. Tous ces Paraiyar arrivent du hameau de Kīl Mailam (le plus ancien des deux), situé en direction de la frontière dangereuse des démons (carte 23). L'un des deux Paraiyar gardiens de la déesse, précise les raisons de ce rituel de la manière suivante :

« Le cortège apporte la flamme destinée à la cuisson rituelle du riz qui sera ensuite offert aux démons. Cette flamme est indispensable, car la *śakti* [puissance] du mélange [sacrificiel] vient de la *colony* [hameau] ». ⁵¹⁸

Cet autre rôle rituel des Paṛaiyar durant le sacrifice illustre une nouvelle fois combien leur caste est liée spécifiquement aux rites d'éloignement des êtres adharmiques. Mais en raison précisément de l'étroitesse de ce lien avec les matières adharmiques et la pollution rituelle, le grand cortège retourne ensuite au hameau "intouchable" sans qu'aucun des Paṛaiyar n'ait pénétré dans l'enceinte du temple. Ainsi, lors de la fête et du sacrifice annuel, la mise en scène publique de la tradition ⁵¹⁹ locale et des rôles rituels des Paṛaiyar renouvelle et consacre symboliquement leur exclusion polymorphe de l'*ūr* de Mailam.

Enfin, lors du dernier soir de la fête, à minuit, les Vaṅṅiyar et les deux Paṛaiyar se rendent à la pierre rituelle marquant la frontière du village, en empruntant d'abord les chemins puis en coupant à travers champs, pour offrir aux démons du riz cuit mélangé au sang du chevreau sacrifié au préalable devant le temple de la déesse par le *pūcāri vaṅṅiyar*.

Que déduire, alors, de ces pratiques d'un point de vue spatial ? Lorsqu'ils évoquaient la frontière rituelle durant la période des rites, les villageois abordaient généralement une opposition entre un *dedans* (le village) et un *dehors* associé au danger venant de la frontière, ce qui n'est pas sans rappeler l'opposition archétypale entre village et forêt explicitée par Charles Malamoud (1976) à propos du sacrifice religieux de l'Inde ancienne. L'analyse du vocabulaire vernaculaire mobilisé par les habitants de Mailam pour désigner les espaces lors des rites, permet de voir comment les pratiques d'aujourd'hui recyclent cette opposition classique.

Lorsque j'interrogeais les villageois sur les espaces en jeu le soir du sacrifice, ils se référaient à l'opposition entre le *nāṭu* (« pays », « localité », « royaume ») ⁵²⁰ de Mailam, qui évoque un espace domestiqué, et le *kāṭu* (« jungle », « terre sèche », ou encore « lieu de crémation ») ⁵²¹, qui désigne quant à lui un espace éloigné, hostile et/ou polluant. En somme, pour les villageois, le *kāṭu* menace chaque année d'empiéter sur le *nāṭu*, ce qui rend le sacrifice et la fête nécessaires. Les divinités et les localisations de leurs sanctuaires valident cette opposition fondamentale entre deux espèces d'espaces mis en opposition lors du sacrifice : la déesse dharmique a son temple au centre du *nāṭu*, alors que les démons, parfois nommés « *kāṭeri* » (cf. *supra*) en référence au *kāṭu*, ont leur lieu rituel situé sur la frontière (carte 23). Même le rôle rituel du temple de Murugaṅ, certes

⁵¹⁸ Entretien semi-directif avec ce Paṛaiyar "gardien", mené à proximité du sanctuaire du temple de Mailiyammaṅ durant la période de fête rituelle (29 mars 2006).

⁵¹⁹ Les observations faites par le missionnaire Bartolomeus Ziegenbalg en 1713 (mais publiées seulement en 1867 et citées par Benoist [1998]) sur les fêtes des déesses de villages tamouls, apportent un témoignage précieux pour mesurer la dimension traditionnelle de ces rituels et des rôles qui reviennent depuis des siècles aux "Intouchables" en pays tamoul. En effet, les rites sacrificiels et de protection par la Déesse qu'il décrivait il y a près de trois siècles correspondent, à quelques détails près, à ceux qui viennent d'être présentés. Voir notamment Trouillet (2009a).

⁵²⁰ *Tamil Lexicon*, 1982, University of Madras.

⁵²¹ *Ibid.*

assez secondaire, durant la fête et le sacrifice corrobore cette idée. Cela parce que c'est depuis son temple que la statue processionnelle de Mailiyammaṅ est apportée rituellement chaque année pour la fête, et parce que l'officiant qui réalise tous les rituels associés à cette statue est un prêtre brahmane officiant habituellement dans le grand temple collinaire. Aussi, en intervenant dans les rites liés au sacrifice, le temple de Murugaṅ apparaît comme un parfait contre-point spatial et religieux de la frontière des démons. En effet, au lieu d'être le siège de divinités en conflit avec la déesse tutélaire du village, d'être situé à l'extrême est de la localité et dans sa partie la plus basse (32 mètres) comme l'est le *pīṭam* des démons, le temple de Murugaṅ est au contraire le lieu saint du plus grand dieu du village où est gardée la forme mobile de Mailiyammaṅ⁵²² le reste de l'année, et localisé à l'extrême ouest de la localité qu'il domine du haut de la colline (112 mètres).

Cette géographie sacrée de la localité révélée par les processions, les altitudes et les représentations collectives associées au sacrifice se retrouvent aussi dans l'organisation socio-spatiale de l'habitat des castes. Les hautes castes se sont installées à proximité de la sainte colline de Murugaṅ, l'habitat de la caste dominante des Vaṅṅiyar, patrons du temple de la déesse du village, s'étend quant à lui sur tout le village jusqu'aux hameaux des "Intouchables", et ces derniers sont situés vers le nord-est, orient des divinités adharmiques. En effet, le plus ancien des deux *cēri*, situé dans la partie est du village (Kīl Mailam) d'où sont issus les deux Paṛaiyar gardiens et à partir duquel part la procession des deux cents Paṛaiyar avant le sacrifice, constitue une sorte d'*entre-deux* spatial entre *nāṭu* et *kāṭu*, car il se situe entre le temple de Mailiyammaṅ (haut lieu du *nāṭu* et du *dharma*) et la frontière des démons (haut lieu du *kāṭu*, des êtres adharmiques et du danger/chaos). C'est donc le rôle rituel des Paṛaiyar, chargés de débarrasser la localité des matières polluantes y compris les êtres adharmiques, qui permet de comprendre la logique voulant que les "Intouchables" vivent entre ces deux types d'espaces. Nous savons en effet grâce à Valentine Daniel (1984), qu'en pays tamoul l'espace et ses habitants sont pensés comme étant consubstantiels (ce qui se vérifie puisque les deux gardiens ne peuvent retourner dans leur hameau durant la fête). Le lien entre les "Intouchables" et l'espace polluant adharmique renvoie donc à leur condition et à leurs fonctions rituelles, selon un système sémiotique et cumulatif ternaire lié à l'intouchabilité : i) par leurs fonctions rituelles ; ii) par la localisation de leur lieu de vie ; iii) par leur « substance » (*ibid.*). Ainsi, la discrimination et l'exclusion, qui déterminent la localisation de ce hameau entre le village des castes (*ūr*) et la frontière, et qui sont liées à la fonction d'intermédiaire des Paṛaiyar entre les villageois et les éléments polluants, renvoient à la fois la symbolique de ce système ternaire et à l'opposition entre *nāṭu* et *kāṭu*. La situation de Koliyankunam, le second *cēri* qui est plus récent, suit d'ailleurs cette logique spatiale, car il est également établi au nord-est de l'*ūr*, mais cette fois-ci à Mēl Mailam, la moitié ouest du village.

Ainsi, selon une relation d'homologie structurale qui unit l'espace des dieux, l'espace des rites et l'espace social, les localisations de la borne-frontière des démons à la limite nord-est du village,

⁵²² D'après mes relevés GPS, le temple de Mailiyammaṅ est situé à 46 mètres au-dessus du niveau de la mer.

du temple de Murugaṅ sur sa colline de l'ouest et celui de Mailiyammaṅ au cœur de l'*ūr*, font toutes écho à la répartition spatiale des castes dans le village. Celle-ci est fondée sur le critère idéologique de la pureté relative des hommes, des dieux et des espaces, en fonction de toute une gamme d'oppositions en correspondance révélées par le sacrifice, où les espaces rituels sont à la fois classés et classant. Ces oppositions peuvent être binaires : *nāṭu* / *kāṭu*, dieux dharmiques / dieux adharmiques, village (*ūr*) / hameaux (*cēri*), dominance-centralité des Vaṅṅiyar / exclusion-marginalité des Paṅṅiyar, ordre (*dharma*) / désordre (*aṭarma*). Elles peuvent aussi être de nature ternaire : haut / milieu / bas ; Murugaṅ / Mailiyammaṅ / divinités adharmiques ; temple de Murugaṅ / temple de la déesse du village / *pīṭam* des démons ; prêtre brahmane / sacrificateur vaṅṅiyar / gardiens "intouchables" ; haute caste / caste dominante / caste "intouchable".

3. La figure de Murugaṅ dans le corps socio-spatial local

a. Les formes spatiales du culte de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse du village

Chaque catégorie de lieux sacrés, de circulations religieuses et de groupes sociaux qui leur sont associés dans le village de Mailam ont été identifiés et ne feront donc pas l'objet de nouvelles descriptions. L'ensemble signifiant qui a été mis en lumière permet de recomposer les grands traits de la géographie sacrée, rituelle et socio-religieuse locale de Mailam, et donc de préciser aussi les significations de la position relative du temple de Murugaṅ par rapport aux autres lieux et espaces sacrés de la localité. En effet, il désormais possible de définir avec précision les modalités de l'intégration et de la participation de la figure cultuelle de Murugaṅ dans la géographie socio-symbolique du village.

L'organisation de cette géographie locale repose sur des logiques de position des lieux de culte, des processions religieuses et des espaces représentés et vécus, qui sont eux-mêmes étroitement liés aux statuts et aux logiques de positionnement des groupes sociaux, de la géographie de leurs rites et de leurs temples, les uns par rapport aux autres. La figure 7 représente et résume l'ensemble de ces logiques, sous forme d'un modèle graphique.

b. Mailam est un temple et Murugaṅ son dieu suprême

Si l'on considère enfin la carte socio-religieuse du village avec un plus fort degré de généralisation, il apparaît que celle-ci reflète en partie l'organisation sociale et architecturale classique du temple hindou (figure 8). On constate en effet que la géographie socio-religieuse de Mailam est structurée et organisée autour d'éléments sociaux et religieux ancrés dans l'espace et dont les positions relatives sont signifiantes. Mais on voit aussi que cette structuration des espaces locaux, en fonction de leurs qualités socio-religieuses différenciées, s'inscrivent dans une conception de l'agencement du monde bien plus large et caractéristique de l'hindouisme.

Figure 7 – Le temple de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse de Mailam

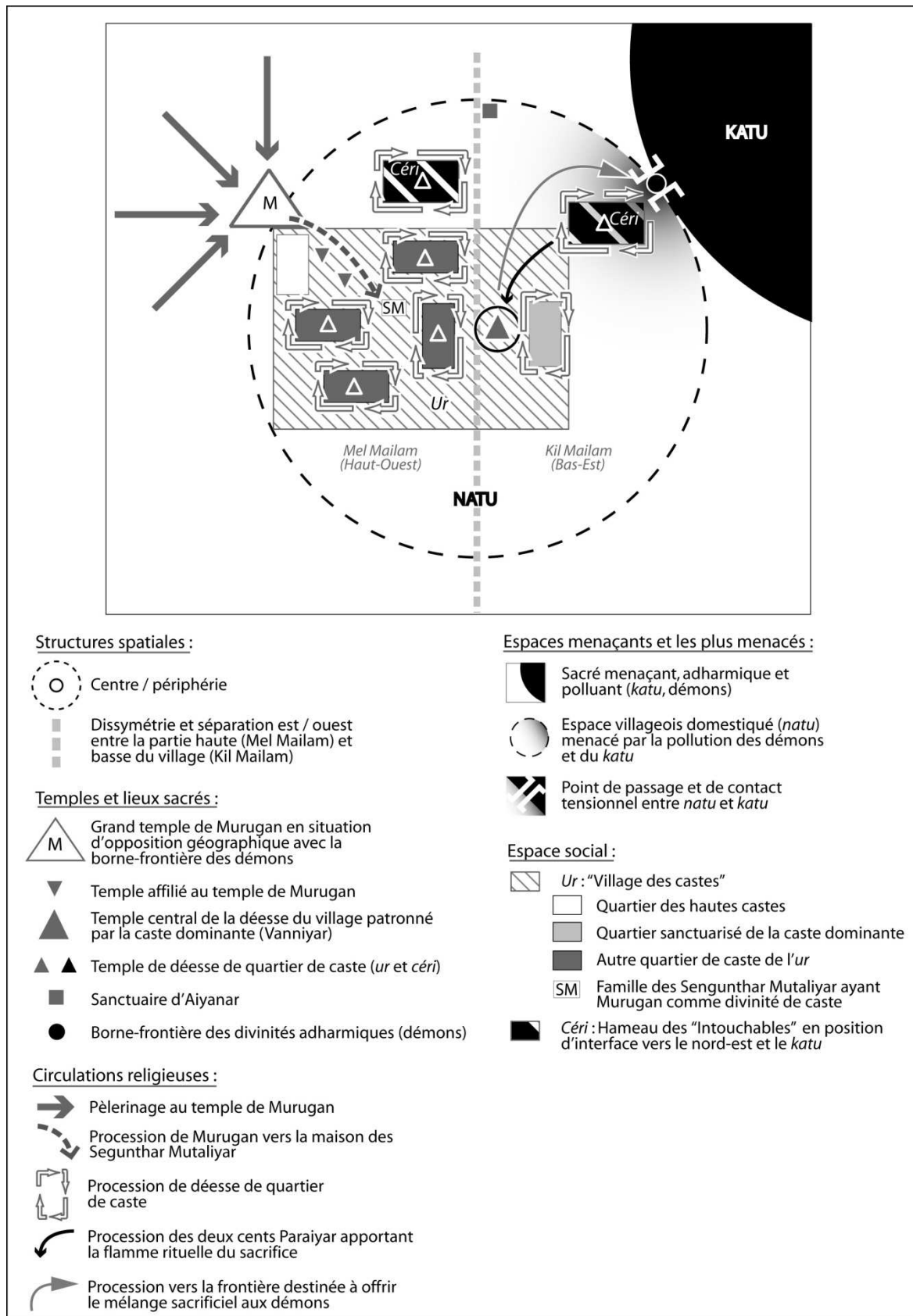
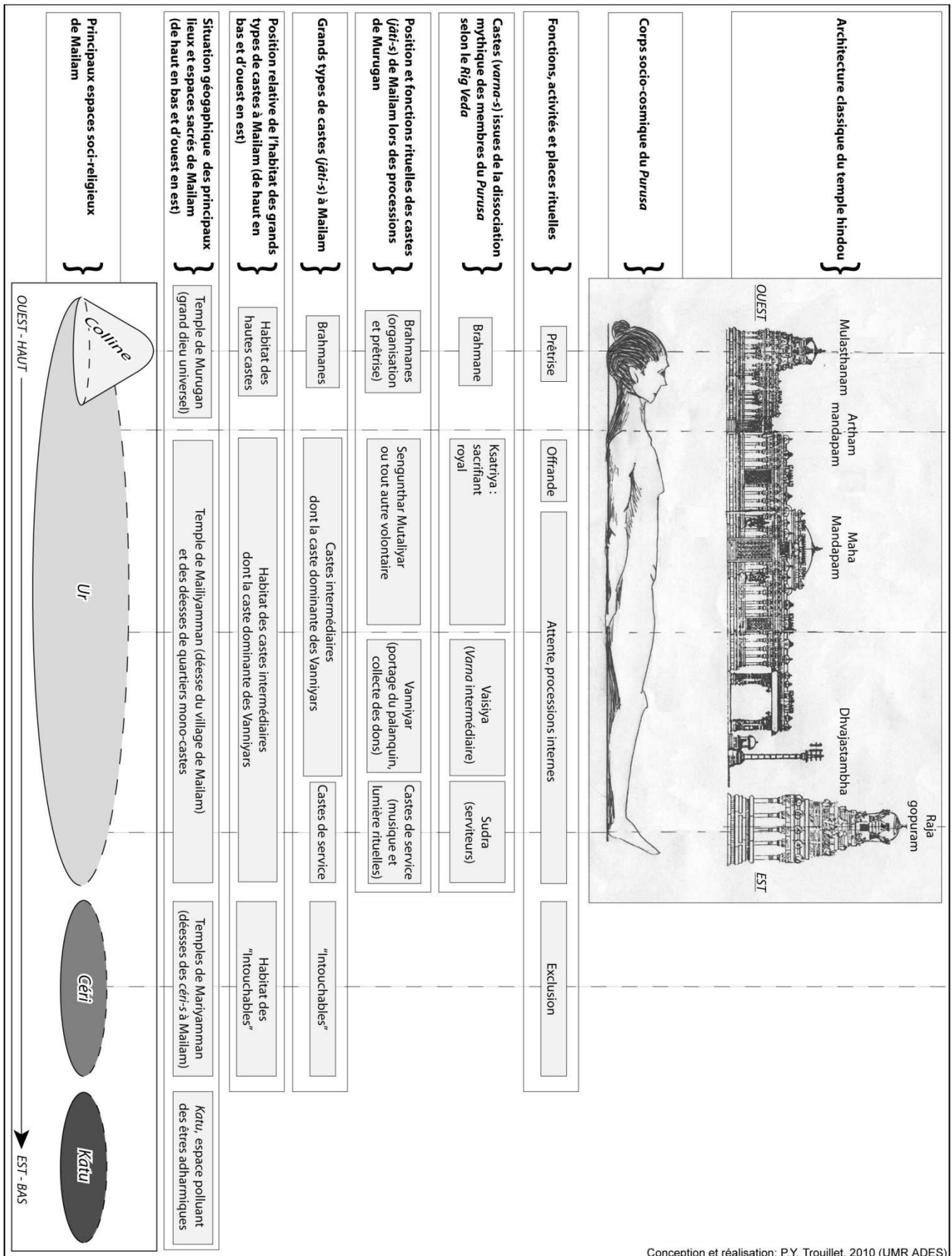


Figure 8 - Correspondance entre la géographie socio-religieuse de Mailam et l'espace du temple hindou



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Il a été démontré précédemment que l'espace socio-religieux du village peut être subdivisé en trois grandes composantes interactives : d'une part les hauteurs collinaires de l'ouest marquées par la présence du grand temple de Murugaṅ et par l'habitat des plus hautes castes, puis le "bas" situé à l'est et caractérisé par l'espace polluant des divinités adharmiques en direction duquel sont installés les hameaux des "Intouchables", et, enfin, une zone intermédiaire protégée par la déesse tutélaire du village où vivent toutes les castes intermédiaires, dont la caste dominante des Vaṅṅiyars. Or, ces grands types d'espaces reflètent les grands principes d'organisation du temple hindou, qui est lui-même conçu en accord avec les dogmes sociétaux de l'hindouisme. Cette idée renvoie au fait qu'en tant que lieu et espace symbolique doté d'une qualité « métasociale ou réflexive » (Appadurai, 1981 : 18), dont il n'existe pas d'équivalent dans la société hindoue, l'espace du temple est celui « des distinctions sociologiques » (Reiniche, 1985 : 81) par excellence.

J'ai souligné dans le chapitre 4 que le fondement architectural et l'organisation spatiale du temple hindou reposent classiquement sur la célébration du corps social hindou incarné par la figure socio-religieuse du *Puruṣa*. Cet Être cosmique hindou est présenté dans le *Rig Veda* comme étant à l'origine de la société hindoue, car les castes (*varṇa*) seraient nées de la dissociation de ses membres⁵²³.

Comme l'espace du temple est conçu pour les activités rituelles (*pūjā*), celles-ci sont conformes depuis des siècles au *dharma* et aux prescriptions sociologiques qu'il ordonne. Ainsi, lors des *pūjā* réalisées dans le temple hindou, les distinctions socio-spatiales exprimées au travers des pratiques rituelles effectuées dans les différentes enceintes de l'édifice par les groupes sociaux, reflètent le modèle sociologique issu de la division du corps du *Puruṣa* (figure 8). Prenons pour exemple le fait que le droit de pénétrer dans le saint des saints (*mulasthanam*) des grands temples (i.e. la "tête" du *Puruṣa*, où siège la divinité) est un privilège social et spatial des seuls Brahmanes, premier *varṇa*. À l'opposé, les "Intouchables" (ou "hors caste", car "hors *varṇa*"⁵²⁴) n'avaient pas accès au sanctuaire des temples jusqu'au milieu du XX^e siècle. Entre ces deux catégories extrêmes de la hiérarchie socio-rituelle, la majorité des fidèles pouvait pénétrer dans le sanctuaire et dans le temple, mais jamais dans le saint des saints.

Au sein de cette catégorie intermédiaire, les rois pouvaient se positionner au plus près des prêtres lors des grandes cérémonies, afin de leur remettre les toutes premières offrandes destinées à la divinité, mais aussi pour recevoir les plus grands honneurs (*marīyātai*) en vertu de leur statut de premiers "sacrifiants" (*yajamāna*). Ce lieu de rencontre entre les deux premiers *varṇa* se situait entre le saint des saints et l'*artham maṅḍapam*, qui sont encore aujourd'hui les enceintes les plus sacrées du temple en raison de leur proximité spatiale avec la divinité. Classiquement, ce lien

⁵²³ « Sa bouche fut le Brahmane.
De ses bras on fit le prince.
Ses jambes ce sont les clans.
Le serviteur naquit de ses pieds ».
(*Rig Veda*, X, 90,10-14).

⁵²⁴ "Avarṇa" en sanskrit.

rituel entre la divinité, le *varṇa* des prêtres et celui des rois, correspond à une consécration d'une part du statut des intercesseurs auprès des dieux, et d'autre part de celui des possesseurs des terres de la localité, dont une partie avait généralement été donnée à la divinité pour que son temple soit bâti. Les autres fidèles qui assistaient à la cérémonie, attendaient leur tour déterminé par leur statut social, pour donner leurs offrandes et recevoir les "faveurs"⁵²⁵ (*prasāda*) de la divinité du temple, rendues aux donateurs par l'intermédiaire du prêtre. Ainsi les honneurs des personnes ou des groupes étaient-ils hiérarchisés et attestés en fonction la proximité spatiale et rituelle avec la divinité du temple, et selon l'ordre différencié dans lequel les "faveurs" de la divinité du temple étaient rendues aux fidèles. En somme, plus on était près de la divinité du temple et de la "tête" du *Puruṣa*, plus on était haut placé dans la hiérarchie socio-rituelle. Inversement, plus on était éloigné de la divinité et donc proches des "pieds" du *Puruṣa*, plus on se situait au bas de la hiérarchie sociale ; la situation la plus dégradante étant bien entendu l'extérieur du temple – donc plus bas que les pieds du *Puruṣa* –, attribuée aux "Intouchables" interdits dans les temples. Ainsi, plus que seulement mettre en scène le pouvoir symbolique et politico-économique des deux premiers *varṇa*, c'est en fait toute la hiérarchie sociale des castes qui est traditionnellement célébrée dans le temple hindou. En d'autres termes, l'espace du temple consacre classiquement l'organisation hiérarchique du système des castes.

Pour Marie-Louise Reiniche en effet :

« Le culte du temple énonce le principe de base à partir duquel se construit le système des castes, c'est-à-dire la position structurale des deux premiers *varṇa*, celui de la prêtrise rempli par les Brahmanes et celui de la fonction royale quelque soit le niveau où elle s'exprime. Le temple réalise la mise en scène d'une structure socio-cosmique d'autant plus prégnante qu'elle s'inscrit sur le terrain, qu'elle s'ancre dans le système des relations socio-économiques (*ibid.* : 83). »

Ces considérations classiques mettent en lumière un autre fondement organisationnel possible de la géographie socio-religieuse du village de Mailam. On s'aperçoit en effet sur la figure 8 que les grands traits de la hiérarchie socio-spatiale consacrée classiquement par les rites et l'espace du temple hindou se retrouvent dans les logiques organisationnelles de la répartition des grands types de lieux de culte et de groupes sociaux du village. Autrement dit, il semble que l'on puisse lire l'espace socio-religieux du village comme on lirait celui d'un temple, ce qui est finalement assez logique étant donné que le temple hindou est lui-même conçu comme un haut lieu de mise en scène et de célébration de la hiérarchie sociale hindoue.

Conformément à son statut de divinité suprême du village, la composante la plus sacrée et située le plus à l'ouest du village est le dieu Murugaṅ, siégeant dans son temple collinaire. Le

⁵²⁵ Ces "faveurs" (*prasāda*) sont matérialisées lors des rites par un contre-don de cendres sacrées (*tirunīru*) ou de nourriture rendus par la divinité, et par l'intermédiaire de l'officiant, au fidèle ayant fait une offrande à la divinité. L'ordre dans lequel sont (re)distribuées ces faveurs est hautement évocateur des différences de statuts au sein de la communauté des fidèles.

groupe social le plus élevé dans cette hiérarchie spatiale “du pur et de l’impur” est celui des hautes castes, à commencer par les Brahmanes, en raison de la proximité immédiate de leur habitat avec temple de Murugaṅ et dans le respect de leur fonction rituelle traditionnelle. À l’opposé, les hameaux des “Intouchables” situés dans la partie la plus basse du village sont les plus éloignés du grand temple, ce qui reflète la tradition voulant que ce groupe social soit exclu des sanctuaires des grands temples. Enfin, à la jonction entre ces deux extrêmes, les castes intermédiaires et de service ont leur habitat et leurs lieux de culte entre ces deux pôles socio-religieux majeurs du village, faisant écho au statut des *varṇa* intermédiaires issus du démantèlement du corps du *Puruṣa*.

Quelques nuances et écarts au modèle sont cependant à noter, et permettent de voir plus en détail comment une situation contemporaine locale recycle l’organisation classique de la société et du temple hindous, fondée sur le *Puruṣa*.

Il faut tout d’abord préciser qu’il n’existe plus vraiment de rois en Inde, et que leur fonction rituelle s’est démultipliée à mesure que la société indienne a évolué et que l’accès à la richesse s’est démocratisé. Pour autant, les pratiques rituelles réalisées dans les temples participent encore au marquage des hiérarchies et d’autres distinctions de statuts ou de fonctions. Les notables continuent ainsi de profiter du prestige social offert par la position de “premier sacrifiant” dans les temples, pour se démarquer publiquement du commun des fidèles en utilisant au mieux la ressource symbolique de distinction offerte par les rites mis en scène dans l’espace des temples hindous. À Mailam comme ailleurs, les dirigeants politiques se rendent régulièrement dans les temples, surtout lorsque le temps des élections approche, comme j’ai pu le constater en mars 2006⁵²⁶.

Pour le cas précis de Mailam, il n’est pas certain que ce soient des membres de la caste des Vaṅṅiyar, régnant aujourd’hui sur la localité de multiples manières, qui aient offert les terres du temple de Murugaṅ au XVIII^e siècle, d’autant que le *sthala purāṇa* n’en fait pas mention. Toutefois, le statut de caste dominante des Vaṅṅiyar et leur possession d’une grande partie des terres agricoles du village, leur confèrent symboliquement celui de seigneurs des terres de la localité. J’ai également précisé que chaque fois qu’une procession de la forme mobile de Murugaṅ a lieu au cours de l’année, ce sont toujours des Vaṅṅiyar qui sont les porteurs de la divinité (cf. *supra*, figure 8). Aussi jouissent-ils, après les Brahmanes, de la position rituelle la plus proche de la divinité suprême du village, ce qui les démarque des autres castes du village par la mise en scène du culte local de Murugaṅ. Du reste, un informateur récurrent, appartenant à la caste des blanchisseurs (Vaṅṅār) et participant régulièrement aux processions de Murugaṅ en tant que porteur de flamme rituelle, me précisa un jour⁵²⁷ que les Vaṅṅiyar n’accepteraient jamais qu’un

⁵²⁶ Et lorsqu’ils ne peuvent s’y rendre, ce sont les affiches politiques qui les remplacent à l’entrée des sanctuaires.

⁵²⁷ Discussion informelle tenue le 18 mars 2006 sur le bord de la route reliant Mailam à Pondichéry, lors du retour de cortège multi-caste ramenant la statue processionnelle de Murugaṅ à Mailam après la fête annuelle de *Māci Magam* tenue à Pondichéry (cf. chapitre suivant). Cette discussion a eu lieu durant la sieste faite par tous les participants sur le trajet du retour. Ces derniers étaient néanmoins regroupés par caste lors de la sieste, comme ils l’étaient lors du repas qui la précédait. Notons que les Brahmanes n’étaient pas présents, car ils effectuaient le trajet en voiture ou bus.

membre d'une caste de service telle que les Vaṅṅār ou les Nāvitar porte la divinité avec eux, bien que les Vaṅṅiyar ne soient pas ni organisateurs, ni donateurs pour ces processions. Ce rôle revient, comme nous l'avons vu, à la dernière famille de Sengunthar Mutaliyār résidant encore au village, ce qui témoigne de son statut privilégié. Néanmoins, le déroulement de la procession de Murugaṅ dans le village organisée par cette famille en janvier 2007 indique de nouvelles relations locales entre ces deux castes. En effet, lors de la procession, les Vaṅṅiyar porteurs du palanquin et bien plus nombreux que le seul organisateur de la fête, ont malmené ce dernier, car ils jugeaient que leur rétribution n'était pas suffisante. En impressionnant le Sengunthar Mutaliyār par leur nombre et leurs réprimandes, les Vaṅṅiyar obtinrent facilement gain de cause. Cette relation inter-caste révélée au cours de la procession de Murugaṅ dans le village confirme que les puissants de Mailam sont bien les Vaṅṅiyar, même lors de rituels qui auraient pu les définir comme caste de service. Mieux encore, au cours de la procession de Murugaṅ hors du village en mars 2006 (lors de *Māci Magam*), un Vaṅṅiyar a purement et simplement remplacé le Brahmane lors de la remise du *prasāda* aux fidèles, car l'officiant était alors absent. Ce fait rarissime est un autre exemple de la volonté et de la capacité des Vaṅṅiyar à se rapprocher du dieu suprême du village. Il faut enfin rappeler que les *varṇa* intermédiaires des Kṣatriya et des Vaiśiya sont très peu représentées au pays tamoul, et qu'il est donc loin d'être surprenant de voir des castes (*jāti*) d'agriculteurs, telles que la caste dominante des Vaṅṅiyar, se situer entre les Brahmanes et les castes de service dans la hiérarchie socio-rituelle du village.

En conséquence, plus qu'une simple reproduction de la géographie socio-religieuse classique du temple hindou à l'échelle du village, la mise en correspondance de ces deux types d'espaces sociaux et religieux permet de comprendre comment l'espace social du village s'organise et comment la caste dominante des Vaṅṅiyar parvient à recycler le schéma social classique pour renforcer symboliquement sa dominance locale. Ces correspondances entre temple et localité, témoignent une nouvelle fois des multiples correspondances symboliques entre microcosme et macrocosme abordées dans le chapitre 4.



L'analyse à l'échelon du village permet de mieux comprendre la place qui revient à la figure de Murugaṅ dans le panthéon religieux de l'hindouisme tamoul, ainsi que les significations sociales et les formes spatiales qui lui sont associées. Comme pour les déesses de Mailam, son culte s'inscrit dans l'espace villageois autour de la complémentarité rituelle et géographique entre les lieux, que sont les temples, et les circulations, que constituent les processions. L'analyse de tous les espaces, lieux, liens et circulations des différentes divinités du village démontre que les significations paysagères, structurales et socio-spatiales du culte de Murugaṅ dans la localité ne s'expriment avec toute profondeur que lorsque l'on s'intéresse à l'ensemble des relations existant

entre tous les éléments sociaux, religieux et géographiques qui définissent ensemble le village. En effet, la situation de Murugaṅ dans le grand temple collinaire du village de Mailam, ses relations avec les castes du village et sa définition structurale, ne peuvent se saisir sans étudier toutes les composantes sociales et religieuses inscrites dans l'espace de la localité.

Il ressort de cette analyse que malgré son inscription pluriséculaire dans l'hindouisme "populaire" et dévotionnel (*Bhakti*) tamoul⁵²⁸, Murugaṅ reste une divinité majeure de l'hindouisme de la "Grande" tradition, ce qui a notamment permis à sa figure cultuelle de se substituer localement à celle du grand dieu Śiva. Cette situation dans le panthéon participe à la définition de toute une géographie sociale, religieuse et paysagère (voire altitudinale) de la localité, et donc à la définition religieuse de son territoire. Cette géographie se fonde sur les relations et les différences établies entre le grand dieu qu'est Murugaṅ, les déesses du village et des quartiers de caste, ainsi que les divinités adharmaïques de la frontière orientale de la localité. Les liens entre la figure cultuelle de Murugaṅ et la Grande tradition hindoue sont aussi intimement liés aux relations symboliques que les castes du village entretiennent avec les temples et les espaces sacrés de la localité. Chaque type de caste, chaque type de temple et chaque type d'espace sacré ou paysager du village, sont associés dans un même ensemble ordonné et classant, autour de correspondances et d'oppositions rituelles, symboliques et géographiques. La structure de cet ensemble social et religieux entretient et repose sur l'ordre des choses, du monde et de la société, qu'est le *dharma*. Le tout procède par l'espace en définissant des territoires de dimensions multiples, ce qui illustre une fois encore combien l'hindouisme est une religion géographique.



⁵²⁸ Cf. chapitres 3 et 5.

– Chapitre 7 –

Le culte de Murugaṅ entre villes et campagnes tamoules

L'objectif de ce chapitre est double. Il propose en premier lieu de compléter les observations faites au sujet des circulations religieuses liées au culte de Murugaṅ en pays tamoul, mais aussi de voir comment ce culte s'inscrit dans les espaces urbains. La question du pèlerinage vers les six grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, les *Āṟu Paṭai Vīṭu*, a été étudiée dans le chapitre 4, et celle portant sur les processions et les temples dans la localité villageoise vient d'être traitée dans le chapitre 6. Il reste par conséquent à préciser d'une part le cas des pèlerinages concernant d'autres temples que les Six Demeures et celui des processions dépassant le cadre de l'espace villageois, et d'autre part à voir comment le pèlerinage et les temples de Murugaṅ s'inscrivent dans la géographie des villes.

La première section du chapitre porte à nouveau sur le cas de Murugaṅ de Mailam mais l'accent est mis cette fois-ci sur le rôle que joue ce temple local dans l'insertion du village au sein d'un espace socio-rituel plus large, organisé autour de réseaux sociaux et géo-rituels. Ceux-ci sont de dimension infrarégionale centrés principalement sur la ville de Pondichéry et procèdent une fois encore par l'interaction dynamique entre temple, procession et pèlerinage. La question de l'inscription du culte de Murugaṅ dans la ville est en partie traitée dans cette première section avec le cas de l'ancien comptoir français, mais elle concerne surtout la seconde section du chapitre. Celle-ci traite des configurations spatiales des lieux d'hébergement des pèlerins de Murugaṅ à Palani, ville sainte de Murugaṅ par excellence, et les relations entre les temples de Murugaṅ et l'histoire urbaine de la métropole de Chennai (Madras).

Les résultats présentés dans ce chapitre sont issus de plusieurs études de terrain menées entre le village de Mailam et les villes de Pondichéry, Palani et Chennai, entre janvier 2006 et juin 2007. Les données mobilisées pour la première section résultent d'une observation (participante) du "voyage" de Murugaṅ de Mailam et de ses gens entre le village et Pondichéry, avec une attention particulière portée sur les processions de Murugaṅ dans cette zone. Elle repose aussi sur des données économiques portant sur le foncier dans la ville de Pondichéry et sur une enquête par questionnaires soumis aux visiteurs du temple de Mailam. Les données concernant la seconde section s'appuient sur des observations de terrain, des photographies, des discussions et des entretiens semi-directifs menés auprès de différents types d'acteurs liés à la question des interactions entre le culte de Murugaṅ et l'espace urbain. L'ensemble est comme toujours éclairé par des éléments bibliographiques.

I- Des circulations religieuses sens dessus dessous : le temple de Murugaṅ de Mailam comme interface géographique

Après avoir vu dans le chapitre précédent que le temple de Murugaṅ de Mailam joue un rôle majeur dans l'organisation socio-rituelle de l'espace de la localité, nous verrons ici comment ce temple participe également l'intégration sociale, rituelle et économique du village de Mailam au sein d'un espace infrarégional. Cet autre rôle du temple de Murugaṅ de Mailam est double, tant par ses formes rituelles que par sa géographie. Il relève d'une part de la participation active de Murugaṅ de Mailam à un grand rassemblement religieux tenu annuellement à Pondichéry, et d'autre part de son attraction sur des foules de pèlerins au sein du village de Mailam. C'est par ces déplacements infrarégionaux centrifuges et centripètes, que le temple de Murugaṅ de Mailam peut être considéré comme une interface géographique. En effet, il participe ainsi à l'ouverture de la figure culturelle de Murugaṅ de Mailam, du village et de ses gens, sur un espace socio-rituel bien plus étendu que celui de la localité.

1. Māci Magam : la procession comme pèlerinage inversé

Outre les processions annuelles de Murugaṅ de Mailam dans "son" village, la divinité est déplacée tous les ans dans des espaces extérieurs à la localité. Ces processions externes qui la mènent jusqu'à Pondichéry, ont lieu lors de la grande fête de *Māci Magam*, deuxième événement religieux le plus important du calendrier annuel du temple de Mailam après *Paṅkuṇi Uttiram* (cf. *infra*). Le principe géo-rituel de *Māci Magam* est assez original par rapport à un pèlerinage classique, car ce sont les divinités et non les pèlerins qui se déplacent sur des dizaines de kilomètres pour qu'une rencontre religieuse ait lieu. C'est cette originalité qui m'amène à parler de "pèlerinage inversé" pour désigner cette forme atypique de circulation religieuse, rappelant certes les processions locales par son principe, mais dont l'ampleur géographique est bien plus vaste. Sur le plan socio-symbolique, ces processions de Murugaṅ *hors* de Mailam font écho à celles réalisées *dans* le village⁵²⁹. Elles dessinent des espaces hautement signifiants en termes de statut et de territorialité, et mobilisent des acteurs rituels dont la caste et/ou la fonction reflètent la structure sociale de Mailam. Leurs différences essentielles sont de se dérouler hors de la localité où siège la divinité, et de mobiliser des réseaux de lieux évoquant ceux du pèlerinage à pied⁵³⁰.

a. Présentation générale de Māci Magam

Māci Magam est une grande fête religieuse ayant lieu chaque année au mois de *māci*⁵³¹ dans différentes parties du pays tamoul. Elle est notamment célébrée en grandes pompes tous les douze ans à Kumbakonam (district de Thanjavur), au bord de la Kavéri. À cette occasion, des millions de dévots venus de différentes régions de l'Inde s'y rassemblent pour prendre un bain rituel dans

⁵²⁹ Cf. chapitre précédent.

⁵³⁰ Cf. dernière section du chapitre 4.

⁵³¹ Février-mars.

le bassin *Mahāmagham*. À ce titre, la fête de *Māci Magam* célébrée à Kumbakonam est souvent comparée à la *Kumbha Mela* de Prayag⁵³² en termes de sacralité et de significations, bien que la fête tamoule soit loin de rassembler plus de 60 millions de fidèles, comme c'est le cas pour sa grande sœur du nord de l'Inde. En termes calendaires, le jour de *Māci Magam* correspond à celui de *Holī*, la "Fête des couleurs" également célébrée dans le Nord. Mais dans les faits, *Māci Magam* s'apparente surtout à la fête hindoue de *Vināyagar Caturthi*⁵³³, qui a lieu chaque année à Mumbai (Bombay), et où ce sont des statues de Vināyagar, dieu très populaire au Maharashtra, qui sont apportées des localités de la région alentour vers les rivages de la mégapole, pour une grande ablution rituelle et festive dans les eaux de la mer d'Oman. Néanmoins, à l'inverse de *Vināyagar Caturthi*, ce ne sont pas des statues d'argile qui sont jetées à la mer, mais de véritables statues (*mūrti*) de temples baignées dans les eaux marines du golfe du Bengale.

L'originalité première de *Māci Magam* célébrée par de nombreux temples tamouls, réside donc dans le fait que les divinités sont portées en procession pour une ablution rituelle (*tīrtha-vāri*) au rivage côtier ou à la rivière la plus proche de leur temple de référence. Dans la région de Mailam, les principaux lieux de célébration de *Māci Magam* sont la ville de Pondichéry, le petit hameau de Thirukkanji situé à 12 kilomètres de cette dernière et sur les bords de la rivière Varaha, et celui de Veerapattinam, localisé sur la côte de Coromandel et à 6 kilomètres au sud de l'ancien comptoir (carte 24). À Pondichéry, *Māci Magam* est plus précisément célébrée sur la plage d'un petit village de pêcheurs adjacent à la ville, nommé Kurchikuppam, où pas moins de 38 divinités de temples provenant de différents endroits de la région de Pondichéry (dont Murugaṅ de Mailam) étaient déjà transportées pour la fête dans les années 1960⁵³⁴. En 2006, ce nombre est passé à 85⁵³⁵ (certains⁵³⁶ parlent même de 150 divinités pour la dernière édition de 2010), ce qui reflète la popularité croissante de cette fête au cours des cinquante dernières années.

Les organisateurs actuels de *Māci Magam* à Pondichéry sont les descendants directs des initiateurs de la fête au début du XX^e siècle. Ces fondateurs étaient trois riches commerçants associés de Pondichéry et appartenant à des castes différentes : le premier était un Cheṭṭiar, le second un Mutaliyār et le troisième un Naicker (Vaṇṇiyar). Selon les organisateurs actuels, le choix de Kurchikuppam comme lieu de rassemblement collectif pour les ablutions des divinités, aurait été influencé par un rite similaire pratiqué à l'origine par les pêcheurs de la petite localité. C'est ainsi qu'en 1904, les trois fondateurs ont décidé de se joindre aux pêcheurs de Kurchikuppam, mais dans le cadre d'un rituel de plus grande ampleur puisqu'ils voulaient faire venir Murugaṅ de Mailam, qui était déjà « le dieu préféré de la région »⁵³⁷. Les informations données par le *Census of India*, dans sa recension des temples de l'État de Madras publiée dans

⁵³² Nom hindou de la ville d'Allahabad en Uttar Pradesh.

⁵³³ Pour plus de détails sur cette fête, voir le chapitre 5 ainsi que Fuller (2001).

⁵³⁴ *Census of India* (1966) "Tiruchirapally and South Arcot". In *Temples of Madras State*, Part XI-D: 187-188.

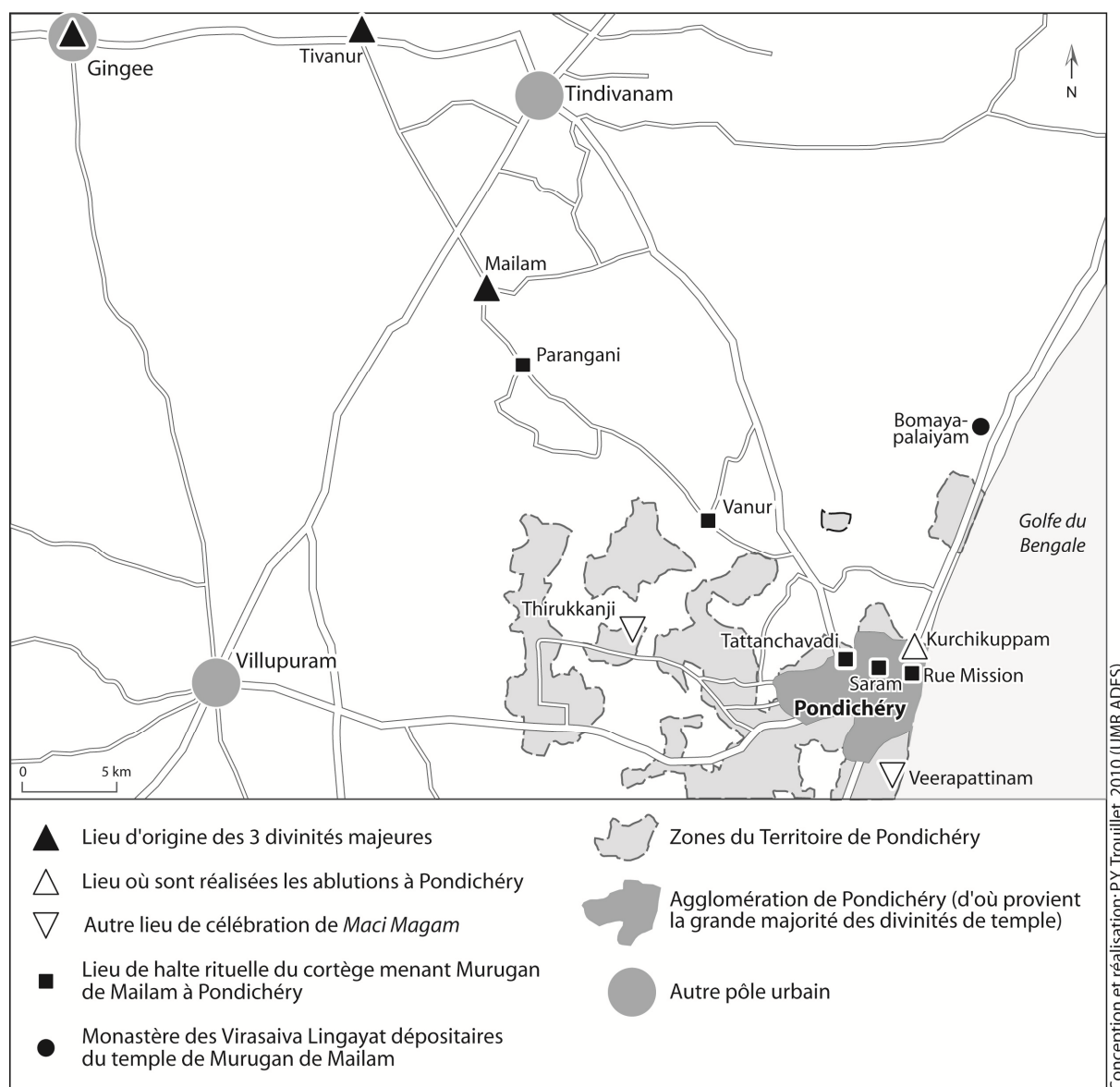
⁵³⁵ Après avoir moi-même compté les divinités apportées processions à Kurchikuppam en mars de 2006, ce chiffre m'a été confirmé par l'entreprise chargée de réaliser les échafaudages destinés à porter toutes les divinités.

⁵³⁶ <http://news.webindia123.com/news/Articles/India/20100228/1454541.html>.

⁵³⁷ Entretiens semi-directifs avec deux des trois organisateurs actuels de *Māci Magam*, au lieu de travail du premier, le 15 mars 2006, et au domicile du second, le 17 mars.

les années 1960 évoquent quant à elles le fait que la ville de Pondichéry était bien desservie par la route et le rail au début du siècle dernier, ce qui constituait un atout de taille pour la tenue une telle fête religieuse régionale à Pondichéry. Le *Census of India* reconnaît néanmoins l'importance du rôle des Pondichériens dans l'instauration de cette fête dans leur ville, comme dans le financement et l'organisation nécessaires au transport des divinités jusqu'à Kurchikuppam.

Carte 24 – Les hauts lieux de *Māci Magam* dans la région de Pondichéry



Source : Enquête personnelle (2006).

Aujourd'hui, l'organisation de la fête est encore gérée principalement par ces trois familles, qui reçoivent une subvention par le Gouvernement de Pondichéry. Ils recueillent aussi les donations de volontaires et une partie des recettes collectées dans les *hunḍi* des principaux cortèges. Ces familles apportent en outre leur propre contribution financière pour le bon déroulement du festival, considérant la réalisation de ces obligations sans en retirer quelconque bénéfice comme un devoir sacré. Face à l'augmentation spectaculaire du nombre de divinités participant à la

grande fête, des comités d'organisation supplémentaires ont également été constitués pour assurer la venue des nouvelles divinités.

Le jour de *Māci Magam*, les formes mobiles de toutes les divinités de temples sont amenées en procession à Pondichéry, où elles déambulent au son d'une musique religieuse et festive. Les processions atteignent le rivage dans la matinée. Une fois arrivée, les divinités sont descendues de leurs palanquins respectifs et baignées rituellement dans l'eau de mer. Les statues, ou statuètes selon les cas, sont ensuite disposées et alignées sur une rangée de grands échafaudages temporaires faits de bambous, le long du cordon du littoral. Elles font face à la mer et restent toute la journée sur la plage pour recevoir les offrandes apportées par un flux continu de fidèles. Toute la plage⁵³⁸ est alors couverte par une multitude de temples temporaires (cf. *infra*) et une foule de pieux visiteurs. Dans les années 1960, le *Census of India* estimait à plus de 20 000 personnes la foule venant voir les dieux sur la plage. En 2006, la presse locale évoquait aussi plusieurs dizaines de milliers de visiteurs⁵³⁹. Bon nombre d'entre eux prennent aussi des bains rituels, en lien avec la tradition selon laquelle les ablutions effectuées ce jour-là dans l'eau de mer, lacustre ou de rivière, lavent les gens de tous leurs péchés⁵⁴⁰. À la tombée de la nuit, les divinités repartent vers leurs lieux et temples d'origine respectifs. Les divinités rassemblées pour l'occasion sont ensuite portées en procession dans les rues de Kurchikuppam et de Pondichéry, qui sont nettoyées pour l'occasion, tout comme le seuil des maisons décorées de *kolam*⁵⁴¹. Comme pour les processions locales de Mailam, les cortèges menant les divinités s'arrêtent régulièrement devant les demeures situées sur leur trajet. Enfin, les divinités sont ramenées dans leurs temples dans la soirée, voire le surlendemain pour le cas de Murugaṅ de Mailam et deux autres divinités majeures de la région.

Parmi les nombreuses divinités mobilisées pour la fête, trois restent en effet plusieurs jours dans la ville avant de s'en retourner dans leurs localités. Il s'agit des divinités dont les temples de référence sont géographiquement les plus éloignés du lieu d'ablution, mais aussi les plus célèbres de la région. Ces divinités sont Murugaṅ (Śrī Subramaṇiyar) de Mailam, Viṣṇu (Śrī Singavaram Ranganathar) de Gingee et Vināyagar (Piḷḷaiyār) de Tivanur. Durant cette période de trois jours, Murugaṅ de Mailam est installé dans un *maṇḍapam* appartenant au monastère dépositaire du temple de Mailam situé dans la rue des Missions de Pondichéry, tandis que Śrī Ranganathar de Gingee et Piḷḷaiyār de Tivanur sont conservés hors du centre historique de la ville, dans deux temples du quartier de Vedhapureeswarar Varadaraja Perumal Nagar. Cette différence s'explique par l'ancienneté de la participation de ces divinités à *Māci Magam*. D'après les informations fournies par les organisateurs (confirmées par la publication du *Census of India*), Murugaṅ de Mailam participe à cette fête depuis son origine en 1904, alors que Śrī Ranganathar de Gingee n'a été associé à la fête qu'une trentaine d'années plus tard et Piḷḷaiyār de Tivanur seulement la décennie suivante. Le décalage temporel des participations de ces trois divinités à *Māci Magam*

⁵³⁸ La plage est très érodée aujourd'hui en raison des enrochements et de la forte dérive littorale.

⁵³⁹ *Dina Malar*, 15 mars 2006.

⁵⁴⁰ Néanmoins, l'aspect festif de certains bains leur donne parfois davantage l'image d'activités de loisir et de détente que seulement religieuses ou spirituelles.

⁵⁴¹ Diagramme rituel dessiné par les femmes sur le devant des habitations tamoules pour attirer les bienfaits des dieux.

permet donc de comprendre pourquoi Murugaṅ de Mailam est conservé dans un lieu bien plus central et plus valorisant que ceux de Śrī Ranganathar de Gingee et Piḷḷaiyār de Tivanur, d'autant que leurs processions respectives dans Pondichéry, le lendemain des ablutions, suivent un parcours rituel institué inscrit au cœur de la vieille ville, tout près du *maṇḍapam* où est conservé Murugaṅ de Mailam.

b. *Le voyage de Murugaṅ vers Pondichéry : un réseau socio-rituel spatialisé*

Le trajet que suit le cortège de Murugaṅ entre Mailam et Pondichéry est jalonné de lieux relais, où il s'arrête pour que les riverains reçoivent les "faveurs" (*prasāda*) du dieu, pour effectuer des rituels, ou simplement pour que les membres du cortège puissent se reposer dans des lieux mis à leur dispositions par leurs propriétaires. La géographie dessinée par ce parcours et ces étapes (carte 24) informe sur la localisation des principales zones d'habitation situées entre Mailam et Pondichéry, mais aussi sur les alliances tissées entre les gens du temple de Mailam et ceux de ces localités, ainsi que sur les propriétés foncières du temple hors de Mailam. Cette géographie introduit en outre la question de la ressource socio-symbolique que constitue la participation à ces rites processionnels.

Les différents cortèges amenant chacune des trois grandes divinités à Pondichéry lors de *Māci Magam* utilisent des itinéraires et des lieux de haltes particuliers lors de leurs trajets, bien qu'ils arrivent tous par le nord-ouest de la ville, qu'ils s'y croisent parfois et que le cortège de Tivanur passe par Mailam. Le trajet et les étapes du cortège menant Murugaṅ de Mailam sont davantage liés à des proximités sociales instituées entre différents acteurs socio-rituels de la région, qu'à la seule distance géographique. En effet, le lieu d'ablution le plus proche de Mailam où est célébrée *Māci Magam* n'est pas Pondichéry mais Thirukkanji, ce qui est également valable pour Gingee et Tivanur (carte 24). Ce sont donc les liens socio-rituels entre Murugaṅ de Mailam et les organisateurs de la fête à Pondichéry, et les bonnes relations qu'ils entretiennent depuis plus d'un siècle, qui contribuent au maintien du déplacement annuel de cette divinité vers et dans Pondichéry. Le fait que les initiateurs de ce rituel aient été de riches commerçants de Pondichéry témoigne aussi de l'importance économique de l'ancien comptoir français, car ceci signifie que cette centralité de Pondichéry est indirectement à l'origine de ces liens socio-rituels et géographiques. En d'autres termes, le déplacement de Murugaṅ de Mailam (mais aussi de Śrī Ranganathar de Gingee et de Piḷḷaiyār de Tivanur) vers Pondichéry, est un reflet géographique et rituel de la polarisation plus générale exercée historiquement par la ville de Pondichéry dans cette petite région.

Pour autant, les liens rituels entre le réseau d'acteurs associés à la participation de Murugaṅ à *Māci Magam* ont apparemment plus d'influence sur le parcours que suit le cortège que la hiérarchie urbaine de l'espace considéré. En effet, bien que les lieux où s'arrête le cortège de Murugaṅ correspondent aux principales localités situées entre Mailam et Pondichéry (Parangani, Vanur, Tattanchavadi et Saram), le fait qu'il ne s'arrête pas à Tiruchittrambalam, carrefour majeur

entre Vanur et Tattanchavadi, indique que l'absence de liens rituels entre le temple de Murugaṅ de Mailam et les habitants de cette localité n'a pas permis la mise en place d'une étape rituelle. À l'inverse, le temple de Murugaṅ de Mailam a des relations rituelles et financières (donations) instituées avec des personnes ou des groupes des autres localités, qui se sont mobilisées pour que le cortège s'y arrête et que les riverains puissent donner leurs offrandes à Murugaṅ de Mailam en déplacement⁵⁴². Et comme dans tout temple hindou, les honneurs (*mariyātai*) rendus aux fidèles par l'officiant lors de ces étapes rituelles de Murugaṅ, sont attribués en premier lieu aux principaux donateurs ayant organisé cet arrêt rituel et qui en retirent un bénéfice socio-symbolique aux yeux de la communauté locale.

La dernière information apparaissant dans la géographie des hauts lieux de *Māci Magam* concerne la localisation de propriétés foncières et immobilières appartenant aux dépositaires du temple de Murugaṅ de Mailam à l'extérieur du village. Comme vu dans le chapitre précédent, la première de ces propriétés est celle du monastère de Bomayapalaiyam, qui est le centre religieux des Vīraśaiva Lingāyat chargés de la gestion du temple de Mailam depuis le XVIII^e siècle. Le second lieu concerne le *maṇḍapam* de la rue des Missions à Pondichéry, où l'idole de Murugaṅ de Mailam est conservée durant *Māci Magam*, et qui appartient également au monastère. Ces possessions immobilières et leurs localisations fournissent ainsi un nouvel élément reflétant l'inscription de Murugaṅ de Mailam dans un réseau géo-rituel infrarégional.

Notons enfin que Mailam et son temple de Murugaṅ ne sont pas seulement connectés à ce réseau, car ils sont aussi intégrés dans un réseau international lié à la migration des officiants tamouls hors de l'Inde. J'ai en effet retrouvé à l'Ile Maurice en 2008, l'un des Brahmanes de Mailam ayant participé aux rites de *Māci Magam* en 2006. Il officiait dans un temple tamoul en tant que prêtre principal engagé sur contrat temporaire⁵⁴³.

c. La procession de Murugaṅ à Pondichéry : le sanctuaire et le statut

Un autre aspect majeur de ce "voyage" de Murugaṅ de Mailam se situe au niveau de sa grande procession (*utsava*) dans la ville de Pondichéry. Celle-ci implique des pratiques rituelles plus classiques, inscrites dans l'espace urbain depuis plus d'un siècle, et qui dévoilent des territorialités liées à la fois à l'histoire socio-communautaire de Pondichéry et à la géographie économique contemporaine de la ville.

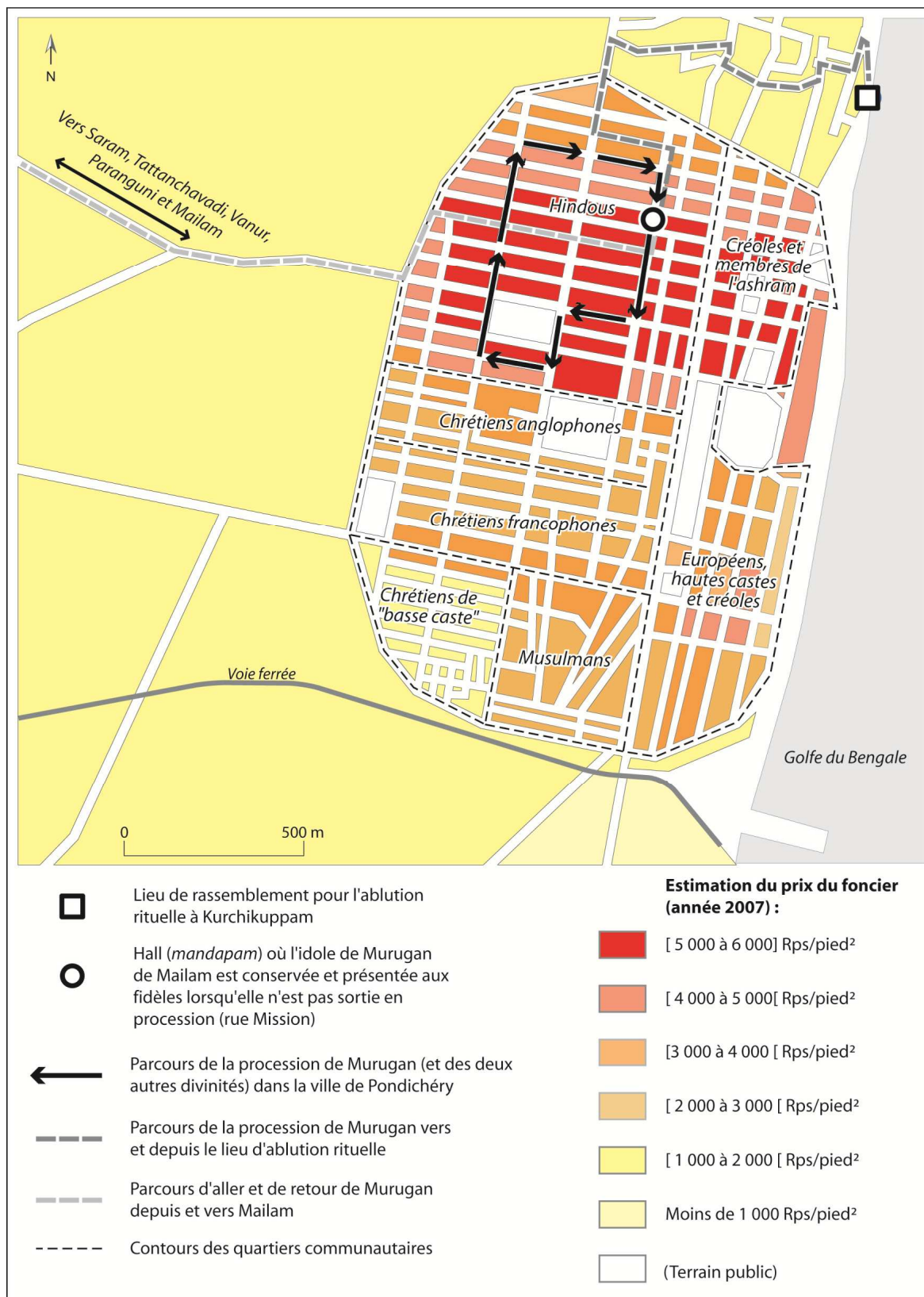
Tout comme les idoles de Śrī Ranganathar de Gingee et de Piḷḷaiyār de Tivanur, la statue rituelle de Murugaṅ est sortie le lendemain soir de l'ablution depuis le *maṇḍapam* de la rue des Missions pour une grande procession dans les rues de la ville. Il faut préciser qu'il n'existe aucun lien rituel entre ces trois divinités, et qu'elles ne font que se suivre à bonne distance lors de leurs déambulations dans Pondichéry. Cette grande procession est réalisée dans les « rues rituelles » (*maṭā viti*) de la ville, dans le respect des règles fixées par les fondateurs de la fête au début du

⁵⁴² Le cortège procède du reste à une procession dans les villages de Parangani et de Vanur.

⁵⁴³ Cf. chapitre 8.

siècle dernier (carte 25).

Carte 25 – Les processions de Murugaṅ de Mailam dans Pondichéry durant *Māci Magam*



⁵⁴⁴ Les données (officieuses) concernant le prix du foncier ont été obtenues auprès d'un ancien fonctionnaire.

Comme aimait à le souligner l'un des organisateurs actuels, cette procession s'opère dans le sens des aiguilles d'une montre conformément la *pradakṣiṇa*⁵⁴⁵, la circulation orthodoxe effectuée par les fidèles dans les temples hindous, ayant pour fonction symbolique de délimiter et de consacrer l'entité autour de laquelle est réalisée la circumambulation. Le respect de ce principe dans la réalisation de la grande procession des dieux dans la ville de Pondichéry n'est pas sans poser des problèmes au trafic habituel⁵⁴⁶. La rue Nehru, l'une des rues les plus empruntées (et les plus chères) de la ville, est ainsi remontée par les divinités dans le sens inverse de la circulation habituelle de cette rue à sens unique, afin de respecter justement le principe de la *pradakṣiṇa*. D'après l'organisateur qui s'est exprimé à ce sujet, ce trajet n'a jamais été changé et ne changera pas, contrairement à certaines processions qui modifient leur parcours contre des donations. Comme partout dans le monde hindou, cette procession conforme à la *pradakṣiṇa* a pour principe de consacrer et de renouveler chaque année la sacralité du territoire délimité par son parcours. Son originalité ne réside pas dans ce fait déjà identifié dans ce travail, mais dans le fait que lors de *Māci Magam*, ce sanctuaire local de la ville de Pondichéry est consacré par des divinités dont les temples de référence sont situés à plusieurs dizaines de kilomètres de celui-ci.

Si l'on s'intéresse de plus près à l'espace délimité par les rues rituelles empruntées par la procession, on s'aperçoit que celui-ci est excentré dans la partie nord-ouest de la ville-centre de Pondichéry ceinturée par des boulevards (carte 25). Cette zone correspond en fait au quartier historique des Indiens hindous de Pondichéry. Rappelons que durant leur occupation de Pondichéry (de 1693 à 1699), les Hollandais avaient souhaité établir les différentes communautés indiennes de l'époque (Brahmanes, tisserands, marchands, cultivateurs, artisans) dans la zone nord de la ville (Deloche, 2007). Ce plan fut en partie repris par les Français, et déjà au temps de Dupleix, la vieille ville des Français, appelée "ville blanche", s'étendait du nord-est au sud-est, le long du littoral, alors que la nouvelle ville ou "ville noire", concernait la partie ouest. Dans cette ville noire, les hindous étaient majoritairement installés au nord et les musulmans dans la partie sud. La situation d'aujourd'hui est présentée comme suit par Jean Deloche :

« Dans la ville française, au nord de *Raj Nivas*, on trouve surtout des membres de l'ashram de Sri Aurobindo et des bas-créoles (de sang indien et portugais). Au sud, habitent les Européens, les gens de haute caste et les haut-créoles (de sang français et indien).

Dans la ville indienne, au nord de la rue Ananda Ranga Pillai, le quartier hindou s'est développé autour de ses grands temples ; au sud de cette rue on trouve principalement des chrétiens : jusqu'au Petit canal, habitent les chrétiens anglophones ; de là à la rue Lal Bahadur Sastri, les chrétiens francophones ; à l'extrême sud, côté ouest, sont les chrétiens de basse caste et, à l'est, les Musulmans groupés autour de leurs mosquées. » (Deloche, 2007).

aujourd'hui retraité, du *Town and Country Planning Department* du Gouvernement de Pondichéry.

⁵⁴⁵ Pour plus de détails sur la *pradakṣiṇa*, voir le chapitre 4.

⁵⁴⁶ Les organisateurs demandent chaque année une permission à la mairie de la Pondichéry leur autorisant d'aménager les rues parcourues par les processions. La mairie leur accorde en outre une surveillance policière pour veiller au bon déroulement des processions et assurer la sécurité.

Cette géographie communautaire explique donc la localisation des processions hindoues dans la ville, car l'espace qu'elles délimitent et consacrent régulièrement correspond au territoire historique des hindous.

Cette procession a aussi une grande importance dans les rapports socio-symboliques internes à la communauté hindoue, notamment pour les notables et les grands commerçants. Elle parcourt une zone commerciale et résidentielle qui se caractérise par un prix du foncier particulièrement élevé (carte 25). Ce secteur correspond à une zone de concentration de richesse, où l'on trouve les plus grands magasins et les résidences de certaines grandes familles hindoues. Lorsque les cortèges de Murugaṅ de Mailam et des deux autres divinités majeures passent devant ces lieux, les familles et les commerçants se livrent, sous les yeux de la foule, à un genre de compétition en termes de qualité et de coût de leurs offrandes (*ārātanaṅai*)⁵⁴⁷ faites aux divinités. Cette compétition est manifeste dans la grande artère de la rue Nehru, où les offrandes sont installées sur les palanquins par l'officiant lorsqu'elles sont remarquables, mais qui sont aussi régulièrement remplacées par de plus grandioses. Cette surenchère est liée aux pratiques réalisées habituellement dans les temples et lors des processions hindoues évoquées dans le chapitre précédent, et au cours desquelles la qualité des offrandes faites aux divinités conditionne les honneurs rendus aux fidèles par l'intermédiaire de l'officiant. Si cette pratique dépend en partie de la volonté charitable de ces personnalités qui partagent leur richesse et leurs bénéfices avec les divinités et les temples, elle leur permet aussi, si ce n'est surtout, de réaffirmer publiquement leur pouvoir socio-symbolique local par le rituel.

d. L'espace social du temple et du village répliqué dans la ville

La composition du cortège rituel menant Murugaṅ de Mailam à Pondichéry (Kurchikuppam) et la mise en scène des rites, évoquent une duplication de l'espace social du grand temple de Mailam et du village hors de celui-ci. En d'autres termes, le principe géo-rituel de *Māci Magam* implique non seulement le transport de Murugaṅ de Mailam depuis son village jusqu'à Pondichéry, mais aussi le déplacement symbolique de la structure sociale du temple et du village. En effet, puisqu'il a été démontré, dans le chapitre précédent, que la structure sociale du temple de Mailam correspond symboliquement à celle de l'espace social du village, c'est non seulement la mobilité d'une divinité, mais aussi celle de la structure socio-rituelle du village de Mailam, qui se déplace annuellement jusqu'à Pondichéry lors de *Māci Magam*.

Il faut noter en premier lieu que toutes les divinités participant à *Māci Magam* sont menées par les officiants habituels de leur temple de référence. Pour le cas de Murugaṅ de Mailam, qui a fait l'objet d'une attention particulière, l'officiant régulier du temple ainsi que les autres membres du cortège transportant la divinité, sont pratiquement tous originaires de Mailam. Comme pour les

⁵⁴⁷ Les *ārātanaṅai* que les fidèles adressent aux divinités se présentent habituellement sous la forme d'offrandes végétales et/ou pécuniaires disposées sur un plateau rituel donné à l'officiant. Lors des grandes occasions, comme les processions de *Māci Magam*, les offrandes peuvent prendre d'autres allures, allant du gros collier (*mālā*) fait de fleurs et/ou de billets, au châle de soie coûteux.

processions locales de Murugaṅ dans ce village⁵⁴⁸, le palanquin de la divinité est soutenu par une vingtaine de Vaṅṅiyar appartenant à la caste dominante locale, les flammes rituelles sont portées par deux blanchisseurs (Vaṅṅār) de Mailam et la musique rituelle annonçant l'arrivée du cortège est jouée par deux barbiers (Nāvitar) également originaires du village. Ces derniers assistent néanmoins quatre autres musiciens, considérés comme plus experts et de plus haut rang, appartenant à la caste des Icai Veḷḷālar et habitant Pondichéry. L'organisation du déplacement, de la rétribution⁵⁴⁹ des membres du cortège et de la réalisation des rituels, est assurée par les Vīraśaiva Lingāyat, dépositaires institués du temple de Murugaṅ de Mailam et gestionnaires des donations. Les deux seules différences dans la composition du cortège de *Māci Magam* concernent d'une part la présence des musiciens icai veḷḷālar, et d'autre part celle de sept Vaṅṅiyar supplémentaires de Mailam, recrutés pour porter des *huṅḍi*⁵⁵⁰. Ces derniers sont en effet absents des processions villageoises, qui ne donnent pas lieu à des donations sur leur parcours.

La configuration socio-spatiale du cortège, lorsqu'il se déplace en procession comme quand il s'arrête toute une journée à Kurchikuppam, reflète fidèlement celle du temple de Murugaṅ à Mailam (figure 9). En effet, tout comme dans le temple, les différentes composantes sociales du cortège se répartissent graduellement dans l'espace selon leurs statuts différenciés et leurs fonctions socio-rituelles. L'officiant brahmane (Ātiśaiva), assisté parfois d'un ou plusieurs Vīraśaiva Lingāyat, est situé au plus près de la divinité. Les Vaṅṅiyar, en leur qualité de caste dominante, portent le palanquin et les *huṅḍi*, et cassent les noix de cocos offertes par les dévots qu'ils remettent ensuite à l'officiant. Les basses castes de services, blanchisseurs et barbiers, sont les plus éloignées de la divinité. L'espace social du temple de Murugaṅ de Mailam est donc dupliqué lors de ces rites, car la grande majorité des acteurs socio-rituels composant le cortège processionnel sont les mêmes que ceux participant habituellement à la vie socio-religieuse du temple. L'absence des "Intouchables" (Paṛaiyar et Aruntaṭiyar) de Mailam dans cette micro-géographie du cortège correspond également à celle du temple et à la géographie de l'espace social villageois, car elle fait écho à l'absence de fonction rituelle leur étant traditionnellement attribuée dans les rites de temple de la "Grande" tradition hindoue, qui est elle-même liée à leur condition d'"Intouchables" et à leur relation rituelle avec les éléments polluants⁵⁵¹. Et comme leur exclusion du village des castes (*ūr*) de Mailam est liée à leur intouchabilité et à leur fonction rituelle⁵⁵², leur absence du cortège processionnel de la divinité de Mailam – alors qu'ils représentent pourtant près de 30% de la population du village – peut être interprétée comme un reflet de l'exclusion de leur habitat effective à Mailam.

⁵⁴⁸ Cf. chapitre précédent.

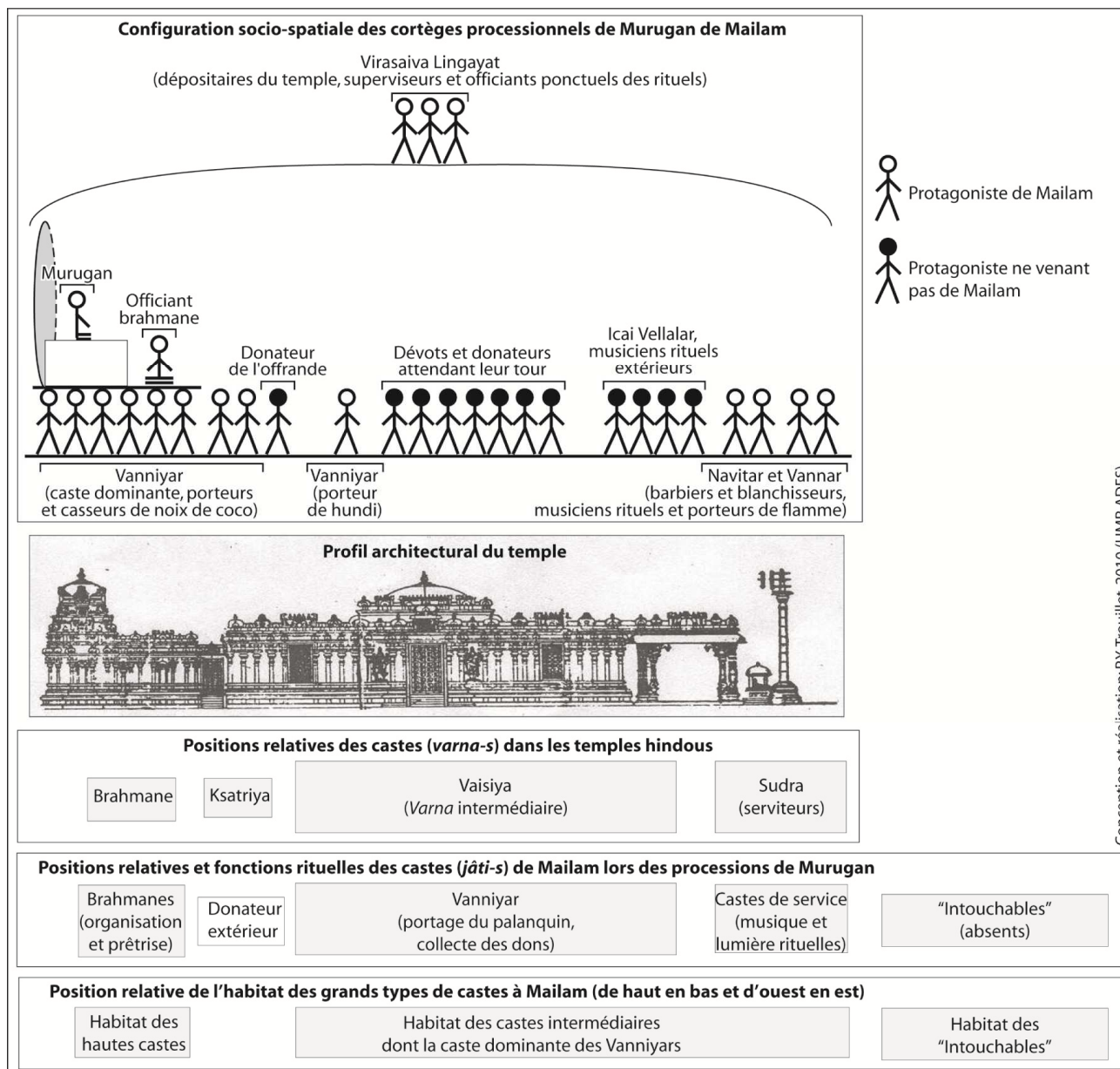
⁵⁴⁹ En 2006, pour les quatre jours de la fête de *Māci Magam*, les Vaṅṅiyar (porteurs) ont été payés 100 roupies par jour et par personne, et les blanchisseurs (Vaṅṅār) et barbiers (Nāvitar) ont reçu chacun 70 roupies par jour.

⁵⁵⁰ Sortes de tirelires en métal destinées à recueillir les offrandes d'espèces données par les fidèles durant la procession.

⁵⁵¹ Cf. chapitre précédent.

⁵⁵² Cf. chapitre précédent.

Figure 9 – La symbolique socio-spatiale du cortège processionnel de Murugan de Mailam



Source : Enquête personnelle (2006).

Cette reproduction des éléments sociaux du temple de Mailam s'exprime aussi à travers le champ économique. Si beaucoup de petits commerçants⁵⁵³, installés devant le *maṇḍapam* de la rue des Missions ou à côté des divinités disposées sur la plage de Kurchikuppam, venaient de Panruti et Cuddalore en 2006, bon nombre d'entre eux étaient aussi des commerçants de Mailam, où ils tenaient habituellement des échoppes offrant ce même type de produits aux pèlerins. C'est sur cette autre catégorie de personnes et cette autre forme de déplacement religieux entre villes et campagnes tamoules, que portent les pages qui suivent.

⁵⁵³ Vendeurs de produits religieux ou non.

2. Aller prier Murugan de Mailam : expériences et géographie socio-culturelle d'un pèlerinage infrarégional

Murugaṅ de Mailam est aussi impliqué dans des déplacements religieux infrarégionaux moins originaux que ceux liés à *Māci Magam*, dans la mesure où ils relèvent davantage du pèlerinage. Le grand temple de Mailam attire en effet des visiteurs extérieurs au village tout au long de l'année, surtout lors des fêtes calendaires du culte de Murugaṅ. Comme pour les autres temples de ce dieu, les visiteurs du temple de Mailam s'y rendent généralement pour les fêtes mensuelles propres à Murugaṅ, lors de *Kārttikai* (surtout aux mois d'*aṭi*, *kārttikai* et *tai*), et lors des grandes fêtes annuelles de *Tai Pūcam* et *Paṅkuṇi Uttiram*. Cette dernière, qui célèbre le mariage de Murugaṅ avec Vaḷḷi et Devayāṇai, est la fête la plus célèbre du temple de Mailam, car Murugaṅ y est présent sous sa forme d'époux (et non sous celle d'ascète comme à Palani par exemple), en accord avec le mythe du temple présenté dans le chapitre précédent. *Paṅkuṇi Uttiram* est donc le *brahmōtsava*⁵⁵⁴ du temple de Mailam, et ce fut lors de ces dix jours de fête, que les données suivantes ont été collectées par questionnaires en 2006.

Dans les années 1960, le *Census of India*⁵⁵⁵ avait estimé à 30 000 le nombre de dévots se déplaçant au temple de Mailam le dernier jour de *Paṅkuṇi Uttiram*, seule date de l'année où les grands chars rituels (*tēr*) de Murugaṅ et de Vināyagar font une circumambulation autour de la colline du dieu. Il n'a pas été possible d'établir précisément leur nombre en 2006, mais il est fort probable qu'il s'agissait encore de plusieurs dizaines de milliers de personnes, tant la colline était alors submergée par une foule de visiteurs.

a. Qui se déplace ?

Le profil des visiteurs du temple de Murugaṅ de Mailam n'est pas uniforme. Il correspond à la typologie des pèlerins de Murugaṅ présentée dans le chapitre 4 portant sur les six grands centres de pèlerinage du dieu au Tamil Nadu, dont celui de Mailam ne fait pas officiellement partie (malgré les discours de certains visiteurs de ce temple⁵⁵⁶). Le temple de Mailam attire aussi bien des pèlerins porteurs de *kāvaṭi* ou percés de lances (*vēl*) et pratiquant une austérité rituelle (*viratam*), que des pèlerins s'y rendant à pied (*pāṭayātrī*) ou à bord de véhicules⁵⁵⁷. Certains sont des pèlerins ou des "touristes religieux" en transit vers un autre site de pèlerinage, d'autres sont des habitués, et d'autres encore s'y rendent ponctuellement sans nécessairement considérer partir en pèlerinage. Les *sādhu*, ces éternels pèlerins ascètes vivant d'aumône, constituent la dernière catégorie de visiteurs. Il convient néanmoins d'apporter certaines précisions à cette typologie générale, en s'intéressant au cas spécifique de ceux s'étant rendu à ce temple pour *Paṅkuṇi Uttiram* en 2006.

Le premier de ces compléments d'information concerne l'âge et le genre de ces personnes, qui

⁵⁵⁴ Ou *piramōrcavam*. Principale fête annuelle d'un temple tamoul.

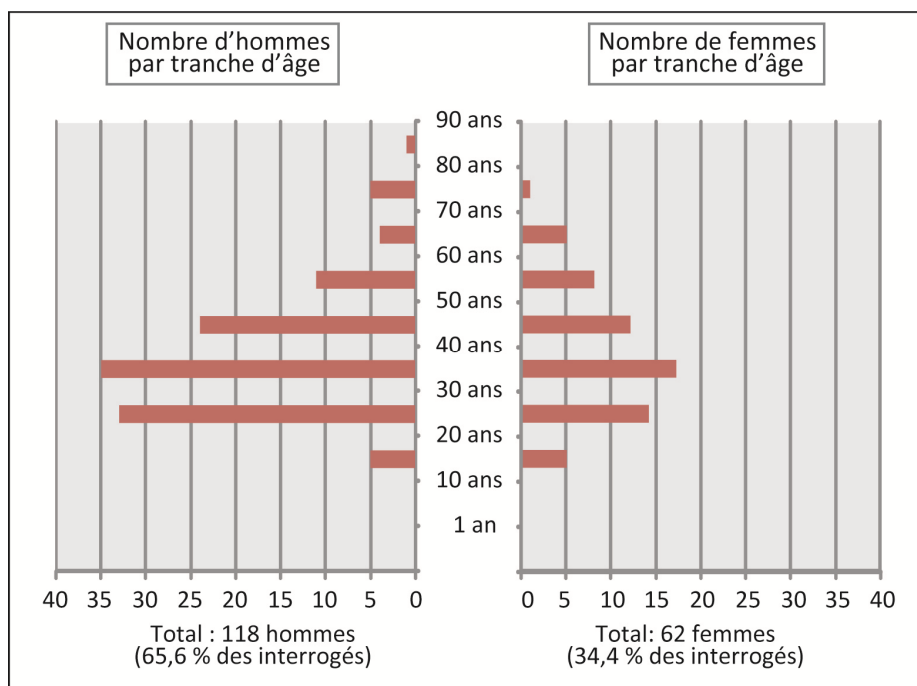
⁵⁵⁵ Source : *Census of India* (1966) "Tiruchirapally and South Arcot". In *Temples of Madras State*, Part XI-D : 278.

⁵⁵⁶ Cf. chapitre 4.

⁵⁵⁷ Le village de Mailam n'est pas desservi par le rail.

sont représentés par la pyramide des âges des interrogés (figure 10). On constate en premier lieu que les deux sexes peuvent venir prier au temple de Murugaṅ de Mailam (ce qui est valable pour tous les temples de ce dieu), contrairement à certains grands lieux de pèlerinage, comme Sabarimala (Kérala) par exemple, où les femmes en âge de procréer ne peuvent se rendre pour des questions de pollution rituelle liées à la menstruation (Delage, 2004). La surreprésentation des hommes par rapport aux femmes apparaissant sur cette figure, reflète seulement le fait que les premiers sont généralement les plus volontaires pour répondre au questionnaire, même lorsque des familles ou des couples sont interrogés, en raison de la bienséance coutumière indienne visant à limiter les relations entre les femmes et les jeunes hommes tels que moi, un chercheur occidental de surcroît. Dans les faits, du moins d’après mes nombreuses observations, il y a globalement autant de femmes que d’hommes qui participent au culte de temple de ce dieu. De la même manière, la surreprésentation de la classe d’âge 20-49 ans illustre davantage le fait que ces personnes sont les premières à répondre au questionnaire, que la faible participation des “jeunes” et des “anciens”, ou encore que le Tamil Nadu soit en déclin démographique⁵⁵⁸. Je montrerai du reste par la suite que les visiteurs du temple de Murugaṅ de Mailam, comme souvent dans les temples tamouls et notamment lors des fêtes religieuses, s’y rendent généralement en famille. Il faut donc surtout retenir de ce document que des personnes de tous les âges et des deux sexes viennent au temple de Murugaṅ de Mailam, comme dans la majorité de ses autres temples, si ce n’est dans tous.

Figure 10 – Pyramide des âges des hommes et des femmes interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam



⁵⁵⁸ D’après les données du recensement de 2001, la croissance démographique de l’État du Tamil Nadu reste en effet très importante et la structure par âge des Tamouls fortement pyramidale. <http://census2001.tn.nic.in/agewise.aspx>.

J'ai évoqué dans le chapitre précédent que les "castes répertoriées" (*Scheduled Castes*), qui correspondent aux plus basses castes dans la hiérarchie socio-rituelle hindoue, fournissent une part notable des visiteurs du temple de Murugaṅ de Mailam. Cette question n'est donc pas traitée de nouveau ici, au profit d'une analyse plus détaillée des castes des personnes qui se sont rendues à ce temple pour *Paṅkuṇi Uttiram* en 2006 (tableau 20).

Tableau 20 – Les castes des personnes interrogées

Caste	Effectifs	Fréquence
Vanniyar (dont 27 Gounder, 5 Naicker et 3 Padayachi)	52	30,2%
Castes répertoriées (<i>Scheduled Castes</i>) ou "Intouchables"	41	24,0%
Sengunthar Mudaliar	17	9,9%
Achari	8	4,7%
Idayar	8	4,7%
Agamudayar	6	3,5%
Naidu	6	3,5%
Vellalar Mudaliar	5	3,0%
Gramani	4	2,3%
Vellalar Pillai	4	2,3%
Meenavar	3	1,8%
Reddiar	3	1,8%
Chettiar	2	1,2%
Karuneegar	2	1,2%
Vannar	2	1,2%
Veera Saiva Lingayat	2	1,2%
<i>Backward Class</i> (Classe administrative)	1	0,6%
Brahmane	1	0,6%
Nadar	1	0,6%
Nainar (jain)	1	0,6%
Sozhia Vellalar	1	0,6%
Udaiyar	1	0,6%
Total	171	100%

NB : L'orthographe des noms de caste reprend la terminologie de l'administration du Gouvernement du Tamil Nadu.

Interrogés: 180 / Répondants: 171 / Réponses: 171

Pourcentages calculés sur la base des répondants

On s'aperçoit en premier lieu que tous les types de castes se rendent dans ce temple. On remarque aussi une surreprésentation des Vanniyar parmi ces visiteurs, ce qui s'explique par le fait que cette *jāti* d'agriculteurs et de propriétaires terriens est la caste dominante⁵⁵⁹ et la plus nombreuse de la région nord-est du Tamil Nadu, où est situé Mailam. Le cas des Sengunthar Mutaliyār doit aussi être souligné, car ils représentent près de 10% des personnes rencontrées dans ce temple. Ce n'est pas tant la démographie mais le champ socio-religieux qui explique cette

⁵⁵⁹ Pour plus de détails sur cette caste dominante, notamment au village de Mailam, voir ce qui en a été dit dans le chapitre précédent.

proportion, mais plutôt le fait que cette caste traditionnelle de tisserands reconnaisse depuis des siècles Murugaṅ comme sa divinité de caste dans tout le pays tamoul (Mines, 2009), et que les Sengunthar Mutaliyār possèdent à ce titre un *chattram*⁵⁶⁰ de caste à Mailam, où ils se rassemblent chaque année pour célébrer le dieu et leurs liens rituels⁵⁶¹.

Les liens rituels et traditionnels entre certaines castes, ou clans (*kula*), et Murugaṅ expliquent donc en partie la motivation des pèlerins et visiteurs se rendant au temple de Mailam. Plus d'un visiteur interrogé sur cinq (21,7%) a effectivement Murugaṅ pour divinité de lignée (tableau 21), ce qui sous-entend que les Sengunthar Mutaliyār sont loin d'être les seuls à avoir Murugaṅ pour divinité communautaire. On remarque aussi sur ce tableau que seulement 9 Sengunthar Mutaliyār sur les 17 rencontrés disent avoir Murugaṅ comme divinité de lignée, les 8 autres ayant une déesse pour *kula teyvam*. Ce résultat indique qu'il serait possible pour un individu d'avoir une divinité de clan (lignée paternelle) différente de sa divinité de caste, mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Tableau 21 – Les divinités de lignée (*kula teyvam*) des personnes interrogées

Divinité	Effectifs	Fréquence
Déesse (Ammaṅ)	83	46,1%
Murugaṅ	39	21,7%
Aiyaṅār	19	10,6%
Munīśvara	7	3,9%
Perumāḷ (Viṣṇu)	7	3,9%
Periyāṅṭavaṅ	6	3,3%
Maturai Vīraṅ	5	2,8%
Śiva	1	0,6%
Autres (toutes différentes)	12	7,6%
Total	179	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 179 / Réponses: 179
Pourcentages calculés sur la base des répondants

La diversité des castes des 30 autres personnes ayant Murugaṅ comme divinité de lignée (tableau 22), confirme ce qui a été dit au chapitre 5, à savoir que tous les types de castes, des Brahmanes aux “castes répertoriées”, ont cette possibilité et qu'il n'y a donc aucune restriction à ce niveau-là. Pour autant, le tableau 21 indique qu'il n'est pas nécessaire qu'une personne ait Murugaṅ comme *kula teyvam* pour venir prier dans un de ses temples. Notons à ce sujet que les autres divinités de lignée des visiteurs du temple de Mailam, sont en grande majorité des déesses ou des dieux de village relevant de l'hindouisme “populaire” (comme Aiyaṅār, Maturai Vīraṅ, Munīśvara, Periyāṅṭavaṅ ou “autres”) et beaucoup plus rarement des dieux masculins de la

⁵⁶⁰ Bâtiment de rassemblement religieux et communautaire où les fidèles, souvent d'une même caste, se reposent de leur pèlerinage, effectuent leurs rituels et préparent de la nourriture pour la collectivité et des offrandes pour la divinité du temple faisant l'objet du pèlerinage.

⁵⁶¹ Pour plus de détails sur les liens rituels entre cette caste et Murugaṅ au village de Mailam, ainsi que sur leurs traductions géographiques dans la localité, se référer au chapitre précédent.

“Grande” tradition, tels que Perumāḷ (Viṣṇu), et surtout Śiva et Vināyagar (Gaṇēśa), qui n’est mentionné par aucun des 179 répondants. Ceci se comprend par le fait que les *kula teyvam* des Tamouls ne sont pas seulement des figures divines immatérielles et ubiquistes, mais aussi des divinités associées à un temple de clan (*kula kōyil*) particulier, toujours situé dans la localité d’un ancêtre paternel l’ayant institué comme divinité de son *kula*. Et comme cette institution du temple de clan a pour fonction d’ancrer les racines de la lignée dans le sol d’une localité, les *kula teyvam* sont généralement des divinités locales, telles que les déesses et autres divinités protectrices de localités. Le fait que plus de 21% de ces personnes aient Murugaṇ comme *kula teyvam*, alors qu’il n’est pas à proprement parler une divinité de localité⁵⁶², semble indiquer que la ferveur des fidèles de Murugaṇ a entraîné une évolution de cette tradition, mais qui ne s’étend pas pour autant aux autres “Grands” dieux hindous. Ceci montre une nouvelle fois combien sa figure particulière est en position de “charnière”⁵⁶³ entre les deux grands types de divinités.

Tableau 22 – Les castes des personnes interrogées ayant Murugaṇ comme divinité de lignée (*kula teyvam*)

Caste	Classe administrative officielle ⁵⁶⁴	Effectifs
Sengunthar Mudaliar	<i>Forward Class</i>	9
Vanniyar (dont 3 Gounder et 3 Naicker)	<i>Most Backward Class</i>	9
Achari	<i>Backward Class</i>	3
Agamudayar	<i>Backward Class</i>	3
<i>Scheduled Castes</i> (“Intouchables”)	<i>Scheduled Caste</i>	3
Idayar	<i>Backward Class</i>	2
Veera Saiva Lingayat	<i>Forward Class</i>	2
Vellalar Mudaliar	<i>Forward Class</i>	2
Brahmane	<i>Forward Class</i>	1
Gramani	<i>Backward Class</i>	1
Karuneegar	<i>Backward Class</i>	1
Meenavar	<i>Most Backward Class</i>	1
Vannar	<i>Most Backward Class</i>	1
Caste non précisée		1
Total		39

NB : L’orthographe des noms de caste reprend la terminologie de l’administration du Gouvernement du Tamil Nadu.

⁵⁶² Cf. chapitre précédent.

⁵⁶³ Cf. chapitre 3.

⁵⁶⁴ La commission aujourd’hui en charge de recenser les castes visées par la politique de discrimination positive au Tamil Nadu (la *Tamil Nadu State Backward Classes Commission*) reconnaît cinq listes : les classes arriérées (*Backward Classes*), les classes les plus arriérées (*Most Backward Classes*), les communautés notifiées (*Denotified Communities*, que les Britanniques avaient classées comme criminelles), les castes répertoriées (*Scheduled Castes*), qui correspondent aux castes anciennement nommées “intouchables”, et les tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*) que sont les aborigènes. Notons que les *Forward Classes* ne sont pas listées par cette commission. (Cf. liste pour l’année 2009 sur www.tn.gov.in/bcmw/bclist.htm consulté le 08/12/09). Cette classification, souvent sujette à caution et objet de nombreuses disputes et revendications, est néanmoins assez pratique pour classer les castes tamoules.

b. Quand se déplace-t-on ?

Lorsque l'on interroge ces personnes sur leurs périodes de visite du temple de Murugaṅ de Mailam, on s'aperçoit qu'une grande majorité d'entre elles choisissent des dates ou des périodes particulières du calendrier pour s'y rendre (tableau 23). En effet, seulement 16,6% des réponses fournies par les 170 répondants concernent des périodes de visite n'étant pas associées à ce type de dates, qu'il s'agisse d'un choix préférentiel destiné à éviter la cohue de ces jours fastes (1,4%) ou que cette posture relève plus simplement d'une absence de souci du calendrier (14,4%), certains (0,8%) évoquant même le simple fait de disposer de temps libre pour se rendre au temple comme critère de visite. Réciproquement, la majorité des répondants (plus de 80% des réponses) évoquent des choix de déplacement motivés par une date ou une période spécifique.

Tableau 23 – Les principales périodes de visite du temple de Mailam par les personnes interrogées

Réponses	Effectifs	Fréquence
Pour <i>Paṅkuṅi Uttiram</i>	107	30,1%
Pour <i>Kārttikai</i>	58	16,3%
Pas de période particulière	51	14,4%
Pour <i>Tai Pūcam</i>	30	8,5%
Pour <i>Tai Kārttikai</i>	21	5,9%
Pour <i>Āṭi Kārttikai</i>	19	5,4%
Pour les grandes fêtes religieuses de Murugaṅ	12	3,4%
Lors de <i>Kārttikai Kārttikai</i>	8	2,3%
Le vendredi	6	1,7%
Pour les cérémonies familiales	6	1,7%
Hors festival (afin d'éviter la foule)	5	1,4%
Au mois d' <i>āṭi</i>	4	1,1%
Le dimanche	3	0,8%
Lorsque j'ai du temps libre	3	0,8%
Pour <i>Varṣa Piṛappu</i> (Nouvel An tamoul)	3	0,8%
Pour <i>Cittirai pūṁami</i> (pleine lune du mois de <i>cittirai</i>)	3	0,8%
Le mardi	3	0,8%
Pour <i>Kārttikai Dīpam</i>	2	0,6%
Au mois de <i>paṅkuṅi</i>	2	0,6%
Au mois de <i>tai</i>	2	0,6%
Lors des <i>Amāvācai</i> (nouvelles lunes)	2	0,6%
Pour <i>Ṣaṣṭi</i>	1	0,3%
Pour voir les chars processionnels	1	0,3%
Le samedi	1	0,3%
Lors des <i>Pūṁami</i> (pleines lunes)	1	0,3%
Au mois de <i>cittirai</i>	1	0,3%
Total / réponses	355	100%

Question à réponses multiples
Interrogés: 180 / Répondants: 170 / Réponses: 355
Pourcentages calculés sur la base des réponses

Il faut préciser que les personnes ont été interrogées durant les dix jours de fête de *Paṅkuṇi Uttiram*, qui correspond à une période rituelle majeure pour le temple⁵⁶⁵ et pour le culte de Murugaṅ en général, ce qui a logiquement une incidence sur la nature des réponses, à commencer par la forte proportion de celles concernant un choix de visite déterminé par la fête de *Paṅkuṇi Uttiram* (30,1%) ou une autre grande fête de Murugaṅ (3,4%), ou encore le souhait d’assister à la procession des grands chars (0,3%). Pour autant, les dix jours ne sont pas tous marqués par de grands rites (comme la célébration du mariage de Murugaṅ) ou des processions. Ceux-ci sont réservés aux deux derniers jours de la période rituelle, l’ultime correspondant véritablement à la date de *Paṅkuṇi Uttiram*, durant lequel les chars sont sortis en procession et les fidèles sont de loin les plus nombreux. Il est donc logique que certains visiteurs rencontrés au début de cette période expliquent leur venue dans le temple un jour moins fréquenté, par le souci d’éviter les foules de dévots présents les deux derniers jours.

Pour autant, *Paṅkuṇi Uttiram* n’est pas la seule date influençant la venue des visiteurs du temple de Mailam. Comme dans tous les temples de Murugaṅ, d’autres dates fastes donnent traditionnellement lieu à des visites collectives ou des pèlerinages au temple de Mailam, qu’il s’agisse d’autres fêtes annuelles, telles que *Tai Pūcam*⁵⁶⁶ (8,5% des réponses), le Nouvel An tamoul (*Varṣa Piṛappu*, 0,8%), la pleine lune du mois de *cittirai*⁵⁶⁷ (0,8%) et *Kārttikai Dīpam*⁵⁶⁸ (0,6%), ou bien de fêtes mensuelles comme *Kārttikai*⁵⁶⁹ (16,3%), les nouvelles lunes⁵⁷⁰ (*Amāvācai*, 0,6%) et les pleines lunes⁵⁷¹ (*Pūrṇami*, 0,3%), ou encore *Ṣaṣṭi*⁵⁷² (0,3%). Le cas de la fête de *Kārttikai* est cependant plus complexe puisque certains mois du calendrier tamoul apparaissent plus propices que d’autres pour célébrer cette fête mensuelles dédiée à Murugaṅ. On constate en effet que les fêtes de *Kārttikai* des mois de *tai*⁵⁷³ (5,9%), d’*āṭi*⁵⁷⁴ (5,4%) et de *kārttikai* (2,3%) sont citées de manière spécifique, ce qui augmente à 29,9% la part globale des réponses indiquant que la venue au temple est motivée par cette fête mensuelle. Notons qu’aucun des

⁵⁶⁵ Le drapeau du temple est alors levé, au cours d’une cérémonie, pour en témoigner.

⁵⁶⁶ L’une des principales fêtes religieuses dédiées à Murugaṅ, ayant lieu chaque année au mois de *tai* (janvier-février), lorsque la pleine lune est proche de la constellation *Pūcam*.

⁵⁶⁷ Le mois de *cittirai* (avril-mai) est aussi le premier mois du calendrier tamoul.

⁵⁶⁸ Fête du mois tamoul de *kārttikai* où les lampes et les lumières sont allumées dans les habitations.

⁵⁶⁹ *Kārttikai* est une fête mensuelle du culte de Murugaṅ associée à une constellation (*nakṣatras*) éponyme, devant elle-même son nom aux pléiades *Kṛttika* qui ont élevé Murugaṅ. Cette constellation fameuse en pays tamoul est également à l’origine du nom d’un des mois du calendrier, le mois de *kārttikai* (novembre-décembre).

⁵⁷⁰ Dans le calendrier du culte de Murugaṅ, les nouvelles lunes évoquent régulièrement la naissance du dieu (Clothey, 1978 : 133).

⁵⁷¹ Les pleines lunes sont particulièrement importantes dans les temples shivaïtes orthodoxes comme ceux de Murugaṅ. Elles correspondent aussi généralement à l’acmé temporelle des fêtes religieuses tamoules qui s’étendent sur plusieurs jours.

⁵⁷² La fête lunaire de *Ṣaṣṭi* commémore chaque mois la victoire de Murugaṅ sur le démon *Sūrapadma*. Elle est également célébrée en grandes pompes lors de (*S*)*Kanda Ṣaṣṭi*, au mois d’*aippaci* (octobre-novembre). La célébration de (*S*)*Kanda Ṣaṣṭi* est particulièrement grandiose à Tirucentūr, l’une des Six Demeures de Murugaṅ fondée sur le champ de bataille mythique où Murugaṅ a vaincu le démon (cf. chapitre 4).

⁵⁷³ Le mois de *tai* (janvier-février), qui débute par la fête des récoltes (*Poṅgal*) est l’un des plus auspiceux du calendrier religieux tamoul, notamment parce qu’il suit le solstice d’hiver.

⁵⁷⁴ Le mois de *āṭi* (juillet-août) annonce à la fois la fin de la saison la plus auspiceuse et le début de la saison “sombre” en pays tamoul. Il correspond en général à la période où la mousson de sud-ouest apporte les petites pluies d’été qui impliquent un changement dans les activités agricoles.

répondants n'a évoqué les fêtes de *Vaikāci Vicākam*⁵⁷⁵ et de *(S)kanda Ṣaṣṭi*⁵⁷⁶, qui figurent pourtant parmi les fêtes annuelles de Murugaṅ. Ceci s'explique par le fait qu'elles ne donnent pas lieu à de grands rituels au temple de Mailam. *Vaikāci Vicākam* est globalement bien moins souvent célébrée que les autres fêtes, et *(S)Kanda Ṣaṣṭi*, associée à la figure guerrière de Murugaṅ, ne correspond pas à la forme du dieu à Mailam, où il est consacré en tant qu'époux.

On remarque également que certains jours de la semaine sont privilégiés par les visiteurs du temple de Murugaṅ. Ainsi le vendredi (1,7% des réponses) et le mardi (0,8%) sont-ils mentionnés, conformément à la tradition reconnaissant ces jours comme particulièrement favorables pour se rendre dans les temples. Le samedi (0,3%) et le dimanche (0,8%), qui sont également mentionnés, sont pour leur part moins associés à la tradition religieuse hindoue qu'au rythme du travail hebdomadaire des personnes, influencé par le calendrier occidental introduit par les Britanniques.

Il faut aussi distinguer les 1,7% des réponses, qui ont associé la visite de ce temple à la réalisation de cérémonies religieuses familiales (comme les mariages, ou encore le percement des oreilles ou le rasage des cheveux des jeunes enfants), car elles ne sont pas spécifiquement liées à des dates particulières du calendrier du culte de Murugaṅ.

L'enquête a également pris en compte la fréquence des visites du temple (tableau 24). Il en ressort tout d'abord que 162 personnes sur les 168 répondants disent s'y rendre régulièrement. Parmi ces visiteurs habitués, la majorité (50%) va au temple de Mailam une à deux fois par an, 20,2% d'entre eux ont dit s'y rendre entre 3 fois et 11 fois par an, 17,9% y vont une fois par mois, et les autres personnes (8,4%) s'y rendent encore plus fréquemment. La fréquence maximale concerne trois personnes habitant le village et disant se rendre chaque jour au temple.

Tableau 24 – Les fréquences de visite du temple de Murugaṅ de Mailam par les interrogés

Fréquence	Nombre de personnes	Part des fréquences de visite
Première venue	6	3,6%
1 fois par an	52	31,0%
2 fois par an	32	19,0%
De 3 à 11 fois par an	34	20,2%
1 fois par mois	30	17,9%
2 fois par mois	5	3,0%
Plus de 2 fois par mois	9	5,4%
Total	168	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 168 / Réponses: 168
 Minimum = 0 Maximum = 365 Moyenne = 13,6 Médiane = 2 Mode = 1
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

La moyenne est de 13,6 visites par an et la médiane de 2, ce qui sous-entend une assez grande variété en termes de fréquence de visite, celle-ci allant de 1 à 365 visites par an pour les plus habitués. Aussi peut-on considérer le temple de Murugaṅ de Mailam comme un lieu de culte visité

⁵⁷⁵ La fête de *Vaikāci Vicākam*, au mois de *vaikāci* (mai-juin), célèbre la naissance de Murugaṅ.

⁵⁷⁶ Cf. note sur *Ṣaṣṭi*.

par des personnes aux profils assez divers, dont les pratiques sont tout aussi diversifiées en termes de période et de fréquence de visite.

c. Comment se déplace-t-on ?

Les façons de se rendre au temple de Murugaṅ de Mailam ne sont pas plus uniformes. En effet, le mode de déplacement, comme la taille et la composition des groupes de visiteurs, peut varier selon les personnes interrogées.

Concernant le mode de transport, près des trois quart de ces visiteurs sont venus au temple de Mailam en bus, un cinquième à bord de véhicules privés (moto ou voiture personnelle) et moins de 8% à pied (tableau 25). Ces différences témoignent à la fois de la diversité des visiteurs du temple évoquée plus haut, et des différentes distances parcourues par ces personnes.

Tableau 25 – Les modes de venue au temple de Mailam

Réponses	Effectifs	Fréquence
Bus	130	72,2%
Véhicule privé	36	20,0%
À pied	14	7,8%
Total	180	100,0%

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 180

Le pèlerinage vers le temple de Murugaṅ apparaît également comme une pratique spatiale majoritairement collective, puisque seulement 18,3% des interrogées s'y sont rendues seules (tableau 26). Les groupes constitués pour l'occasion sont le plus souvent composés de 2 à 10 personnes (62,3% des interrogés), 16,1% des interrogés se sont déplacés en groupes de 11 à 30 personnes et 3,3% d'entre eux appartenaient à des groupes de plus de 30 membres. La taille des groupes peut donc être assez importante. J'ai notamment interrogé un groupe constitué de 35 membres, un autre réunissant 40 personnes, un autre formé de 50 membres, deux groupes composés de 60 personnes et un dernier qui en rassemblait 80 (d'après les estimations fournies par les interrogés).

Concernant le type de lien social entre les membres de ces groupes, on remarque sur le tableau 27 qu'ils sont majoritairement composés de personnes appartenant à une même famille (78,6% des réponses), ce qui signifie que la visite du temple de Murugaṅ de Mailam est avant tout un phénomène familial. Certains groupes reposent également sur un lien d'amitié (13,6%) entre leurs membres ou sur une origine territoriale commune (4,5%). Les liens sociaux associés aux relations de travail, amoureuses ou de caste sont aussi cités, mais de façon plus marginale.

Tableau 26 – Les tailles des groupes de pèlerins et de visiteurs du temple de Mailam

Taille du groupe	Nombre de personnes ou de groupes rencontrés	Part de chaque taille de groupe
Personnes seules	33	18,3%
De 2 à 5 personnes	75	41,7%
De 6 à 10 personnes	37	20,6%
De 11 à 15 personnes	16	8,9%
De 16 à 20 personnes	6	3,3%
De 21 à 25 personnes	3	1,7%
De 26 à 30 personnes	4	2,2%
Plus de 30 personnes	6	3,3%
Total	180	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 180
 Minimum = 1 Maximum = 80 Moyenne = 7,76 Médiane = 4 Mode = 1
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

Tableau 27 – Types de lien social déclaré entre les membres des groupes

Type de lien	Effectifs	Fréquence
Familial	121	78,6%
Amical	21	13,6%
Territorial (même localité)	7	4,5%
Collégial (de travail)	3	1,9%
Amoureux	1	0,6%
De caste	1	0,6%
Total / réponses	154	100%

Question à réponses multiples
 Interrogés: 147⁵⁷⁷ / Répondants: 147 / Réponses: 154
 Pourcentages calculés sur la base des réponses

Il faut préciser que ces données se basent sur les discours des interrogés, et qu'elles correspondent donc uniquement à ce que ces personnes ont eu envie de déclarer. C'est du reste pour cette raison que cette question leur a été soumise sous forme de question ouverte. Il est ainsi évident que les 121 personnes ayant répondu que leur lien était familial, sont aussi de la même caste, alors que seulement une personne (*vanniya*) sur les 147 interrogées s'est référée à ce type de lien social. Aussi, en s'intéressant aux discours des personnes appartenant à des groupes composés de plus de 15 membres, on peut proposer que la caste ou la lignée (*kula*) soient des liens sociaux plus importants que ce que suggèrent ces premiers résultats (tableau 28).

En effet, même si l'on considère que les personnes ayant évoqué un lien familial ont pu se référer à la famille élargie, il paraît pertinent de considérer que les groupes rassemblant plus de 15 personnes ont aussi un lien social fondé sur la caste ou la lignée, bien que les interrogés n'en aient pas fait mention de manière explicite. Pour autant, on ne peut faire ici que des hypothèses. Il est tout d'abord assez probable, vue la taille de ces groupes, que ce type de réponse évoque davantage

⁵⁷⁷ Ce panel correspond aux 147 personnes interrogées venues au temple de Mailam en groupe composé d'au moins deux personnes.

la lignée que la famille, car les interrogés se sont référés à un lien “de sang” pour parler de leur relation sociale. S’il ne s’agit pas de lignées, on peut supposer que ce type de discours réduisant l’importance du lien de caste, soit lié au fait que certaines de ces personnes appartiennent à une très basse caste – puisque 7 des 17 groupes les plus importants ayant évoqué un lien familial appartiennent à des “castes répertoriées” (i.e. “intouchables”) – et qu’elles n’aient donc peut-être pas été enclines à mettre en avant ce type de lien. Mais étant donné que des groupes de hautes castes font de même, comme les Chettiar ou les Sengunthar Mutaliyār, cette frilosité à évoquer la caste peut aussi être liée au fait que cette catégorie socio-identitaire soit devenue taboue en Inde, notamment en pays tamoul.

Tableau 28 – Liens sociaux cités par les personnes appartenant à des groupes de plus de 15 membres

	Taille du groupe	Caste de la personne interrogée	Lien social cité par la personne interrogée
1	18 personnes	Caste répertoriée	Familial
2	19 personnes	Sengunthar Mudaliyar	Familial
3	19 personnes	Caste répertoriée	Familial
4	20 personnes	Sengunthar Mudaliar	Familial
5	20 personnes	Vanniyar	Familial
6	20 personnes	Vanniyar	Familial
7	25 personnes	Chettiar	Familial
8	25 personnes	Vanniyar	Territorial
9	25 personnes	Caste répertoriée	Amical et familial
10	30 personnes	Achari	Familial
11	30 personnes	Chettiar	Familial
12	30 personnes	Caste répertoriée	Familial
13	30 personnes	Caste répertoriée	Familial
14	35 personnes	Caste répertoriée	Territorial
15	40 personnes	Sozhia Vellalar	Familial
16	50 personnes	Sengunthar Mudaliar	Familial
17	60 personnes	Non précisée	Amical, familial et territorial
18	60 personnes	Caste répertoriée	Familial et territorial
19	80 personnes	Caste répertoriée	Familial

NB : L’orthographe des noms de caste reprend la terminologie de l’administration du Gouvernement du Tamil Nadu.

d. D'où se déplace-t-on ?

Le lieu de résidence des personnes s'étant rendues au temple de Mailam lors des dix jours de *Paṅkuṇi Uttiram* en 2006 permet d'évaluer l'ampleur géographique de l'attraction de ce temple et des déplacements infrarégionaux qu'il suscite. La distance moyenne parcourue par ces visiteurs était d'environ 55 kilomètres, le minimum de moins d'1 kilomètre (pour les quelques habitants de Mailam), le maximum de 300 kilomètres et la médiane de 35 kilomètres.

La carte 25 représente les taluks d'origine des 180 personnes interrogées. Notons que comme seulement 33 d'entre elles se sont rendues seules au temple, et que le reste s'est donc majoritairement déplacé en groupe (de 2 à 80 personnes, cf. *supra*) issu d'une même localité, ce sont potentiellement les origines géographiques d'un total de 2 149 personnes qui sont ici cartographiées.

Le pèlerinage au temple de Murugaṅ de Mailam apparaît comme un phénomène essentiellement tamoul, car aucune personne interrogée ne résidait hors du Tamil Nadu au moment de l'enquête. Comme il n'a pas été possible d'interroger tous les visiteurs, cette considération mériterait d'être approfondie par une enquête exhaustive, néanmoins difficilement réalisable. Mais étant donné que ce résultat graphique concerne possiblement plus de 2 000 personnes, il apparaît tout de même comme assez significatif.

On remarque également que la géographie de l'audience de ce pèlerinage est de dimension infrarégionale par rapport à l'ensemble du Tamil Nadu. Les personnes interrogées sont venues en majorité du district de Villupuram, où est situé le village de Mailam, et de la région de Pondichéry. L'aire polarisée par le temple de Murugaṅ de Mailam est cependant plus vaste que cette première zone d'attraction, en s'étendant globalement de Chennai (Madras), à l'extrême nord, jusqu'au taluk de Salem, à l'ouest, et jusqu'à ceux Kumbakonam et de Tiruchirappalli, au sud. Le groupe de six personnes venues du taluk de Palani, à l'extrême ouest sur la carte, fait figure d'exception. On constate ainsi qu'aucun de ces visiteurs, ou groupe de visiteurs, n'est venu des districts de la moitié sud du Tamil Nadu.

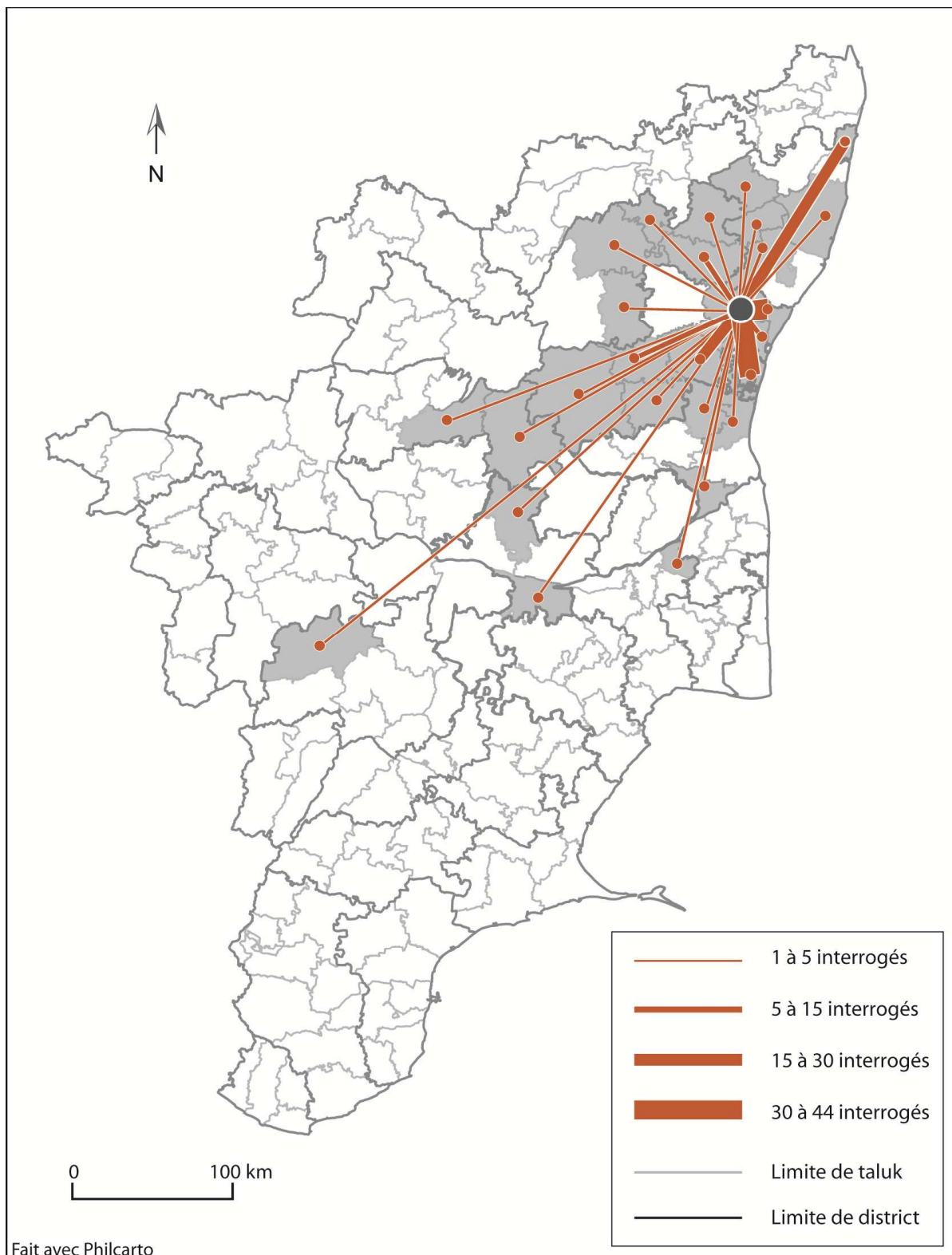
En outre, le tableau 29 indique que les déplacements religieux vers le temple de Murugaṅ de Mailam concernent pratiquement autant d'urbains que de ruraux, puisque la proportion des interrogés ayant déclaré habiter en ville est assez proche de celle des personnes vivant dans les campagnes tamoules, malgré une légère supériorité pour cette dernière catégorie.

Tableau 29 – Parts des ruraux et des urbains parmi les personnes interrogées

Réponse	Effectifs	Fréquence
Urbain	86	47,8%
Sans domicile fixe	2	1,1%
Rural	92	51,1%
Total	180	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 180
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

Carte 26 – Les taluks d'origine des 180 personnes interrogées au temple de Mailam en 2006 (2149 personnes étaient potentiellement concernées par ces déplacements)



Source : Enquête personnelle (2006).

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

e. Pourquoi se déplace-t-on et pour faire quelles prières ?

En tant qu'actes géographiques opérés par des groupes et des individus, les déplacements vers le temple de Murugaṅ de Mailam sont motivés par certains objectifs. Ceux-ci relèvent de l'affect, de l'intellect, de la sociabilité et de l'expérience individuelle de chaque visiteur, et ne sauraient donc être considérés comme uniformes. On peut en effet affirmer, avec André-Frédéric Hoyaux, que l'expérience individuelle « ne découle pas uniquement d'influx provenant du contexte environnemental ou d'habitus socio-spatiaux et/ou culturels, mais aussi de l'intentionnalité de chaque habitant » (Hoyaux, 2000). Comprendre les pratiques du temple de Mailam, ou de tout autre espace religieux, ne peut donc s'envisager sans prendre en compte le sens que ces pratiques ont pour les individus et les motivations qui entraînent leurs déplacements. Les 180 personnes ont donc été interrogées au sujet des motivations de leur venue au temple, et ce par une question ouverte.

Les raisons évoquées par les enquêtés ont été réunies et regroupées dans les trente types d'objectifs classés dans le tableau 30. Ces derniers peuvent être considérés comme relevant de sept grandes catégories de motivations, aux contours néanmoins assez labiles : les motivations relevant de la dévotion (*bhakti*) envers le dieu Murugaṅ, celles ayant un but votif, celle étant liées à la recherche d'un mieux être spirituel, celles qui sont associées à la tradition, celles relevant d'une forme de loisir, celles étant liées à la charité, et, enfin, les motivations d'ordre commercial ou associées à la mendicité.

La première grande catégorie, que je qualifierais de “dévotionnelle”, concerne 46,3% des réponses données. Cette catégorie rassemble les motivations présentées comme étant explicitement d'ordre « dévotionnel » (16,3%) envers Murugaṅ et celles liées aux formes rituelles que prend cette dévotion lors des déplacements au temple. Il s'agit du portage du *kāvaṭi*⁵⁷⁸ (0,6%), du percement corporel (6,5%) par des lances (*vēl*) et/ou des aiguilles d'argent, et du rasage (*talai-cavaram*) (18,4%) des cheveux et de tous les poils du visage, réalisé par certains pèlerins avant d'entrer dans le temple. Bien que certains de ces rasages relèvent parfois de la tradition tamoule consistant à raser les cheveux des très jeunes garçons, ces trois pratiques, dites “ascétiques” ou “sacrificielles” (car relevant du don de soi), ont généralement pour point commun de relever de la volonté d'honorer une promesse faite à Murugaṅ par les visiteurs, en réponse à la réalisation d'un vœu, qui lui avait été soumis. Elles correspondent donc à une forme rituelle et dévotionnelle de remerciement (4,5% des réponses) adressé à Murugaṅ. Notons que contrairement au rasage dévotionnel, qui est aussi pratiqué dans d'autres cultes hindous, le portage du *kāvaṭi* et le percement sont des pratiques spécifiques au culte de Murugaṅ, le *kāvaṭi* et la lance (*vēl*) étant des objets rituels propres à sa mythologie et à son culte.

⁵⁷⁸ Fardeau rituel en forme d'arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII^e siècle. Pour plus de détail sur l'objet rituel qu'est le *kāvaṭi*, voir ce qui en est dit dans les chapitres 4, 5, 8 et 9.

Tableau 30 – Raisons des venues au temple de Murugaṅ de Mailam

Types de réponses	Effectifs	Fréquence
Rasage de la tête	62	18,4%
Dévotion	55	16,3%
Prier	28	8,3%
Faire un vœu	28	8,3%
Tradition	27	8,0%
Perçement corporel	22	6,5%
Assister à la fête	21	6,2%
Remerciement	15	4,5%
Santé	13	3,9%
Protection de la famille	11	3,3%
Paix	8	2,4%
Soulagement	8	2,4%
Réussite	6	1,8%
Don de nourriture (<i>anandhanam</i>)	5	1,5%
Cérémonies familiales	4	1,2%
Avoir des enfants	3	0,9%
Vendre des produits	3	0,9%
Porter le <i>kāvaṭi</i>	3	0,9%
Prospérité	3	0,9%
Développement personnel	2	0,6%
Protéger un véhicule	2	0,6%
Satisfaction	2	0,6%
Consulter un astrologue	1	0,3%
<i>Darshan</i> (i.e. voir Murugaṅ de Mailam)	1	0,3%
Demander de la nourriture	1	0,3%
Se détendre	1	0,3%
Se distraire	1	0,3%
Protéger le domicile	1	0,3%
Total / réponses	337	100%

Question à réponses multiples

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 337

Pourcentages calculés sur la base des réponses

La seconde catégorie de raisons motivant la venue de fidèles au temple de Murugaṅ est assez liée à la première puisqu'elle concerne les pratiques votives. Cette catégorie de motivation du déplacement représente 28,6% des réponses apportées par les interrogés. Certains parlent de façon générale des prières (8,3%) et des vœux (8,3%) qu'ils viennent formuler au temple de Murugaṅ, alors que d'autres évoquent plus précisément des souhaits liés au domaine de la santé (3,9%), à la protection de leur famille (3,3%), à leur réussite (1,8%), à la protection d'un véhicule (motorisé le plus souvent) (0,9%), au souhait d'avoir des enfants (0,9%), à la prospérité (0,9%) ou encore à la protection de leur domicile (0,3%). Il faut également envisager que la prière puisse parfois être liée davantage à un besoin de rapprochement spirituel avec le dieu qu'à la formulation d'une

demande. Aussi l'inclusion de la prière dans cette catégorie de motivations votives peut-elle être remise en cause, mais l'essentiel ici est simplement de présenter les différentes raisons amenant des personnes à se rendre au temple de Murugaṅ et non d'établir des catégories de motivation fixes et rigides. Les contenus des prières adressées par les interrogés à Murugaṅ seront en outre précisés par la suite.

La troisième catégorie concerne justement la motivation spirituelle du déplacement, qui correspond à 6,6% des réponses données par les interrogés. Certaines personnes ont dit venir chercher de la paix (2,4%), du soulagement (2,4%) ou de la satisfaction (0,6%) dans le temple de Murugaṅ. D'autres ont inscrit cette démarche dans un développement personnel (0,6%), une autre a évoqué sa volonté de consulter un astrologue⁵⁷⁹ (0,3%) et une dernière (seulement) a dit s'être déplacée pour recevoir le *darśana*⁵⁸⁰ de Murugaṅ dans son temple (0,3%).

La quatrième catégorie d'objectifs à l'origine de ces déplacements concerne les motivations d'ordre traditionnel. Elle réunit donc les réponses évoquant la tradition (8% des réponses) ou les cérémonies familiales (1,2%) devant être réalisées au temple.

La cinquième relève de motivations plutôt liées au tourisme religieux ou au loisir. Elle correspond aux 6,2% des réponses évoquant le souhait des visiteurs d'assister à la fête, ou simplement de se détendre (0,3%) ou de se distraire (0,3%).

La sixième catégorie, liée à la suivante, concerne les objectifs des personnes (1,5%) disant être venues au temple de Murugaṅ par charité, afin d'y offrir de la nourriture⁵⁸¹ (végétarienne) à un maximum de personnes.

À l'opposé, la septième et dernière catégorie concerne les motivations plus pragmatiques des personnes s'étant rendues au temple de Murugaṅ pour tirer profit de la vente de produits (0,9%), ou de celle (un *sādhū*) venue mendier un peu d'argent et bénéficier des repas offerts pour l'occasion (0,3%). Je dois préciser à ce sujet que si j'ai soumis le questionnaire à seulement deux de ces ascètes voyageurs (cf. tableau 29) et que si un seul a évoqué ce type de motivation, ils sont pourtant assez nombreux à venir dans les temples tels que celui de Mailam lors des grandes fêtes religieuses pour les mêmes raisons. Toutefois, les personnes vivant d'aumône sur les marches des temples tamouls ne sont toutes des *sādhū*. Nombreux sont en effet les mendiants *a priori* moins religieux venus demander la charité des visiteurs des temples, et dont les motivations peuvent donc être incluses dans cette catégorie. Bien que ce type général de motivations diffère des autres, tant par sa nature que par les personnes qu'il concerne, il entraîne aussi des déplacements de personnes vers le temple de Mailam (entre autres) et doit donc être évoqué ici.

⁵⁷⁹ Comme pour la plupart des temples hindous réputés, des astrologues (*kaṇivaṅ*) viennent s'installer sur les marches menant au temple de Murugaṅ de Mailam, surtout lors des fêtes religieuses qui sont plus intéressantes pour eux dans la mesure où elles attirent plus de monde.

⁵⁸⁰ « Voir » la divinité.

⁵⁸¹ Cette pratique est nommée « *anandhanam* ».

L'analyse du contenu des prières des personnes qui se rendent au temple de Murugaṅ, permet de compléter ces premiers résultats et de définir avec plus de précision les champs concernés par l'intentionnalité existentielle, qui a amené ces personnes au temple de Mailam. Le tableau 31 présente ce que les interrogés ont dit rechercher par leur rencontre personnelle avec Murugaṅ dans l'un de ses temples, à travers une vingtaine de réponses types constituées lors du traitement des données relatives à cette question ouverte.

Tableau 31 – Les contenus des prières adressées à Murugaṅ de Mailam

Types de réponses	Effectifs	Fréquence
Santé	46	17,2%
Famille	45	16,9%
Réussite	40	15,0%
Dévotion	31	11,6%
Soulagement et soutien psychologiques	22	8,2%
Prospérité	16	6,0%
Bonne vie	15	5,6%
Éducation et connaissance	12	4,5%
Descendance (en avoir ou la protéger)	8	3,0%
Paix intérieure	8	3,0%
Satisfaction	5	1,9%
Remerciement	4	1,5%
Spiritualité	4	1,5%
Rien de particulier	3	1,1%
Perpétuer la tradition	3	1,1%
Recevoir la bénédiction du saint (<i>svāmi</i>) ⁵⁸² du temple	1	0,4%
Chance	1	0,4%
Faire un jour un mariage d'amour	1	0,4%
Joie	1	0,4%
Prier un dieu tamoul	1	0,4%
Total / réponses	267	100,0%

Question à réponses multiples
Interrogés: 180 / Répondants: 172 / Réponses: 267
Pourcentages calculés sur la base des réponses

Les prières à but votif sont de loin, et assez logiquement par rapport à ce qui vient d'être dit, les plus fréquemment citées. En apparaissant dans 17,2% des réponses, la santé est le domaine le plus concerné. Les préoccupations d'ordre familial la suivent de très près, en représentant 16,9% des réponses. Elles pourraient même dépasser le champ de la santé si on lui associait les 3% qui concernent le souhait d'avoir des enfants ou de demander au dieu du temple de les protéger. La question de la réussite apparaît également en bonne place, avec 15% des réponses la concernant, et pourrait elle aussi dépasser les préoccupations d'ordre sanitaire, si l'on considérait comme liés à la réussite, les 6% de réponses concernant la prospérité, les 5,6% liés à la recherche d'une

⁵⁸² Pour plus de détails sur le saint (Bālasiddha) du temple de Murugaṅ de Mailam, voir le chapitre précédent.

« bonne vie », les 0,4% concernant la chance, et les 4,5% de réponses relatifs à l'éducation et la connaissance (personnelle ou de ses enfants). Les 1,5% de réponses concernant un remerciement adressé à Murugaṅ relèvent également du vœu.

Avec 11,6% des réponses, et conformément aux résultats concernant les motivations du déplacement, le sentiment dévotionnel est aussi fortement présent dans les prières adressées à Murugaṅ, notamment en raison des liens pluriséculaires entre sa figure religieuse et le culte dévotionnel de la *Bhakti*⁵⁸³ tamoule. L'identité ethno-religieuse apparaît du reste dans le discours de la personne ayant dit prier Murugaṅ parce qu'il est un « dieu tamoul ». La joie de prier Murugaṅ évoquée par un autre interrogé fait également écho à la *Bhakti*, car celle-ci prône depuis son origine le rapprochement entre le dévot et le dieu autour d'une expérience joyeuse accessible à tous, et où l'esprit humain doit trouver son épanouissement.

Les champs de l'affect et du spirituel complètent d'ailleurs les contenus votifs et dévotionnels des prières adressées à Murugaṅ. 8,2% des réponses évoquent ainsi le soulagement et le soutien psychologique que la prière de Murugaṅ apporte à certains croyants, 3% concernent la paix intérieure qu'elle suscite, 1,5% des réponses invoquent plus directement la spiritualité (une personne parle aussi de son espoir de recevoir la bénédiction du saint du temple) et 1,9% des réponses concernent la satisfaction que la prière leur apporte.

La volonté de perpétuer la tradition est un autre domaine évoqué, mais sans pour autant être systématique, loin de là (1,1% des réponses). En effet, l'un des interrogés souhaite au contraire que Murugaṅ l'aide à contourner la coutume des mariages arrangés, en lui permettant d'épouser la personne qu'il aime, ce qui confirme que les prières peuvent aussi bien relever de la tradition (collective) que de l'affect (individuel).

Il faut souligner en dernier lieu la franchise des interrogés ayant reconnu que leurs prières adressées à Murugaṅ n'avaient rien de particulier. Lors de l'enquête, l'une de ces personnes avait évoqué le fait qu'elle avait suivi sa famille sans sentiment de religiosité, une autre avait dit que sa prière n'avait pas de contenu spécifique, et la dernière, qui avait précisé ne pas considérer Murugaṅ comme un dieu différent des autres, n'avait rien demandé de particulier à Murugaṅ.

f. Quelles sont les expériences du lieu ?

Après avoir précisé la nature des motivations personnelles des déplacements religieux au temple de Mailam, on peut s'interroger sur les perceptions de ce lieu par les gens qui le pratiquent, et ainsi mieux saisir les représentations associées à ce type d'expérience religieuse spatialisée. Pour ce faire, les enquêtés ont été interrogés sur leurs sensations juste après avoir rencontré Murugaṅ dans son temple de Mailam. Comme pour les questions précédentes, leurs réponses ont été réunies par réponses types. Ces dernières sont présentées et classées dans le tableau 32.

⁵⁸³ La question des relations entre le culte de Murugaṅ et le courant dévotionnel de la *Bhakti* tamoule est traitée dans les chapitres 3 et 5.

Tableau 32 – Les sensations des personnes venant de prier Murugaṅ dans son temple

Types de réponses	Effectifs	Fréquence
Paix intérieure	72	32,0%
Joie	58	25,8%
Satisfaction	37	16,4%
Soulagement et soutien psychologiques	13	5,8%
Communion avec Murugaṅ	8	3,6%
Rien	8	3,6%
Espoir	6	2,7%
Pleine santé	6	2,7%
Mieux	5	2,2%
Dépassement de soi	3	1,3%
Sociabilité	3	1,3%
Divertissement	2	0,9%
Protection	1	0,4%
Dévotion	1	0,4%
Confusion	1	0,4%
Satisfaction d'avoir regardé des filles	1	0,4%
Total / réponses	225	100%

Question à réponses multiples
 Interrogés: 180 / Répondants: 176 / Réponses: 225
 Pourcentages calculés sur la base des réponses

Étant donné que cette question concerne le champ psychologique, il est assez logique de (re)trouver en bonne place (80% des réponses) les sensations de paix intérieure, de joie, de satisfaction, et de soulagement et soutien psychologiques, qui ont été évoquées dans le paragraphe précédent. On peut néanmoins interpréter le fait que ces valeurs soient supérieures aux précédentes, en considérant que ces sensations recherchées par une minorité (cf. *supra*) correspondent à des effets positifs indirects procurés à la majorité des fidèles par la venue au temple. Cinq personnes ont dit ainsi se sentir mieux après leur expérience cultuelle, six ont évoqué leur sensation d'être en bonne santé (l'un des principaux objectifs des prières), six ont dit avoir regagné espoir, une s'est sentie protégée et trois interrogés ont dit ressentir une forme de dépassement de soi. Toutefois, la venue au temple peut parfois entraîner une expérience négative, en suscitant notamment de la confusion psychologique comme ce fut le cas pour une personne, mais cela semble être très peu fréquent.

Le sentiment dévotionnel est quant à lui beaucoup moins présent dans le discours des interrogés après leur rencontre avec le dieu qu'il ne l'était avant, puisqu'une seule personne y a fait référence. Il peut néanmoins être associé au sentiment de communion avec Murugaṅ ressenti et mentionné par huit personnes (3,6% des réponses), si l'on considère que la dévotion tamoule procède justement par une recherche de communion avec la divinité.

Les réponses plus marginales concernent d'abord le sentiment de sociabilité (1,3% des réponses) des personnes appréciant le fait de se rendre collectivement au temple et d'y rencontrer

des personnes. Ce sentiment rejoint le discours des jeunes hommes ayant eu l'honnêteté d'avouer leur joie d'avoir pu passer un moment dans un lieu collectif où ils pouvaient « regarder les filles ». Plus que l'impiété de ces jeunes, il me semble qu'il faut surtout retenir de cette confiance le fort potentiel social, et socialisant, du temple, lieu collectif par excellence. Le sentiment de divertissement évoqué par deux autres personnes rejoint cette question de la sociabilité, mais renvoie surtout à la motivation de la pratique du temple liée au loisir et à la détente abordée précédemment.

Il faut enfin souligner l'intérêt du discours des huit personnes (3,6% des réponses) ayant dit ne rien ressentir après leur expérience culturelle au temple de Murugaṅ. Ceci me paraît en effet constituer un intérêt majeur pour la compréhension de la pratique des temples hindous, car ceci indique que ces pratiques peuvent être dépourvues de sentiments pieux ou spirituels. Ces derniers n'empêchent pas pour autant les personnes de se rendre dans les temples, car, dans un contexte sociétal où le temple a une importance majeure pour la vie sociale et sa structuration, participer à la vie des temples c'est participer à la vie de la société.

II- Les formes géographiques du culte de Murugaṅ dans la ville sainte et la métropole

Après avoir présenté les formes socio-spatiales de la circulation de Murugaṅ de Mailam dans la ville de Pondichéry, puis vu pourquoi et comment ses fidèles se déplacent vers Mailam, cette seconde section porte sur l'organisation spatiale des lieux d'hébergement des pèlerins de Murugaṅ dans la ville sainte de Palani et sur ce que révèle la géographie de ses principaux temples dans la première métropole tamoule qu'est la ville de Chennai (Madras).

1. Pratiques et sens socio-spatial des lieux d'hébergement des pèlerins de Palani

Si les pèlerins qui se rendent au temple de Mailam se reposent de leur trajet essentiellement sous le pavillon (*maṅḍapam*) du temple ou sur les terres non cultivées du village⁵⁸⁴, il en est tout autrement à Palani, qui est le plus important lieu saint du culte de Murugaṅ et de tout le Tamil Nadu en termes de recettes annuelles et vraisemblablement de visiteurs⁵⁸⁵.

En 2001, Palani comptait officiellement 64 175 habitants⁵⁸⁶ et faisait partie des trois seules villes (*municipalities*) de son district avec Kodaikanal et Dindigul, chef-lieu du district éponyme. La mythologie de ce lieu saint et la géographie de ses pèlerinages ont été présentées et analysées dans le chapitre 4, où sont étudiées les modalités de la sanctuarisation du Tamil Nadu par les six grands temples de Murugaṅ, dont celui de Palani. L'origine du pèlerinage vers cette ville remonte au début du XVII^e siècle, et elle est détaillée dans le chapitre 3 portant sur la géographie

⁵⁸⁴ Cela en raison de l'assez mauvaise gestion de la réception de cette foule bien trop nombreuse pour les infrastructures du village.

⁵⁸⁵ Voir notamment la liste des recettes des dix temples les plus importants du Tamil Nadu pour l'année 2006-2007 fournie dans la première section du chapitre 4.

⁵⁸⁶ *Census of India* (2001).

historique des temples de Murugaṅ. Ces thématiques ne sont donc pas abordées ici, où il est plutôt question de voir comment les différentes pratiques rituelles des pèlerins dans ce haut lieu se traduisent dans l'espace urbain.

a. Le temps de présence dans la ville et la taille des groupes de pèlerins

Mis à part les visiteurs qui ne s'y rendent que pour une journée, la plupart des pèlerins restent au moins une nuit dans la ville sainte. Les plus fervents y demeurent même toute une semaine, notamment lors des grandes fêtes de *Tai Pūcam*⁵⁸⁷ et de *Paṅkuṇi Uttiram*.

Avant de se rendre au temple collinaire de Murugaṅ, les groupes de pèlerins se rassemblent généralement dans des lieux collectifs, où ils partagent leur(s) repas et se reposent de leur voyage souvent éprouvant. Les groupes les plus habitués observent également des rituels spécifiques, tels que les cérémonies (*pūjā*) qu'ils réalisent dans leur lieu de halte collectif, ou leurs ablutions dans la rivière Shanmuga (Saṅmuka)⁵⁸⁸. Cette période d'attente dans ces lieux de halte constitue aussi et surtout un moment propice pour la préparation de la nourriture du groupe, mais aussi de celle destinée à la divinité du temple. Ce sont généralement les femmes qui s'occupent de cette préparation dans une grande pièce spécifique, alors que les hommes s'adonnent à d'autres occupations. Ces derniers ont en charge l'organisation du voyage, ainsi que la préparation et la réalisation des cérémonies rituelles. Ces périodes de rassemblement collectif correspondent aussi à une temporalité particulière propre au pèlerinage⁵⁸⁹, où les participants s'extraitent de leurs activités habituelles pour vivre un moment d'intense sociabilité. Il s'agit d'une période dédiée à l'entre-soi durant laquelle on entretient des liens de castes ou inter-castes et un sentiment d'appartenance communautaire, pendant laquelle on arrange parfois les mariages, et lors de laquelle les statuts des meneurs du groupe sont réaffirmés par les mises en scène rituelles.

Pour autant, tous les groupes de visiteurs ne pratiquent pas ces rituels et ne partagent pas nécessairement de tels moments de sociabilité interne. De nombreux groupes sont en effet trop peu importants pour effectuer de tels rites, qui nécessitent une importante logistique. C'est notamment le cas des familles nucléaires, ou des petits groupes d'amis ou de collègues de travail, qui restent moins longtemps à Palani.

⁵⁸⁷ Lors de l'édition de *Tai Pūcam* en 2007, les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar sont restés à Palani du 31 janvier au 6 février. Mais la période rituelle de leur pèlerinage est encore plus longue. Elle commence en général une semaine avant leur arrivée à Palani (le 23 janvier en 2007), avec la préparation des *kāvaṭi* et les premières cérémonies (*pūjā*) collectives dans les temples de leurs localités au Cheṭṭināṭu, et se termine une semaine après leur départ de Palani (le 12 février en 2007). Durant cette période, ils pratiquent en outre une austérité (*viratam*), en jeûnant plus ou moins, en ne buvant pas d'alcool, en étant abstinent et en observant un régime strictement végétarien. Les hommes portent en outre un collier rituel (*mālā*) et ne rasent pas leur barbe. Cf. entretien dans les annexes.

⁵⁸⁸ Litt. « Six faces ». Le nom de cette rivière correspond à un autre nom du dieu Murugaṅ, connu pour avoir six têtes sous la forme de Saṅmuka.

⁵⁸⁹ Ce que l'anthropologue Victor Turner a nommé le temps « liminal » du pèlerinage (Turner, 1990).

b. Nombre, types et sens socio-religieux des lieux d'hébergement des pèlerins

Les lieux d'hébergement des visiteurs du temple de Palani reflètent cette distinction entre différents types de visiteurs.

En 2007, il y avait 115 bâtiments destinés à les recevoir dans la ville. Ces lieux correspondent tout d'abord aux hôtels privés (*lodges*) et aux petits bâtiments appartenant au grand temple ou au gouvernement du Tamil Nadu. Ils sont conçus pour recevoir de petits groupes, voire des personnes seules. Il s'agit ensuite des bâtiments (appelés *maṭham*⁵⁹⁰, *kalyāṇa maṇḍapam*⁵⁹¹ ou *chattram*⁵⁹²) destinés à recevoir plus spécifiquement des groupes de pèlerins. Parmi ces 115 lieux d'hébergement recensés en 2007, 86 étaient des *maṭham*, soit 76% de ce type de bâtiments, 24 étaient des hôtels privés (20%), 4 appartenaient au temple (3,6%) et 1 au gouvernement (0,4%). Le fait qu'un cinquième de ces logements concerne des hôtels témoigne à la fois de l'augmentation du nombre de visiteurs se rendant aujourd'hui à Palani, et de la pratique pèlerine moderne consistant à venir moins longtemps, en groupe de taille assez réduite, et sans réaliser de grands rituels collectifs ailleurs que dans l'espace des temples. Toutefois, le fait que la proportion des lieux d'hébergement traditionnels reste largement supérieure à celle des hôtels indique que ces nouvelles modalités de visite liées aux modes de transport modernes, réduisant les temps de trajet et donc le temps de présence dans la ville, sont loin d'avoir remplacé les anciennes pratiques. En d'autres termes, le fait que les bâtiments traditionnels destinés à des groupes importants soient encore largement majoritaires dans la ville, indique que partir voir Murugaṅ à Palani reste une pratique plutôt collective⁵⁹³.

Tous les lieux d'hébergement traditionnels n'ont pas pour autant le même sens socio-rituel, car ils ne reposent pas sur le même mode d'identification et d'appropriation collective du lieu. Il faut d'abord préciser que ces 86 lieux sont pratiquement tous désignés par un nom de caste (ou sous-caste) spécifique, signifiant que ce bâtiment privé appartient à une communauté particulière se rendant régulièrement en pèlerinage à Palani (ou pour y célébrer des mariages endogames), au point d'y avoir bâti son propre *maṭham* ou *kalyāṇa maṇḍapam*. La principale différence entre ces lieux réside dans le fait que 60 d'entre eux (70%) sont des lieux d'hébergement exclusivement réservés à la caste propriétaire du bâtiment, alors que les 26 autres peuvent être loués à d'autres groupes de pèlerins⁵⁹⁴. Cette différence renvoie à celle existant entre les groupes mono-castes qui, comme les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, possèdent un *maṭham* leur étant exclusivement réservé, et les groupes pèlerins menés par la caste propriétaire du *maṭham*, mais qui ont recourt à des castes de

⁵⁹⁰ Petit monastère, et/ou lieu de halte et de rassemblement de pèlerins.

⁵⁹¹ Litt. « Salle de mariage ».

⁵⁹² Lieu de halte et de rassemblement de pèlerins.

⁵⁹³ Un pèlerin de 26 ans appartenant à la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar m'affirma du reste que « Palani n'est pas individuel ! ».

⁵⁹⁴ Cette observation a été établie avec l'aide de deux résidents natifs de Palani et âgés de plus de 60 ans, qui possèdent eux-mêmes un *maṭham* de caste ouvert à d'autres groupes de pèlerins. Ces deux personnes ont été des informateurs réguliers et particulièrement précieux pour mon travail à Palani, dans la mesure où ce fut en la compagnie de ces deux locaux, jamais avares de précisions, que cette recension des lieux d'hébergement de toute la ville a été réalisée.

service⁵⁹⁵ pour composer leur cortège processionnel, et qui louent parfois leur *maṭham* à d'autres groupes pèlerins. Ces derniers, qui font le pèlerinage depuis généralement moins longtemps que les groupes propriétaires de *maṭham*, sont soit menés par une caste dominante, soit des groupes multi-castes originaires d'une même localité.

Ces différences font écho à la distinction entre la pratique pèlerine des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, qui relève de la "Grande" tradition hindoue, et le pèlerinage de tradition "populaire" des Koṅgu Vellālar Kavunṭar, soulignée par Moreno et Marriott (1989) et par P. Subrahmaniam (1986)⁵⁹⁶. Le pèlerinage à Palani est en effet structuré par les deux grandes fêtes annuelles de Murugaṅ, que sont *Tai Pūcam* et *Paṅkuṇi Uttiram*, et dont les principaux participants et donateurs (ou "sacrifiants") sont des groupes de caste opposables tant par leur nature, que par leurs pratiques rituelles. *Tai Pūcam* est en effet la date traditionnelle du pèlerinage de la caste de "main gauche" des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, alors que *Paṅkuṇi Uttiram* est celle du pèlerinage de la caste de "main droite"⁵⁹⁷ des Koṅgu Vellālar Kavunṭar. Le tableau 33 résume les différences et les correspondances existant entre leurs pratiques respectives du pèlerinage.

Tableau 33 – Oppositions et correspondances entre les pratiques des deux principales castes pèlerines de Palani

	Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar	Koṅgu Vellālar Kavunṭar
Type de <i>kāvati</i>	<i>Sakara kāvati</i> ⁵⁹⁸	<i>Tīrtha kāvati</i> ⁵⁹⁹
Type de caste	<i>Valaṅkal</i> (« de main gauche »)	<i>Iṭaṅkal</i> (« de main droite »)
Période et date du pèlerinage	Saison fraîche (<i>Tai Pūcam</i>)	Saison chaude (<i>Paṅkuṇi Uttiram</i>)
Tradition religieuse	"Grande"/orthodoxe	"Populaire"/villageoise
Langue rituelle utilisée	<i>Mantra</i> sanskrits	Chants tamouls
Possessions	Réservées au meneur du groupe	Possibles pour tous les membres du groupe

Sources : Moreno & Marriott (1989) et entretiens avec P. Subrahmaniam (2007).

Les archétypes que définissent ces deux castes et leurs pratiques, reflètent la dualité des pratiques pèlerines traditionnelles à Palani. Selon le même processus de diffusion des pratiques pèlerines qui avait encouragé, au début du XX^e siècle⁶⁰⁰, les Koṅgu Vellālar Kavunṭar à participer au pèlerinage à Palani initié par les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar mais en y intégrant leurs pratiques "populaires", les autres groupes de pèlerins de Palani s'inspirent à leur tour des pratiques archétypiques de ces deux castes de référence. Cette diffusion est à la fois horizontale, en concernant les mêmes types de castes, mais aussi verticale, en gagnant des groupes se positionnant comme rituellement supérieurs ou inférieurs à ces castes de référence. De par cette diffusion, certains groupes réalisent aujourd'hui un pèlerinage relevant de la "Grande" tradition

⁵⁹⁵ Cakkiliyan, Paraiyar, Paḷlar, Ampaṭṭan Vaṅṅar et Icai Vellālar.

⁵⁹⁶ Subrahmaniam, P., 1986, *Tai Pūcam and Pankuni Uttiram in Palani Murugaṅ Temple*, Kamaraj University, Madurai, thèse de doctorat en études tamoules non publiée et non traduite.

⁵⁹⁷ Sur la question de ces deux types de castes, voir ce qui est dit dans la deuxième section du chapitre 3.

⁵⁹⁸ *Kāvati* ascétique.

⁵⁹⁹ *Kāvati* rempli d'eau de la Kavéri, principal fleuve sacré du pays tamoul.

⁶⁰⁰ Cf. chapitre 3.

hindoue à la manière des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, et d'autres un pèlerinage plutôt associé à l'hindouisme "populaire", tel que celui pratiqué par les Koṅgu Veḷḷālar Kavunṭar. Cette rencontre entre l'hindouisme de "Grande" tradition et celui de la tradition "populaire" dans la ville sainte de Palani est un autre aspect de la définition structurale de la figure divine de Murugaṅ, qui est présentée comme celle d'un dieu "charnière" entre ces deux traditions dans le chapitre 3. Enfin, l'évolution plus contemporaine du pèlerinage à Palani est marquée par l'apparition et l'augmentation du nombre de groupes multi-castes, dont les pratiques sont assez similaires à celles des Koṅgu Veḷḷālar Kavunṭar, à la différence essentielle que leur mode de rassemblement ne se fonde plus sur la caste, mais seulement sur leur origine territoriale commune. Cette évolution peut être associée historiquement à la diffusion de l'idéologie anti-caste proprement tamoule⁶⁰¹.

Cette typologie générale des groupes de pèlerins de Palani permet de comprendre les modes d'utilisation des lieux d'hébergement religieux dans cette ville. Les castes s'associant à l'hindouisme de la "Grande" tradition sont celles qui possèdent leurs propres bâtiments et qui ne les louent pas à d'autres castes. Les groupes de castes pèlerines aux pratiques rituelles relevant du culte "populaire" de Murugaṅ possèdent aussi leurs propres lieux d'hébergement, mais sont plus enclines à les louer à d'autres groupes. Enfin, les groupes de pèlerins multi-castes provenant d'une même localité et qui louent les bâtiments aux castes propriétaires, pratiquent comme eux un hindouisme "populaire".

c. La géographie des lieux d'hébergement des pèlerins

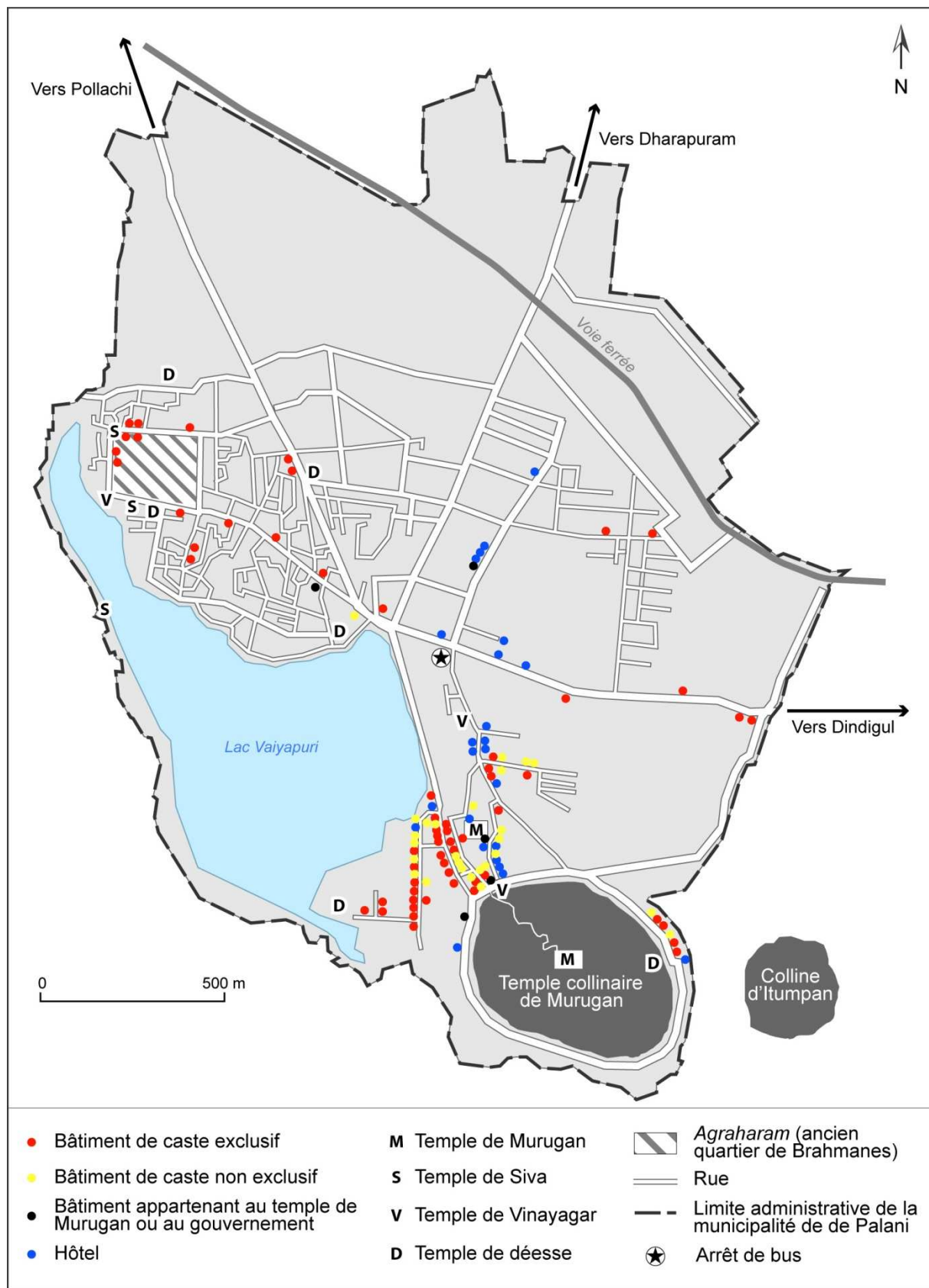
La géographie de ces lieux d'hébergement est représentée sur la carte 27 et reflète ces distinctions entre les différentes catégories de visiteurs. Elle apporte également de nouveaux éléments de compréhension significatifs, en illustrant par l'espace la coprésence de la tradition et de la modernité dans les pratiques pèlerines hindoues contemporaines.

La carte montre tout d'abord que les lieux d'hébergement des pèlerins sont polarisés par quatre lieux et espaces particuliers. Le premier est très logiquement le grand temple collinaire de Murugaṅ, au sud, près duquel la majorité de ces lieux sont concentrés. Le deuxième correspond à l'autre temple de Murugaṅ de Palani, Tiru Āvinaṅkuṭi, situé à 200 mètres au nord de la grande colline et qui fut le premier temple bâti pour Murugaṅ à Palani. C'est effectivement ce temple qui est mentionné dans le *Tirumurukārrupatai* de Nakkīrar (texte fondateur du concept mythico-territorial des Six Demeures de Murugaṅ⁶⁰²) et qui est reconnu à ce titre comme un des temples majeurs de la ville. Le troisième espace qui semble influencer la localisation des lieux d'hébergement concerne la vieille ville de Palani, au nord du lac Vaiyapuri, où est situé l'ancien quartier des Brahmanes (*agraharam*). Enfin, le quatrième espace qui paraît déterminer la localisation des lieux d'hébergement, et qui est du reste plus un type d'espace qu'un espace particulier, correspond aux axes de communication intra-urbains et à l'arrêt de bus de la ville.

⁶⁰¹ Cf. chapitre 5.

⁶⁰² Cf. chapitre 4.

Carte 27 – Les lieux d'hébergement des pèlerins de Murugan dans la ville de Palani



Source : Enquête personnelle (2007).

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

En effet, les différents types de lieux d'hébergement semblent être répartis dans la ville en fonction de ces espaces. On remarque notamment que les bâtiments situés dans la vieille ville sont tous des lieux d'hébergement appartenant aux groupes de castes qui ne les louent pas à d'autres groupes. Bien qu'assez éloignée du grand temple collinaire, cette localisation leur permet d'effectuer leurs rituels plusieurs jours durant, loin de l'agitation et des foules de pèlerins, qui arpentent régulièrement le quartier sud de la ville lors des grandes fêtes. C'est dans ce secteur de la vieille ville que se situe le *maṭham* des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar depuis le XVII^e siècle. Mais à l'origine, ce choix de localisation correspondait plus sûrement au fait que le meneur des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, Kumārappaṅ Cheṭṭi entretenait des relations privilégiées avec un prêtre de Palani⁶⁰³, qu'au souhait d'éviter une foule qui n'existait pas encore. La carte laisse en tous les cas supposer que le choix de localisation du *maṭham* communautaire dans ce secteur par cette caste fondatrice a été repris par d'autres groupes de caste, et notamment autour du temple de Śiva.

À l'opposé, les hôtels plus récents et destinés à recevoir de petits groupes, sont plutôt situés près des temples de Murugaṅ et à proximité des grandes artères de la ville, le long d'un axe nord-sud centré de part et d'autre de l'arrêt de bus. Une logique de répartition assez similaire se retrouve à l'échelle du quartier sud, où sont localisés les deux temples du dieu et la majorité des lieux d'hébergement, tous types confondus. Dans ce secteur, la majorité des hôtels sont situés à l'est du temple Tiru Āvinaṅkuṭi, tandis que les *maṭham* de caste sont plutôt installés à l'ouest de celui-ci. Les hôtels ont été construits le long de la rue menant de l'arrêt de bus aux temples de Murugaṅ, alors que les *maṭham* sont installés le long de l'axe longeant la rive est du lac Vaiyapuri et reliant la vieille ville aux temples. Ce dernier axe est donc *a priori* emprunté par les pèlerins depuis plus longtemps que celui partant de l'arrêt de bus, ce qui explique que les lieux d'hébergement les plus anciens (i.e. de caste) soient situés sur cet axe. La localisation des hôtels le long de la rue partant de l'arrêt de bus renvoie quant à elle aux pratiques pèlerines plus contemporaines, en étant associée à un mode de transport moderne et à des groupes de pèlerins à la fois moins nombreux, observant moins de rituels, et restant moins longtemps que les pèlerins traditionnels de Palani qui s'y rendent généralement à pied. C'est dans ce secteur de concentration des lieux d'hébergement que l'on trouve la majorité des *maṭham* loués par certaines castes à d'autres groupes de pèlerins. Leur géographie fait ainsi figure de zone tampon entre la zone où sont situés les modes d'hébergement les plus anciens et les plus orthodoxes, et celle correspondant aux hôtels.

On peut donc conclure, à la vue de la répartition des lieux d'hébergement des pèlerins de Murugaṅ et des pratiques socio-rituelles qui leur sont associées, que la géographie de ces lieux traduit spatialement une association entre tradition et modernité, qui caractérise aujourd'hui le pèlerinage pour Murugaṅ.

⁶⁰³ Ce prêtre appartenait à la (sous-)caste des Desigar, cf. chapitre 3.

2. Les grands temples de Murugan à Chennai : évolutions socio-rituelles et dynamiques métropolitaines

Avant d'être renommée "Chennai" en 1996, la ville de Madras était la capitale de la Province coloniale du même nom, qui couvrait la totalité de l'actuel Tamil Nadu à la veille de l'Indépendance et quelques districts du Kérala et Andhra Pradesh contemporains⁶⁰⁴. Madras est depuis 1956 la capitale de l'État du Tamil Nadu⁶⁰⁵ et est aujourd'hui considérée, sous le nom de "Chennai", comme la quatrième plus grande métropole de l'Union indienne après Mumbai (Bombay), Delhi et Kolkata (Calcutta). En 2001, la population de la ville s'élevait à 4,34 millions de personnes⁶⁰⁶, mais l'aire urbaine de Chennai compterait au total plus de 8 millions d'habitants selon les estimations officielles⁶⁰⁷. L'essor démographique, économique et politique de l'ancien village de pêcheurs de Madraspatnam s'est fait sous la présence des Britanniques, qui en firent un port colonial à partir de la fin du XVII^e siècle. En raison de son histoire assez récente et de son passé colonial, Chennai n'est pas à proprement parler une ville-temple, dont le plan d'urbanisme serait structuré autour d'un sanctuaire, comme c'est notamment le cas à Madurai ou à Tiruvannamalai et dans une bien moindre mesure à Palani. Certes le grand temple shivaïte du quartier de Mylapore était jadis au cœur de la capitale d'un petit royaume tamoul (Muthiah, 2004), mais la ville de Madras, qui n'a englobé Mylapore qu'au XX^e siècle, ne s'est pas développée autour de cet ancien noyau urbain et ne saurait donc être considérée comme une ville-temple.

La métropole tamoule compte cependant une multitude de temples plus ou moins anciens et de toutes tailles, dont certains sont dédiés à Murugan. Selon le dernier recensement officiel des temples de Madras publié dans les années 1960⁶⁰⁸, ceux de Murugan représentaient à cette époque 7% des temples⁶⁰⁹ de la ville. Ce faible taux est assez voisin des 4,5% de temples qui lui étaient consacrés dans la région à cette période, et cette proportion a toujours oscillé entre 3 et 5% au pays tamoul depuis le XIV^e siècle⁶¹⁰. Il faut donc plutôt retenir que la part des temples dédiés à Murugan dans la ville de Chennai (Madras) était supérieure à la moyenne régionale dans les années 1960. Toutefois, cette proportion semble chuter depuis cette époque, puisque seulement 3 des 108 nouveaux temples qui ont été construits depuis dans la ville, sont dédiés à Murugan (Punzo-Waghorne, 2004 : 183).

Pour autant, ce n'est pas la quantité mais plutôt la qualité des temples de Murugan à Chennai qui a retenu mon attention, car elle reflète les évolutions des pratiques socio-culturelles et des

⁶⁰⁴ Cf. carte 15.

⁶⁰⁵ À l'époque sous le nom de l'État de Madras.

⁶⁰⁶ *Census of India* (2001).

⁶⁰⁷ *Second Master Plan - II*. Chennai Metropolitan Development Authority. pp. I-5, I-10.

http://www.cmdachennai.org/pdfs/SMP/A_Chap%20I%20_Demography.pdf.

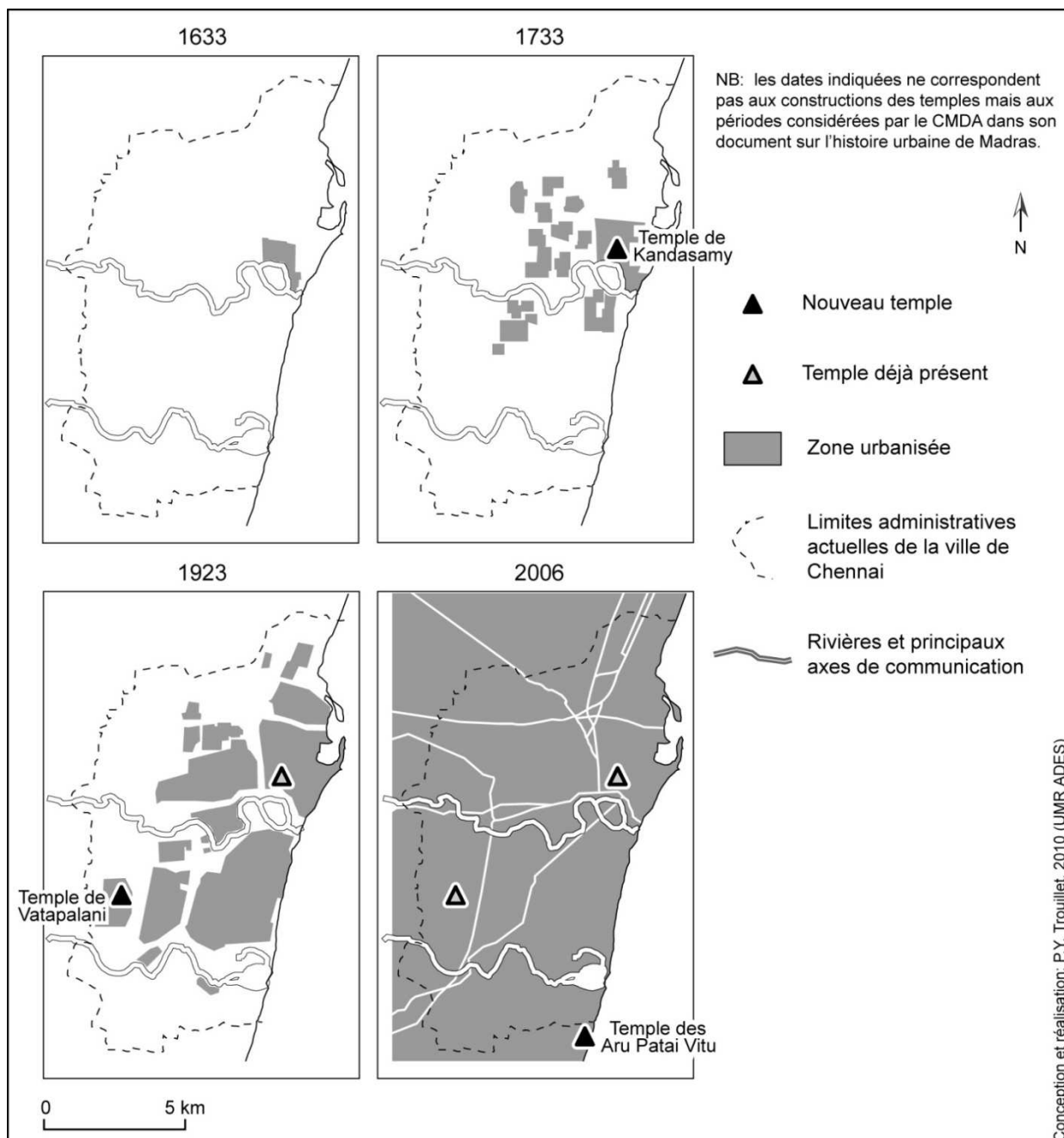
⁶⁰⁸ *Census of India* (1965).

⁶⁰⁹ Cette proportion ne tenait pas compte des nombreux petits temples de "trottoir" (ou « *minor temples* », selon la terminologie officielle actuelle). Ces temples ne concernent de toutes façons que très rarement Murugan, dont les lieux de culte nécessitent très souvent des rites spécifiques et savants, au profit de la Déesse ou de Vināyagar qui ont des petits temples sur de nombreux trottoirs de la ville.

⁶¹⁰ Cf. chapitre 3.

modes d'identification collective liés à son culte depuis le XVII^e siècle, tout en inscrivant ces évolutions dans un espace et un tissu urbains tout aussi évolutifs. Pour illustrer cette idée, je m'appuie sur l'exemple des trois principaux temples de Murugaṅ à Chennai, que sont le temple de Kandasamy du quartier central de George Town, le temple de Vaṭapaḷani situé dans un quartier éponyme et le récent complexe de l'Āṟu Paṭai Vīṭu Tirukkōvilkaḷ du quartier de Besant Nagar (carte 28). Leurs localisations et les contextes historiques, sociaux et culturels de leurs constructions révèlent des dynamiques socio-spatiales, qui sont liées à la fois à l'évolution socio-rituelle du culte de Murugaṅ et à certaines dynamiques urbaines.

Carte 28 – Carte de localisation des principaux temples de Murugaṅ à Chennai et de leur inscription historique dans le tissu urbain



Source : Chennai Metropolitan Development Authority (2006).

a. Le temple de Kandasamy à George Town : la résilience du temple “de caste” en centre-ville

Le plus ancien des grands temples dédiés à Murugaṅ dans la ville de Chennai est celui de Kandasamy⁶¹¹. Il fut construit en 1672 à George Town, centre historique de la ville actuelle, par la caste commerçante des Bēri Cheṭṭiar. Le temple fut bâti plus précisément dans la “ville noire” (*Black Town*) de George Town, qui était peuplée de populations indiennes essentiellement tournées vers les activités commerciales.

Comme l’a souligné Mattison Mines (1994), la période durant laquelle le temple de Kandasamy fut construit était marquée par une grande rivalité opposant les fondateurs du temple à l’autre principale caste commerçante de la ville noire : les Kōmaṭṭi Cheṭṭiar. Cet antagonisme, qui a donné lieu à plusieurs séries d’émeutes jusqu’au début du XX^e siècle, était fondé sur une dispute concernant des avantages commerciaux avec les Britanniques et sur une compétition en termes de supériorité statutaire locale, deux domaines qui étaient étroitement liés durant la période coloniale (*ibid.* ; Appadurai, 1981). L’opposition entre ces deux castes commerçantes se reflétait aussi dans leurs caractéristiques socio-rituelles et dans la géographie de leur habitat, de leurs commerces et de leurs lieux de culte au sein de la ville noire. En effet, si la caste des Bēri Cheṭṭiar est une caste de “main gauche” d’orientation shivaïte et installée depuis le XVII^e siècle dans la partie est de Black Town où le temple de Kandasamy est leur temple de caste, celle des Kōmaṭṭi Cheṭṭiar est au contraire une caste de “main droite” d’origine télougoue plutôt vishnouïte, basée dans la partie ouest de ce quartier, où leur temple de caste est dédié à la déesse Kanyakā Paramēśvari⁶¹².

La reconnaissance de ces deux lieux de culte comme temples de caste par les deux communautés concernait leur patronage exclusif, les rituels communautaires qu’ils y observaient, et le fait que les divinités tutélaires des deux temples aient été instituées comme leurs divinités de caste respectives. Le temple de Kandasamy et celui de Kanyakā Paramēśvari étaient donc dès leur origine les hauts lieux socio-religieux des territoires locaux de ces deux castes en conflit.

Celui-ci concerna encore plus directement les champs rituel et territorial lorsque l’une de leurs disputes porta sur la répartition des rues empruntables par les processions de leurs divinités de temple. Les itinéraires de ces processions ont ainsi fait l’objet de maintes contestations et négociations, car ils étaient déjà d’une importance majeure dans la définition spatiale des aires d’influence locales des deux castes. En précisant que « les processions vont où les patrons des temples et leur donateurs ont leur clientèle, des personnes qui seront attirées par l’évènement et auxquelles les dirigeants veulent montrer publiquement qui ils sont » (*ibid.* : 67)⁶¹³, Mattison Mines souligne toute l’importance historique et socio-symbolique des processions dans la territorialité locale de ces castes, et confirme ce qui a été déjà évoqué pour d’autres contextes⁶¹⁴,

⁶¹¹ Kandasamy est l’un des nombreux noms attribués à Murugaṅ.

⁶¹² Mattison Mines a remarqué que la préférence sectaire des Kōmaṭṭi Cheṭṭiar pour le vishnouïsme n’apparaît pas dans leur divinité de caste, Kanyakā Paramēśvari, qui est une déesse du panthéon shivaïte (Mines, 1994 : 87).

⁶¹³ Traduction personnelle.

⁶¹⁴ Voir le chapitre précédent ainsi que la première section de ce chapitre.

au sujet de cette forme particulière de circulation religieuse. Le temple de Kandasamy de George Town avait donc tout du temple de caste dès ses origines.

Planche 14 – Le temple de Kandasamy à George Town (Chennai)



Cliché : Auteur (2007).

Le quartier de George Town où vivent les Bēri Cheṭṭiar reste très commercial, en lien direct avec l'activité traditionnelle de cette caste.

Aujourd'hui, le temple a conservé son double rôle de rassemblement identitaire et d'affichage communautaire pour les Bēri Cheṭṭiar, en étant toujours situé au cœur de leur quartier historique, dont il constitue le principal repère paysager (planche 14). Les relations contemporaines et les liens rituels entre le temple et les Bēri Cheṭṭiar sont toujours aussi forts, bien que tous les grands temples tamouls soient aujourd'hui placés sous le contrôle de l'instance gouvernementale de l'*Hindu Religious and Charitable Endowment Department (HR&CE)* du Tamil Nadu⁶¹⁵. Les cinq dépositaires (*trustees*) du temple sont tous des Bēri Cheṭṭiar, élus pour cinq ans par l'ensemble des Bēri Cheṭṭiar de la ville de Chennai. Ce sont eux qui organisent tous les rituels (dont les processions), et qui recrutent et rémunèrent les prêtres du temple. La grande majorité des

⁶¹⁵ Suite à la politique coloniale de gestion du religieux introduite sous la Présidence de Madras, et conformément à l'*Hindu Religious and Charitable Endowment Act* de 1925 (amendé à plusieurs reprises), le gouvernement prend en charge l'administration, la gestion, la collecte des dons, les rénovations, ainsi que la désignation et la rémunération des prêtres des temples du Tamil Nadu. L'acte de 1925 avait entraîné de nombreuses manifestations qui ont débouché, à la fin des années 1980, sur des marches processionnelles de chefs spirituels et autres héritiers de temples dans tout le pays tamoul, protestant contre la spoliation de leurs temples et la mainmise de l'État sur les lieux religieux hindous. En réponse, le dernier amendement de 1991 accorde toutes les fonctions administratives aux héritiers traditionnels des temples (et/ou au chef spirituel) qui en font la demande, mais les temples continuent d'appartenir au gouvernement, dont certains fonctionnaires contrôlent chaque année la gestion des revenus des temples. Les fonctions honorifiques qu'ont pu conserver les dépositaires (*trustees*) héréditaires des temples tamouls, témoignent de l'importance des liens rituels qu'il peut y avoir entre une communauté et un temple, mais reflètent également l'importance du capital socio-symbolique associé aux temples dans la société tamoule. Notons également que chaque fois qu'un petit temple local devient important et qu'il génère suffisamment de recettes, ou bien que des conflits internes apparaissent parmi ses responsables, le gouvernement en prend systématiquement la charge.

donateurs pour la tenue des rituels sont aussi des Bēri Cheṭṭiar. En revanche, l'HR&CE effectue chaque année un contrôle des finances du temple et 16% des recettes annuelles du temple sont versés à l'HR&CE conformément à la législation⁶¹⁶.

L'histoire légendaire du temple témoigne également de l'étroitesse de leurs liens rituels avec le temple de Kandasamy, car elle institue l'un de leurs ancêtres, Mari Cheṭṭiar, comme fondateur originel. En voici les principaux éléments, tels qu'ils sont mentionnés dans le petit livret de présentation du temple destiné aux visiteurs :

« Au XVII^e siècle, deux fervents dévots du Seigneur Murugaṅ, nommés Thiru Mari Cheṭṭiar et Thiru Kandapandaram, avaient pour habitude de se rendre régulièrement au temple de Sri Kandaswamy de Tiruporur, un centre religieux réputé, situé à 45 kilomètres au sud de la ville de Madras. Ils allaient à ce temple tous les mois, pour la fête de *Kārttikai*. En 1672, alors qu'ils arrivaient à Tiruporur très fatigués de leur voyage, ils décidèrent de se reposer sous un margousier situé près d'un bassin. Durant leur sommeil, ils furent visités en rêve par Murugaṅ qui leur annonça qu'ils trouveraient bientôt une idole à son effigie dans une fourmilière, et qu'ils devraient la transporter jusqu'à Madras pour lui adresser un culte. Les deux dévots trouvèrent effectivement l'idole par la suite et l'emmenèrent à Madras, où Mari Cheṭṭiar construisit un petit temple à ses frais et inaugura son culte »⁶¹⁷.

Le temple de Kandasamy fait donc figure d'archétype du temple "de caste" dans la ville de Chennai. Sa localisation dans le cœur historique de la ville fait quant à elle écho à sa période d'édification caractérisée par des identités de caste fortement affirmées et territorialisées, notamment autour de ce type de temples communautaires. Ce temple n'est effectivement pas le seul du genre à George Town, puisque le temple voisin de Kanyakā Paramēśvari est encore administré par les Kōmaṭṭi Cheṭṭiar, avec lesquels les Bēri Cheṭṭiar ont tempéré leurs relations. En revanche, ces derniers font preuve d'un attachement à leur temple de caste, qui ne se retrouve pas nécessairement dans tous les anciens temples de castes de Georgetown. L'autre temple de Murugaṅ de ce quartier, celui de Kumāraḱoṭṭam, en témoigne puisqu'il fut également fondé par une caste de commerçants mais sa gestion n'a pas été revendiquée par les descendants de ses fondateurs, comme l'ont fait les Bēri Cheṭṭiar. Contrairement au temple de Kandasamy, celui de Kumāraḱoṭṭam est aujourd'hui entièrement géré par l'HR&CE et ses hauts fonctionnaires, et n'est pas répertorié comme un temple "héréditaire" par l'HR&CE.

⁶¹⁶ Entretiens semi-directifs avec trois dépositaires du temple de Kandasamy (mai 2007).

⁶¹⁷ Traduction personnelle (de l'anglais) d'un extrait du livret de présentation du temple édité par Natarajan (1990).

b. Le temple de Vaṭapaḷani : la dévotion universelle dans la périphérie proche

Le deuxième temple majeur dédié à Murugaṅ dans la ville de Chennai est celui de Vaṭapaḷani (le « Paḷani du nord »), qui est aujourd'hui situé dans un des quartiers ouest de la métropole et auquel il a donné son nom. À l'inverse du temple de Kandasamy de George Town, celui de Vaṭapaḷani est placé sous l'administration exclusive de l'HR&CE depuis 1945, et aucun dépositaire du temple n'est le descendant du fondateur.

L'origine de ce temple remonterait à la fin du XIX^e siècle, mais il ne prit véritablement l'aspect d'un temple que durant la première moitié du XX^e siècle. Voici le contenu du mythe du temple tel qu'il m'a été présenté par les prêtres qui y officiaient en 2007⁶¹⁸ :

« Anna Samy Tambiran était un dévot de Murugaṅ qui se rendait régulièrement en pèlerinage aux temples de Paḷani et de Tiruttani. Il avait aussi construit près de chez lui, à Saligramam, un tout petit temple au toit de chaume pour y adresser un culte à Murugaṅ. Un jour, alors qu'il méditait et priait Murugaṅ, il ressentit une force divine qui entra dans son corps. Il reçut en fait l'*aruḷ* [la « grâce » divine] et devint ainsi capable de soulager les gens.

Puis il tomba subitement malade. Durant sa maladie, il fit un rêve où Murugaṅ lui dit que pour guérir, il devrait lui offrir quelque chose de précieux. Anna Samy Tambiran se rendit alors à Tiruttani où, il se coupa un morceau de la langue pour l'offrir à Murugaṅ. Il retourna ensuite dans son village de Saligramam, proche de Madras. Sa maladie disparut rapidement et sa langue repoussa miraculeusement au bout de deux ans. Les gens qui venaient le voir pour recevoir sa bénédiction se firent alors encore plus nombreux.

Il se rendit ensuite en pèlerinage à Paḷani, où Murugaṅ lui offrit une image à son effigie pour le récompenser de sa dévotion. Anna Samy Tambiran retourna à son village avec l'image qu'il installa dans son petit temple. Il décida ensuite de pratiquer une nouvelle ascèse en portant des souliers cloutés, dont les pointes lui meurtrissaient la plante des pieds. [Ces souliers sont encore conservés comme reliques dans une des pièces du sanctuaire].

Puis il sentit la mort arriver. Il sollicita alors l'un de ses plus proches amis, nommé Ratnaswami Cheṭṭiar, pour qu'il poursuive ses activités dévotionnelles envers Murugaṅ et l'image qu'il avait rapportée de Paḷani. Ratnaswami Cheṭṭiar accepta et honora sa promesse. Étrangement, Ratnaswami reçut lui aussi l'*aruḷ* et put également aider les gens. Puis le Cheṭṭiar se lança dans la construction de l'édifice qu'il voulait en tout point similaire au temple de Paḷani. Mais il mourut avant d'avoir pu collecter assez d'argent pour fonder le temple. Des philanthropes et des donateurs plus aisés se sont ensuite directement impliqués dans le projet et transformèrent le petit lieu de culte d'Anna Samy Tambiran en un temple magnifique. »⁶¹⁹

⁶¹⁸ Une version incomplète du *sthalā purāṇa* du temple est consultable sur internet : <http://Murugaṅ.org/temples/vadapalani.htm>.

⁶¹⁹ Extraits d'entretiens semi-directifs menés au temple de Vaṭapaḷani (23 et 24 mai 2007).

Le mythe du temple de Vaṭapaḷani met davantage en valeur la dévotion de ses fondateurs envers Murugaṅ que leur identité de caste. Ce sont les relations dévotionnelles entre Anna Samy Tambiran et Murugaṅ de Palani, qui sont décrites comme étant à l'origine de la présence d'une réplique du temple de Paḷani dans la ville de Madras. La construction de ce temple a donc plus relevé du culte dévotionnel (*Bhakti*) pratiqué par un personnage fondateur et de la solidarité entre les fidèles, que d'un besoin communautaire fondé sur une identité de caste, comme ce fut le cas plus de deux siècles auparavant pour les Bēri Cheṭṭiar. Rappelons que l'époque de construction du temple de Vaṭapaḷani correspond à une période de renouveau de l'identité religieuse tamoule, s'étant manifesté autour du nouvel essor du *Śaiva Siddhānta*, de la *Bhakti* tamoule et de la popularité du culte de Murugaṅ⁶²⁰. Cette période s'était aussi caractérisée par la montée en puissance de l'idéologie dravidienne anti-brahmane et anti-caste au pays tamoul. Il semble donc que le contexte historique, socio-culturel et politique durant lequel est né le temple de Vaṭapaḷani, ait participé à faire de ce temple un lieu de culte universel pour Murugaṅ.

Sur le plan de l'histoire urbaine de Madras, la localisation du temple correspond elle aussi parfaitement à cette période d'essor du culte dévotionnel de Murugaṅ. Comme le mythe du temple le précise, celui-ci était installé à l'origine à Saligramam, un des anciens villages des environs de Madras. Comme beaucoup d'autres localités périphériques, ce village a été inclus dans la ville de Madras lorsque ses limites administratives ont été redessinées et agrandies en 1923, dans un contexte de forte croissance démographique et d'étalement urbain (CMDA, 2006). Saligramam est alors devenu l'un des nombreux quartiers de Madras, avant d'être renommé "Vaṭapaḷani" en raison de l'importance socio-religieuse grandissante du petit lieu de culte devenu temple. La localisation de ce temple dans la périphérie proche du cœur historique de la ville reflète donc le cadre non seulement historique et socio-religieux au cours duquel il fut construit, mais aussi le contexte urbain, qui a conduit à son inclusion dans la ville de Madras.

Le temple de Vaṭapaḷani est aujourd'hui l'un des principaux lieux religieux de Chennai. La tradition dévotionnelle et l'universalité du culte de Murugaṅ, qui furent à son origine, sont encore mises en avant lors des rites célébrés dans et autour du temple. Les grandes processions qui ont lieu chaque année dans les rues entourant le temple, ne sont pas menées par un groupe issu d'une caste particulière, au profit d'un gigantesque défilé de fidèles portant des *kāvaṭi* et/ou s'étant percés le corps par les lances rituelles par dévotion pour Murugaṅ (planche 15). Ces processions ont surtout lieu pour la fête de *Tai Pūcam*. Bien qu'elles soient organisées et menées depuis 1974 par le président de l'association "*Tai Pūcam Pāl-Kāvaṭi Sabhā*"⁶²¹, et qu'il puisse donc en retirer un certain prestige social, chacun est autorisé à participer et à donner pour la fête, tant que les participants « sont sincères et qu'ils observent des austérités préalables »⁶²². En plus du végétarisme, cet homme pratique lui-même de lourdes austérités dévotionnelles, telles que la marche sur des braises, la tenue à bout de bras d'une barre de fer brûlante, ou encore la traction

⁶²⁰ Cf. chapitre 5.

⁶²¹ Litt. « L'Association des *Kāvaṭi* de lait pour *Tai Pūcam* ».

⁶²² Entretien focalisé avec l'organisateur et meneur habituel des processions de *Tai Pūcam* à Vaṭapaḷani (27 mai 2007).

processionnelle d'un char rituel accroché à la peau de son dos par des crochés en métal. Ainsi, à l'inverse des cortèges mono-castes des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, qui pratiquent chaque année des rituels identiques à Palani (et à la même date), et contrairement aux processions des Bēri Cheṭṭiar de George Town dont ils sont les meneurs et les seuls organisateurs, les processions faites en l'honneur de Murugaṅ autour du temple de Vaṭapaḷani sont organisées par une association multi-caste et composées de fidèles issus de castes différentes.

Planche 15 – La dévotion des fidèles de Murugaṅ autour du temple de Vaṭapaḷani à Chennai



Cliché : Auteur, 2006.

c. *L'Āru Paṭai Vītu Complex : le temple "transnational" du nouveau quartier des "cols blancs"*

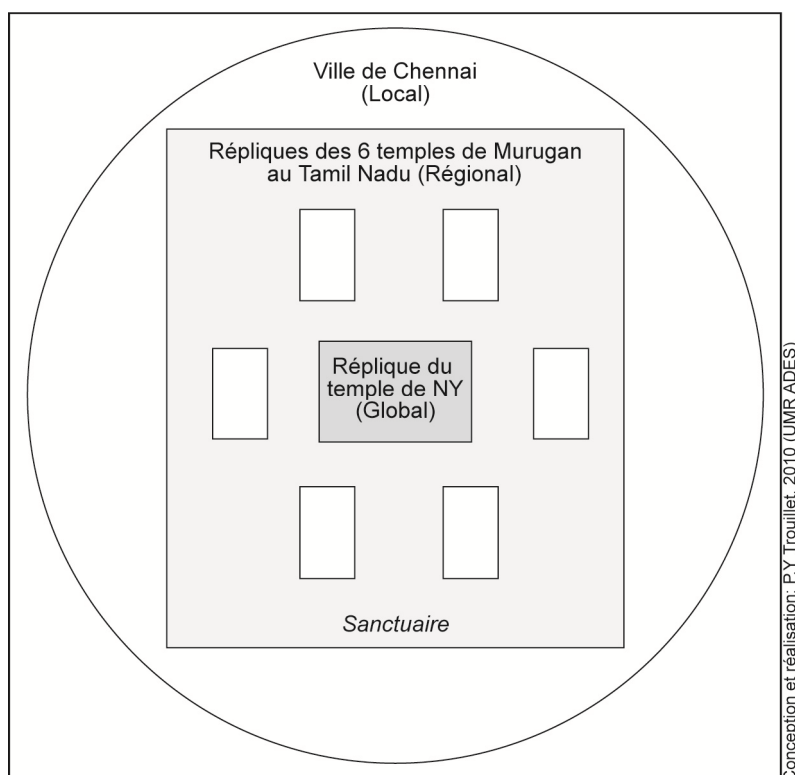
Le troisième principal lieu de culte consacré à Murugaṅ dans la ville de Chennai est beaucoup plus récent et original que les deux précédents. Il s'agit du complexe religieux de l'Āru Paṭai Vītu Tirukkōvilkaḷ, qui, comme son nom l'indique, est un temple dans lequel sont réunies les répliques des six grands temples historiques de Murugaṅ dont les localisations quadrillent les orientes du Tamil Nadu⁶²³. Ce temple a été inauguré en 2002 et est situé dans le quartier de Besant Nagar, dans la partie sud de Chennai donnant sur le littoral. Ce nouveau temple est particulièrement intéressant parce qu'il témoigne des évolutions contemporaines de la géographie l'hindouisme, mais aussi de la dynamique de gentrification qui caractérise le quartier où il se situe.

La géographie interne du temple et le réseau social qui est à l'origine de sa construction, ont ceci de particulier d'incarner tous deux la nature désormais transnationale et réticulaire de l'hindouisme contemporain. Il faut indiquer en premier lieu que fondateur de ce temple est également à l'origine du premier grand temple hindou des États-Unis, qu'il a fondé à New-York dans les années 1970 et qu'il a consacré au dieu Vināyagar. Installé aux États-Unis et appartenant

⁶²³ Cf. chapitre 4.

à la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, cet homme a su mobiliser un réseau transnational pour fonder le temple de Murugaṅ à Besant Nagar. Il est en effet parvenu à obtenir la bénédiction de l'autorité spirituelle de Kanchipuram, à acquérir un terrain publique fourni par le Premier ministre du Tamil Nadu, à employer un architecte indien mondialement reconnu, et à réunir des fonds internationaux provenant essentiellement de l'«*Hindu Temple Society*» de New York (Punzo-Waghorne, 2004 : 189).

Figure 11 – Le temple “glocal” de Murugaṅ à Besant Nagar



La structure du temple reflète elle aussi la nature transnationale de l'hindouisme contemporain : le temple rassemble dans un même sanctuaire de la métropole tamoule les répliques des six grands temples régionaux de Murugaṅ⁶²⁴, réparties autour d'un septième temple dédié à Vināyagar et qui est conçu comme la réplique du temple new-yorkais. Le local, le régional et le global sont donc imbriqués dans la géographie interne de ce temple (figure 11). Même le mode d'administration du temple suit une logique transnationale, dans la mesure où le temple n'est pas géré par l'HR&CE, mais par une association d'hindous appartenant à la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et vivant aux États-Unis. En 2007, la trésorière du temple, qui possédait une carte verte américaine, présentait d'ailleurs le temple comme un « temple de NRI⁶²⁵ »⁶²⁶.

⁶²⁴ Les prêtres du véritable temple de Paḷani m'ont certifié qu'il n'existe aucune relation rituelle entre le temple traditionnel et ce nouveau sanctuaire. Ils ne cautionnent d'ailleurs aucunement ces répliques de temples existants dans de nouveaux sanctuaires (entretiens semi-directifs, mars 2007).

⁶²⁵ « *Non Resident Indians* ». Pour plus de détails sur la terminologie officielle des Indiens et personnes d'origine indienne vivant hors de l'Inde, voir le chapitre suivant consacré à la question diasporique.

⁶²⁶ Entretien focalisé mené au temple de Murugaṅ de Besant Nagar (15 mai 2007).

Il s'agit donc ici d'une création locale d'un temple en Inde, résultant de la transnationalisation de l'hindouisme et des sociétés hindoues, elle-même incarnée par l'action d'un migrant ayant su mobiliser une économie globale et un réseau transnational. Ce temple illustre ainsi parfaitement combien « le processus diasporique intègre, de manière synchronique et diachronique, territorialisation et fonctionnement en réseau », et en quoi « l'identité diasporique est simultanément locale et globale » (Singaravélou, 2003 : 28).

Si la construction de ce temple a été initiée par des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, c'est davantage une "classe" que seulement une "caste" qui y adresse un culte à Murugaṅ. En effet, d'après mes observations et les entretiens que j'y ai menés, les croyants qui se rendent à ce temple appartiennent pour la plupart à la classe moyenne (voire la classe moyenne supérieure) de Chennai. Ceci n'est pas surprenant quand on sait que le quartier de Besant Nagar, où est situé le temple, est un quartier résidentiel dont la population est principalement constituée de "cols blancs". Christine Auclair a en effet précisé qu'à partir des années 1960, l'office du logement du Tamil Nadu⁶²⁷ a envisagé le développement de Madras à partir de nouveaux quartiers situés à l'ouest et au sud de la ville, tels que Besant Nagar, avec une préoccupation toute particulière accordée aux espaces résidentiels des classes moyennes, qui « deviendront les lieux d'élection des cols blancs madrasi » (Auclair, 1998 : 122). Grâce à ses boutiques et restaurants de luxe, ce quartier attire aujourd'hui de nombreux Madrasi, qui visitent en famille ou entre amis les différents lieux de culte de Besant Nagar, tout en profitant des joies des "open spaces" qu'offrent la plage et la promenade longeant la côte du Coromandel. Avant que le temple de Murugaṅ n'y soit bâti, le quartier possédait trois lieux de culte importants⁶²⁸, dont deux ont aussi été construits au cours des quarante dernières années et à proximité du littoral. L'un d'entre eux, l'église de Velankani, a du reste été fondé selon la même logique que celle qui est à l'origine du temple de Murugaṅ, puisqu'il s'agit d'une autre réplique d'un lieu religieux existant et suffisamment éloigné de la métropole pour y être dupliqué. Aujourd'hui, ces lieux de culte constituent l'une des aménités recherchées par la classe moyenne urbaine, car pour reprendre une expression d'un des hauts responsables du *Chennai Metropolitan Development Authority*, « la religion fait partie des activités récréatives »⁶²⁹.

Il faut préciser que le quartier de Besant Nagar s'est développé autour d'un ancien quartier de pêcheurs, dont l'habitat précaire est aujourd'hui ceinturé par les logements résidentiels (planche 16). Si les nouveaux lieux de culte permettent aux pêcheurs de diversifier leurs activités économiques, ils semblent en revanche ne pas correspondre à leurs besoins et pratiques religieuses. Ces pêcheurs, hindous pour la plupart et de la caste des Paṭṭiṅavar, ont en effet leur propre déesse de localité et ne vont que très rarement aux grands temples. La trésorière du temple

⁶²⁷ *Tamil Nadu Housing Board*.

⁶²⁸ Un temple de Vināyagar, un temple de Lakṣmī, et une réplique de l'église de Velankani. Seuls les deux derniers, proches du littoral, sont indiqués sur la planche 16.

⁶²⁹ Extrait d'un entretien semi-directif (mai 2007).

de Murugaṅ m'avait du reste bien fait comprendre qu'ils y étaient assez peu appréciés. Leurs pratiques de l'espace public et du littoral, essentiellement orientées vers la pêche, tranchent avec celle des Madrasi aisés, qui viennent prier dans les lieux de culte et se détendre sur la plage. L'habitat précaire du quartier des pêcheurs et ses déficiences en termes d'infrastructures de base contrastent également avec les superbes logements résidentiels. Le tsunami de décembre 2004, qui a notamment touché les pêcheurs de Besant Nagar, a d'ailleurs fourni un bon prétexte aux autorités pour les inciter à quitter leur quartier. La majorité des pêcheurs ont néanmoins refusé ces propositions, car les "colonies" proposées, situées à 10 km des côtes, les auraient obligés à changer d'activité. Ces quelques éléments rejoignent les propos de Christine Auclair, qui avait souligné que les considérations des planificateurs de Chennai vis-à-vis de l'habitat précaire consistent à le déplacer hors de la ville, afin de donner à celle-ci « l'image d'un espace régulé et formalisé » (*ibid.*).

Planche 16 – Vue aérienne du nouveau quartier résidentiel de Besant Nagar



Comme les temples de Kandasamy et de Vaṭapaḷani, le temple de Murugaṅ à Besant Nagar informe donc lui aussi sur une forme particulière de l'hindouisme tamoul et sur une dynamique urbaine caractéristique de sa période de construction. Il incarne d'une part l'aspect désormais transnational de l'hindouisme contemporain par sa structure, son histoire, son fondateur et son

mode d'organisation, et s'inscrit d'autre part dans la dynamique d'émergence des classes moyenne et supérieure indiennes par sa localisation dans un quartier résidentiel périphérique et récent, ainsi que par la classe sociale de ses administrateurs et de ses visiteurs, dont l'espace de vie et les champs d'action prennent eux aussi un visage de plus en plus transnational.



L'étude des circulations infrarégionales contemporaines et des lieux religieux urbains associés au culte de Murugaṅ, a mis en lumière différentes configurations socio-spatiales révélatrices de la polyphonie des formes géographiques et socio-rituelles liées à ce culte.

Le "pèlerinage inversé", que constitue la fête de *Māci Magam*, s'appuie sur un réseau géo-rituel infrarégional organisé autour de lieux, de circulations, de divinités territorialisées mais néanmoins mobiles, et de toute une gamme d'acteurs socio-rituels. Chaque année, cet ensemble participe à la consécration régulière d'alliances, de relations sociales hiérarchiques et de territoires dans la région et la ville de Pondichéry, autour d'une forme assez originale de circulation religieuse associant le pèlerinage et la procession. L'enquête portant sur les pèlerins et les visiteurs du temple de Murugaṅ de Mailam a permis quant à elle de savoir comment, quand, d'où et pourquoi des individus et des groupes se déplacent pour aller voir le dieu dans l'un de ses temples.

Après avoir considéré la ville de Pondichéry, les relations entre le culte de Murugaṅ et la question urbaine ont été analysées à travers la géographie des lieux d'hébergement des pèlerins à Palani et par l'étude de l'inscription des grands temples de Murugaṅ dans l'histoire du tissu urbain de Chennai. Ces considérations montrent que les différents types de lieux d'hébergement ainsi que leur répartition spatiale dans la ville sainte de Palani traduisent les différences entre les types et les pratiques collectives des pèlerins, qui reflètent elles-mêmes les interactions dynamiques entre tradition et modernité autour du grand pèlerinage pour Murugaṅ. Ces interactions se retrouvent encore davantage dans la ville de Chennai, où les localisations des trois principaux temples de Murugaṅ sont les témoins géographiques des contextes socio-historiques de leurs constructions, tant à l'échelle de la ville qu'au niveau des évolutions de l'hindouisme tamoul, dont la dimension transnationale doit maintenant être analysée.



– Chapitre 8 –

La diaspora tamoule et la transnationalisation du culte de Murugaṅ

« *Kōvil illa uriḷ kuṭi iruka vēṅṭām* »
(*Ne vis pas dans un lieu sans temple*)

Adage tamoul
(Poétesses Auvaiyar, période du Sangam)

En s'intéressant à la géographie du culte de Murugaṅ hors de l'Inde et à son importance pour la diaspora tamoule, ce chapitre et le suivant décloisonnent cette étude du seul cadre du pays tamoul. Ne pas aborder la "diasporisation" des sociétés tamoules, ni la transnationalisation du culte de Murugaṅ aperçue à la fin du chapitre précédent, aurait constitué deux lacunes de taille, tant ce culte, sa géographie et ses significations identitaires pour les Tamouls, s'inscrivent aujourd'hui dans des espaces qui ne sont pas limités au sous-continent et, surtout, où les Tamouls sont le plus souvent minoritaires. Il faut en somme s'interroger à ce stade, sur les modalités de l'exportation du culte de Murugaṅ hors de la terre d'origine des Tamouls.

L'introduction de la problématique diasporique dans l'analyse du culte de Murugaṅ – et dans le champ d'étude de l'hindouisme en général – soulève donc un paradoxe notable, puisqu'il a été démontré que le culte de Murugaṅ est fortement ancré dans ce territoire qu'est le pays tamoul⁶³⁰. De même, et de manière plus générale, l'Inde (sk. *Bhārat*) est pensée traditionnellement comme étant la seule terre de l'hindouisme. Le balisage des territoires et la mythification des paysages indiens et tamouls par une profusion de lieux saints, témoignent de cet ancrage *a priori* exclusif de l'hindouisme dans le sous-continent, à l'instar d'un précepte du *Dharmaśāstra* qui recommande aux hindous ayant quitté la terre sainte de *Bhārat* et franchi l'"eau noire" (sk. *kāla pāṇi*) de l'Océan indien, de se livrer à des rites de purification à leur retour sur leur "terre sainte et natale" (sk. *matru bhūmi*) (Lacoste & Racine, 2002)⁶³¹. Cette considération est encore effective, puisque certains prêtres ādiśaiva, que j'ai rencontrés à Palani en 2007, pratiquent toujours ces rites de purification. On peut également citer le discours du mouvement nationaliste de l'*hindutva*, qui promeut l'idée d'une consubstantialité mythique, historique et culturelle entre Inde (*Bhārat*) et hindouité. En conséquence, il serait théoriquement impossible de penser le sacré et la sainteté hindous ailleurs que sur la terre de *Bhārat*, comme l'a suggéré Mathieu Claveyrolas pour qui « le réseau de territoires sacrés ne connaît de limites en Inde qu'avec les frontières du territoire national » (Claveyrolas, 2003b : 4).

Or, les hindous, à commencer par les Tamouls, n'ont cessé de voyager, de migrer et de s'installer dans d'autres territoires depuis l'Antiquité. Cette diffusion millénaire des sociétés

⁶³⁰ Cf. première partie.

⁶³¹ Voir aussi les travaux en cours de Catherine Clémentin-Ojha portant sur le tabou du voyage en mer au XIX^e siècle.

indiennes hors de l’Inde, ainsi que l’exportation de l’hindouisme et de ses temples, ont déjà nourris de brillants travaux⁶³². Mais ce paradoxe entre l’ancrage de l’hindouisme en Inde et la mobilité des Indiens soulève plusieurs interrogations concernant la géographie de cette religion et de ses temples, peu abordées collectivement : Comment en effet les temples et les ancrages territoriaux des cultes hindous voient-ils leur géographie socio-religieuse traditionnelle évoluer sous l’influence des migrations internationales ? Comment les représentations territoriales et identitaires des cultes hindous s’expriment-elles en diaspora et/ou lorsque leurs adeptes sont démographiquement minoritaires ? Quels sont, enfin, les aspects géographiques de l’internationalisation rituelle et culturelle de l’hindouisme contemporain ?

L’analyse de l’exportation du culte de Murugaṅ hors de l’Inde, de son internationalisation et de sa place au sein de l’hindouisme pratiqué et vécu par la diaspora tamoule permet d’élargir le champ d’étude des formes géographiques de ce culte tout en apportant des réponses à ces questions plus générales.

I- Trajets et trajectoires de la “diaspora tamoule” : processus et terminologie

L’histoire des migrations indiennes à l’échelle internationale et de l’usage du terme “diaspora” par les politiques et les scientifiques invite à parler d’une diaspora tamoule. Mais l’emploi de ce terme est surtout légitimé par les enjeux identitaires qui lui sont associés. Il s’agit en outre de la catégorie diasporique la plus appropriée pour envisager la configuration transnationale du culte de Murugaṅ, et comprendre son rôle identitaire pour les Tamouls vivant hors de l’Inde.

1. Les phases historiques des migrations indiennes et tamoules

a. Les premiers mouvements de populations

Les premières mobilités des populations indiennes⁶³³ et tamoules hors du sous-continent concernaient davantage des mouvements de petits groupes que de grandes migrations. Ces premiers mouvements de population, qui impliquaient essentiellement des militaires, des

⁶³² Voir notamment Benoist (1998), Jacobsen (2008), Nagapin & Sulty (1989), Punzo-Waghorne (2004), Rukmani (2001), Singaravélou (1987 et 2003) et Vertovec (2000).

⁶³³ Étant donnée la grande hétérogénéité de ces populations, celles-ci seront désignées ici comme “indiennes” pour les périodes coloniale et précoloniale. Cette appellation générique, qui transcende les différences régionales, religieuses, linguistiques et ethniques, renvoie davantage à une civilisation commune, composée d’influences multiples (dravidienne, indo-aryenne, moghole...), qu’à l’appartenance à une même entité politique et administrative. Le terme “indien” fut en outre attribué sous la présence britannique à tous les originaires de la zone s’étendant du Cachemire au Cap Comorin (voire jusqu’à Ceylan) et de l’Indus jusqu’au Brahmapoutre. Suite à l’éclatement de l’Empire britannique, la partition de 1947, puis la division entre le Bangladesh et le Pakistan en 1971, de nouvelles affiliations et identités ont vu le jour. Les minorités indiennes, appelées désormais “sud-asiatiques”, se rattachent davantage aux nouveaux États indépendants que sont l’Union indienne, le Pakistan, le Bangladesh, le Népal et le Sri Lanka. En conséquence, le terme “indien” aura ici valeur générique pour la période antérieure à 1947 et sera ensuite exclusivement réservé aux originaires de l’Union indienne ou à ceux qui s’identifient à cette origine. Pour aborder la diaspora originaire du sous-continent après 1947, j’emploierai le terme “sud-asiatique”, même s’il sera parfois fait allusion à la “diaspora indienne” au sens large, par souci de simplicité.

commerçants et des missionnaires, ont commencé durant l'Antiquité et perduré jusqu'à la fin du Moyen Âge. Alors que ces groupes pionniers bâtissaient des temples en Asie du Sud-Est, de nombreux marchands indiens des côtes méridionale et occidentale de la péninsule indienne fréquentaient les comptoirs de la côte orientale de l'Afrique, du Golfe Persique et de la péninsule indochinoise (Singaravélou, 2003). L'histoire a surtout retenu de cette période les conquêtes et l'influence des empires hindous sur les "royaumes hindouisés" du Sud-Est asiatique. En témoignent les héritages culturels et architecturaux que l'on retrouve de la Thaïlande au Vietnam, en passant par le Cambodge, Java, et surtout Bali⁶³⁴, où les temples et l'hindouisme restent des éléments majeurs de la culture et de l'identité locales des Balinais.

Si les Pallavas et les Cholas ont participé à l'indianisation de l'Asie du Sud-Est (les Cholas établirent même une ambassade en Chine) et si des guildes tamoules commerçaient de l'Arabie jusqu'à l'Indochine (Racine, 1982), les migrations des Tamouls hors du *Tamiḷakam* sont toutefois restées assez peu importantes durant cette première phase, exception faite de la colonisation du nord et de l'est de l'île de Ceylan engagée par les souverains tamouls dès le I^{er} siècle. Malgré leur origine tamoule et la proximité géographique de l'île avec le sous-continent, ces Tamouls se sont progressivement détachés du foyer culturel indien et du *Tamiḷakam* au cours des siècles, bien qu'une majorité d'entre eux soit restée de confession hindoue. Ces premiers arrivants sont à l'origine du groupe ethnique des "Tamouls de Jaffna", qui se distinguent des immigrants tamouls s'étant établis au centre de l'île sur les plantations coloniales au XIX^e siècle (Guilmoto, 1987).

Au final, les quelques communautés tamoules parties outre-mer durant cette (longue) période « ne constituent guère des exemples significatifs d'émigration tamoule » (Guilmoto, 1991 : 124).

b. L'engagisme

À l'échelle mondiale, les migrations indiennes sont bien plus récentes, ne débutant réellement qu'à partir du milieu du XIX^e siècle. Ces migrations internationales ont été à la fois plus intenses et plus durables au départ du pays tamoul, qu'à partir des autres régions du sous-continent (*ibid.*).

Ces premières migrations de masse se sont inscrites dans le cadre colonial et concernaient essentiellement, dans un premier temps, des travailleurs engagés sous contrat (*coolies*⁶³⁵). Cette migration prolétaire s'est développée suite à l'abolition de l'esclavage dans les colonies, en réponse à la forte demande de main d'œuvre non qualifiée nécessaire pour remplacer les esclaves affranchis dans les pays miniers et dits "de plantation" des empires coloniaux. De nombreux Indiens, Tamouls y compris, sont ainsi partis vers les Mascareignes, les Guyanes, la Caraïbe, Fidji, l'Afrique orientale et australe, régions qui deviendront les noyaux des premières communautés de la diaspora. Ce type de migration prolétaire s'est aussi développé dans des

⁶³⁴ Comme il ne reste que très peu de communautés d'origine indienne à Bali, l'hindouisme balinais doit être envisagé comme un cas à part, où les insulaires et leur religion ont co-évolué d'une façon toute particulière. De fait, cet hindouisme ne s'inscrit pas véritablement dans les réalités ni dans les enjeux de la diaspora indienne et n'est donc pas traité ici.

⁶³⁵ Du tamoul "*kūli*" : « salaire ». Par extension, tout travailleur salarié d'origine indienne ou chinoise. Utilisé parfois de façon péjorative pour désigner les descendants des émigrés indiens.

espaces plus proches du sous-continent, comme à Ceylan, en Birmanie et en Malaisie.

Le pays tamoul a joué un rôle majeur dans ce système économique et migratoire, en raison de sa situation géographique favorable et de l'importance de ses ports coloniaux. Ainsi, dès la fin des années 1820, les premiers immigrés tamouls sont arrivés à Ceylan, et dix ans plus tard en Malaisie. Considérés comme “*indentured labour*” (main-d'œuvre liée par contrat), les engagés étaient soumis à un ordre quasi-militaire, que le système *kangani*⁶³⁶ (*maystri* en Malaisie), plus souple, remplacera par la suite. Les migrations des engagés vers Maurice datent de la même époque et ont rapidement attiré plusieurs milliers de Tamouls, pourtant minoritaires avec les Marathis et les Télougous, face aux nombreux engagés originaires des États actuels du Bihar et de l'Uttar Pradesh⁶³⁷. Au cours des deux décennies suivantes, ces migrations ont gagné la Réunion ainsi que la colonie de Natal en Afrique du Sud, où les Indiens provenaient majoritairement de la Présidence de Bombay. La proportion des engagés Tamouls partis pour les Antilles et Fidji a été plus réduite que dans l'Océan indien, bien que les Français aient conduit un nombre important de Tamouls en Martinique et en Guadeloupe depuis leurs comptoirs de Pondichéry et Karikal (Singaravélou, 1987). À la fin du XIX^e siècle, la majorité de ces flux migratoires se sont faits plus marginaux pour le pays tamoul, hormis ceux concernant Ceylan et la péninsule malaise. Les migrations vers la Birmanie, loin de n'avoir concerné que des Tamouls, sont plus récentes. L'ultime destination des Tamouls ayant émigré dans ce cadre est vraisemblablement Fidji, au tournant du XX^e siècle (Guilmoto, 1991). À l'origine, ces migrations étaient temporaires, car liées aux conjonctures et contrôlées par une législation restrictive.

Les engagés tamouls étaient généralement issus de basses castes villageoises appartenant aux couches sociales les plus pauvres. Ils étaient souvent asservis aux grands propriétaires terriens de leurs villages d'origine, tant en raison de leur dépendance économique que de leur position défavorable dans le système rigide des castes. Les opportunités d'emploi outre-mer constituaient donc une alternative à leur situation, d'autant que l'introduction de l'économie de marché dans les campagnes tamoules avait affaibli le tissu socio-économique parfois autarcique des communautés rurales. De plus, la forte croissance démographique alimentait le réservoir de main d'œuvre potentielle tout en accentuant la gravité des famines de l'époque. Les stratégies individuelles ont pris ainsi de l'importance au sein de ces populations, annonçant les formes de mobilité sociale et (surtout) spatiale liées à l'engagisme.

⁶³⁶ Tam. “*kaṅkāṇi*” : littéralement « chef d'équipe », « contremaître ». Contrairement à l'“*indentured labour*” basé sur des contrats de recrutement de travailleurs individuels surtout originaires du nord du sous-continent et envoyés principalement en Guyane anglaise, à Fidji, à Trinidad, en Jamaïque, en Guadeloupe, en Martinique et au Suriname, le système *kangani* repose sur un mode de recrutement collectif s'étendant au réseau familial ou villageois, qui a prévalu dans le sud de l'Inde pour des travailleurs envoyés majoritairement au Sri Lanka, en Malaisie et en Birmanie.

⁶³⁷ Cf. chapitre suivant.

c. Les migrants libres et la naissance de la diaspora

Bien que fortement majoritaires, les engagés n'étaient pas pour autant les seuls Indiens à émigrer durant la période coloniale. En effet, une migration libre s'est également développée entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Elle concernait une population marchande de banquiers indiens, commerçants ou employés, souvent issus de castes supérieures, s'engageant comme auxiliaires impériaux dans des fonctions administratives, militaires ou d'encadrement économique en Afrique du Sud, Birmanie, Malaisie et Fidji, ainsi que dans les pays d'Afrique de l'Est (Zanzibar, Tanzanie, Kenya et Ouganda). La caste commerçante tamoule des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattār⁶³⁸) a notamment déployé ses membres dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est et de l'Océan indien, tout en développant un réseau bancaire international, dont le centre se trouvait dans leur région tamoule d'origine, le Cheṭṭināṭu. Ils accumulaient leurs richesses dans leurs temples et maintenaient des liens de caste, économiques et religieux avec leur territoire d'origine (Bruneau, 2004 ; Guilmoto, 1991 ; Rudner, 1994 ; Weerasooria, 1973).

Au début du XX^e siècle, les crises démographiques en Inde du Sud ralentissent, les migrations de détresse panindiennes s'estompent et les grandes migrations depuis ou vers l'Inde chutent considérablement. Les communautés expatriées (tamoules notamment) deviennent alors moins fragiles, car moins dépendantes des mouvements migratoires qui assuraient leur renouvellement depuis près d'un siècle (Guilmoto, 1991). Dès lors, après avoir longtemps été réduits à des populations instables, les groupes indiens d'outre-mer commencent réellement à se constituer en diaspora, et les Tamouls, malgré leur identité ethnique exogène, s'enracinent hors de leur région d'origine comme de nombreux autres Indiens. Ce processus de diasporisation doit également beaucoup à la participation croissante des Indiens dans les affaires publiques coloniales, et aux nationalistes indiens qui n'hésitaient pas à dénoncer l'exploitation dont leurs compatriotes étaient les victimes à l'étranger. Ainsi, dans les pays d'accueil, les droits des immigrés évoluent et leur sort s'améliore, ce qui facilite la féminisation de la migration et l'établissement familial outre-mer. Émergent alors des questions d'intégration, et les communautés diasporiques doivent redéfinir leur identité à la fois par rapport aux autres groupes locaux et entre minorités indiennes. Dans ce cadre, si la civilisation indienne reste la référence culturelle majeure et commune pour l'ensemble de la diaspora, l'éloignement et l'isolement impliquent de nécessaires adaptations, propres à chaque communauté et à chaque contexte du pays d'immigration.

⁶³⁸ Sur la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et leur relation avec le culte de Murugaṅ, voir les chapitres 3 et 4.

d. Les migrations postcoloniales

Après l'Indépendance indienne de 1947, les cadres migratoires et les pays de destination changent, pour concerner essentiellement l'Occident et le Moyen-Orient. Pour le cas de la France, il s'agit essentiellement à cette époque des familles (souvent catholiques) de Tamouls natifs des Établissements Français des Indes (Pondichéry et Karikal), qui ont choisi la nationalité française lors du rattachement des possessions françaises à l'Inde indépendante. En Grande-Bretagne, des vagues d'immigration sud-asiatiques bien plus massives et diverses s'opèrent entre 1950 et 1970, en réponse à la demande de main d'œuvre liée à la croissance économique de l'époque. Puis une nouvelle catégorie d'immigrants arrive au Royaume-Uni entre la fin des années 1960 et les années 1970 : les "deux fois migrant". En effet, outre le traumatisme des déplacements liés à la Partition, le contexte postcolonial conduit nombre de personnes d'origine sud-asiatique à quitter leurs premiers pays d'installation pour le Royaume-Uni, en raison des contextes économiques et surtout politiques. La crise économique de Maurice des années 1970, les conflits interethniques après l'indépendance de Trinidad et Tobago, de Guyana et de Fidji plus tard, la politique d'africanisation en Afrique de l'Est, ou encore l'Apartheid sud-africain du Natal (Singaravélou, *ibid.*), conduisent de nombreuses personnes d'origine sud-asiatique à migrer vers l'ancienne métropole coloniale (tout comme ceux quittant le Surinam pour les Pays-Bas). Certaines générations issues des migrations précédentes, comme les Tamouls⁶³⁹ de Birmanie, ont alors dû se replier en catastrophe ou risquer l'expulsion. Aussi, pour Christophe Guilmoto :

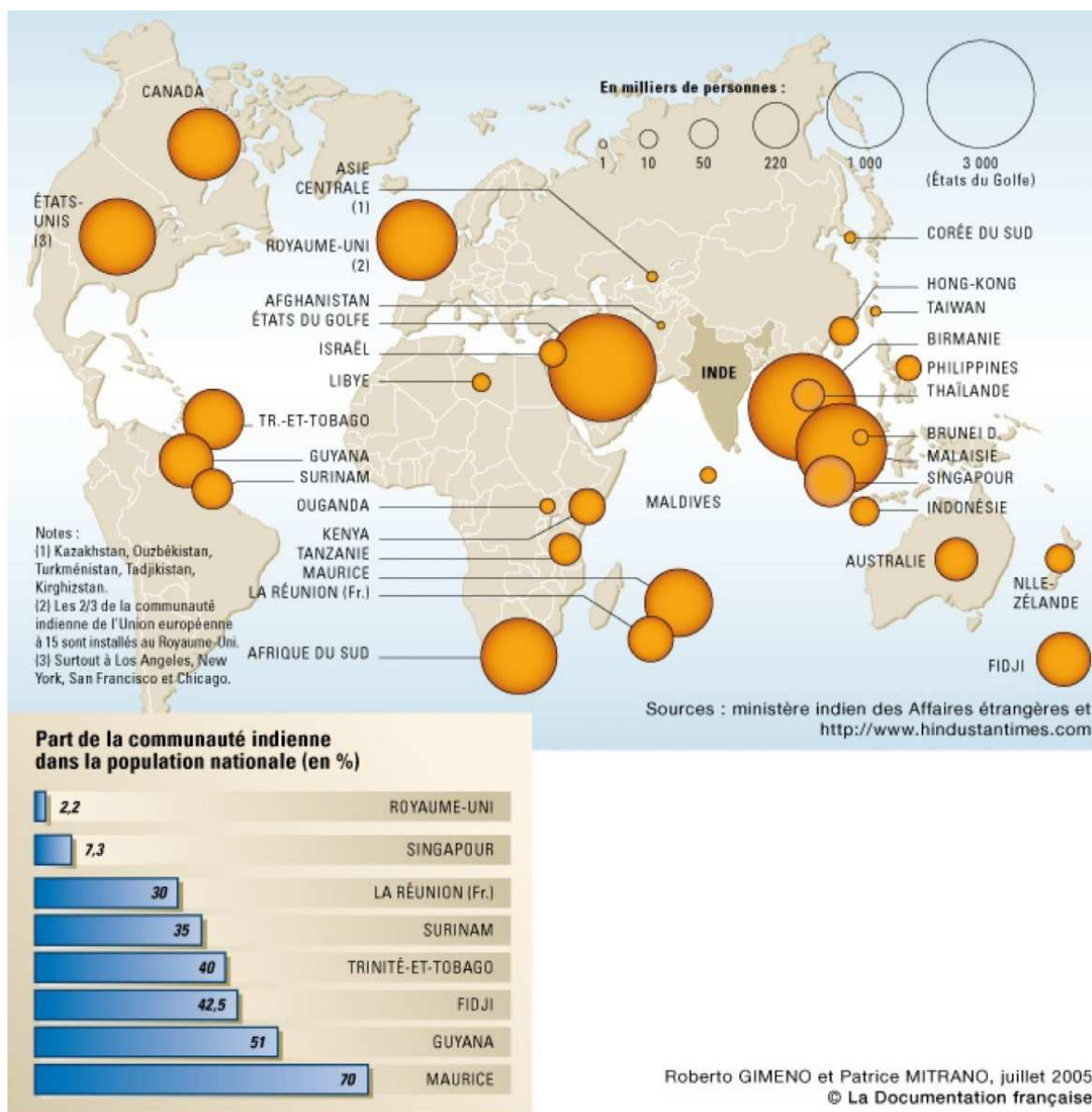
« Le manque de diversification géographique (ghettos et poches de concentration) et professionnelle (spécialisation ou manque de qualification), joint au maintien de leur identité ethnique distincte, a conféré aux Tamouls d'outre-mer un profil social spécifique, qui durant les périodes de tension les désignait comme exutoire. » (Guilmoto, 1991 : 138).

Ce type de posture "anti-indienne" est surtout caractéristique des pays dont le peuplement est à la fois ancien et homogène, et où l'accession à l'indépendance a entraîné des projets nationaux hégémoniques de la part du groupe autochtone. Inversement, la nature multi-ethnique des sociétés des pays "créoles" ou de Malaisie, a empêché ce type d'affrontements entre autochtones et immigrants coloniaux (incluant les Indiens). La composition ethnique des pays créoles, peu ou pas habités avant l'arrivée des colonisateurs, a généralement été transformée par les immigrations massives du cadre colonial (esclavage ou migration libre), jusqu'à rendre minoritaires les groupes autochtones lorsqu'il y en avait. Ce fut le cas de nombreuses îles de l'Océan indien, mais également celles de la Caraïbe et du Pacifique. Plusieurs de ces pays ont aujourd'hui une communauté d'origine tamoule solidement intégrée, bien que parfois en minorité parmi les autres sud-asiatiques, comme à Maurice, à Fidji, dans l'État de Natal en Afrique du Sud, ou aux Antilles françaises.

⁶³⁹ Les Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar, dont l'emprise dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est était considérable dans les années 1930, ont ainsi été chassés de Birmanie puis du Sri Lanka.

Il faut aussi souligner que les migrations des “deux fois migrants” vers les métropoles coloniales doivent beaucoup à la politique de « rejet » (Leclerc, 2004 : 6)⁶⁴⁰ menée dans un premier temps par l’Inde nehruvienne, qui prônait l’intégration des communautés indiennes émigrées dans les entités issues du démembrement de l’Empire britannique et non au sein de l’Union indienne (Landy, 2006). Aussi, et plus globalement, les destinations des “deux fois migrants” et leurs grandes difficultés à se (ré)installer en Inde après l’Indépendance, illustrent le déracinement de ces descendants de l’immigration coloniale.

Figure 12– La diaspora indienne dans le monde en 2005



⁶⁴⁰ Éric Leclerc note qu’en 1955, la loi sur la citoyenneté indienne (*Citizenship Act*) précisait que toute personne ayant acquis la citoyenneté d’un autre pays perd *de facto* sa citoyenneté indienne. Les sujets britanniques d’origine indienne deviennent pour l’Inde des étrangers (Leclerc, 2004 : 8).

e. Les migrations actuelles

L'Amérique du Nord et l'Australie offrent également, depuis la fin des années 1960, de nouvelles alternatives migratoires et économiques aux populations sud-asiatiques, tout comme, bien que de façon parfois plus temporaire, Singapour et la Malaisie. Ces migrations concernent surtout une diaspora intellectuelle composée principalement d'urbains issus de milieux socio-professionnels élevés ne trouvant pas suffisamment d'emplois à la hauteur de leurs qualifications en Inde, et s'inscrivant dans la fameuse "fuite des cerveaux" (*brain-drain*) sud-asiatique. La deuxième destination principale des émigrants d'Asie du Sud concerne actuellement le "*modern coolie trade*" des travailleurs peu ou pas qualifiés se rendant quelques années dans les pays du Golfe persique, où l'essor de l'industrie pétrolière entraînent une forte demande de main d'œuvre depuis les années 1970. Bien que ces migrants soient majoritairement musulmans, de nombreux hindous, kéralais et tamouls notamment, sont attirés par cette opportunité économique. Mais dans la mesure où le regroupement familial y est souvent interdit, ces migrants essentiellement masculins retournent en Inde après une migration de travail provisoire. Enfin, sur la question tamoule, on peut mentionner le cas des réfugiés du Sri Lanka qui, hormis ceux partis chercher refuge en Inde tamoule, sont arrivés massivement à partir des années 1980 en Europe de l'Ouest, où leur statut est progressivement passé « de réfugiés politiques provisoirement déplacés en migrants économiques durablement installés » (Guilmoto, 1991 : 125). Mais dans l'ensemble, les migrations internationales actuelles sont assez modestes depuis le pays tamoul, où les migrations sont aujourd'hui plus interrégionales qu'internationales.

2. De la diaspora indienne à la diaspora tamoule

Après avoir vu les trajectoires migratoires des Indiens et des Tamouls dans le monde, les trajectoires des termes "diaspora indienne"⁶⁴¹ et "diaspora tamoule" permettent de comprendre les enjeux épistémologiques et politiques existant autour de ces termes, indispensables pour saisir par la suite les significations (ethno-)identitaires de la transnationalisation du culte de Murugan.

S'il aura fallu attendre les premières décennies du XX^e siècle pour que les Indiens d'outre-mer commencent à véritablement se constituer en diaspora, l'usage de ce terme pour désigner ces populations est encore plus tardif, tant dans la littérature scientifique que dans les discours politiques (Leclerc, 2004).

a. Les avancés disciplinaires

C'est en 1976 que le terme "diaspora" est pour la première fois appliqué à la population indienne d'outre-mer par Agehananda Bharati, mais qui n'en a pas pour autant fourni de réelle

⁶⁴¹ Pour un bilan sur l'historiographie de l'usage du terme "diaspora", voir Baumann, Martin (2001). Pour plus de détails sur la diaspora indienne, voir notamment Bruneau (2004) ; Clarke, Peach & Vertovec (1990) ; Landy (2006) et Singaravélou (1987 et 2003). Pour une historiographie du terme "diaspora indienne", voir ce qu'en disent Éric Leclerc (2001) et Anouck Carsignol (2009).

définition (Baumann, 2001). Bien que de nombreux travaux s'intéressent déjà à ces populations à cette époque, le terme n'est pas mobilisé avant les apports de Purusottama Bilimoria (1985), d'Arthur W. Helweg et de Surjit Dulai (1987) et, pour les études francophones, de Singaravélou (1987). Malgré les débats⁶⁴² sur la pertinence du terme "diaspora" appliqué à la question indienne, Éric Leclerc note que son utilisation s'est popularisée dans les travaux de sciences sociales à partir des années 1990. À la suite de Baumann, celui-ci explique ce retard par la relative réticence des indianistes à s'intéresser à des cultures et des terrains autres que ceux du sous-continent indien, laissant à d'autres anthropologues, sociologues et politologues, le soin de se pencher en premier sur les expatriés d'origine sud-asiatique, qu'ils envisagent généralement comme des minorités dans leur État d'installation (Leclerc, *ibid.*).

L'évolution des travaux portant sur la diaspora indienne au cours des années 1990 est la fois quantitative et qualitative, et inspire directement cette étude. Dès cette époque en effet, les approches de l'identité diasporique indienne s'affinent en considérant des référents identitaires souvent plus appropriés que la pan-indianité, tels que les particularismes ethno-culturels, religieux et linguistiques, qui sont à l'origine de la mise en abîme du concept de "diaspora" et de l'expression « diaspora d'une diaspora » (Cohen, 1993). Anouck Carsignol note ainsi dans sa thèse :

« Les communautés infra-diasporiques, considérées comme des diasporas à part entière, font désormais l'objet d'études spécifiques, à l'instar des diasporas hindoue⁶⁴³, musulmane, sikhe ou zoroastrienne, basées sur une appartenance religieuse commune, ou des diasporas tamoule⁶⁴⁴, télougoue ou oriya, définies en fonction de critères régionaux, culturels et linguistiques » (Carsignol, 2009 : 121).

Ces orientations sont d'autant plus légitimes que derrière l'unité apparente des Indiens d'outre-mer (estimés aujourd'hui à plus de 23 millions de personnes⁶⁴⁵) illustrée par la *Global Organisation of People of Indian Origin* (GOPIO) ou par le *Centre for Study of Indian Diaspora* d'Hyderabad (Andhra Pradesh), la diaspora indienne est « l'une des plus diversifiées au plan socio-culturel » (Singaravélou, 2003 : 17). En effet, la diversité qui caractérise depuis des siècles les populations du sous-continent, ainsi que les différentes trajectoires migratoires suivies par les Indiens (Landy, 2006) selon leur région d'origine – comme le « cycle migratoire tamoul »

⁶⁴² Le principal argument des opposants à la validité du terme "diaspora indienne" concerne l'existence d'un État-nation indien, alors que la définition stricte de la diaspora en sciences humaines reste étroitement liée aux critères spécifiques de l'exode juif. Pour d'autres auteurs, l'expression "diaspora indienne" est pertinente, dans la mesure où elle ressemble à d'autres diasporas reconnues aujourd'hui grâce à un élargissement de ses critères, telles que les diasporas chinoise ou africaine.

⁶⁴³ Sur la question de la pertinence du terme "diaspora hindoue", voir notamment ce qu'en disent T. S. Rukmani (2001) et Stephen Vertovec (2000). Retenons que désormais, le déracinement, l'organisation en réseaux politiques et/ou religieux des hindous, la circulation transnationale de flux matériels et immatériels entre les communautés d'outre-mer, la référence religieuse et identitaire à la terre sainte indienne, et enfin la conscience souvent revendicative d'une identité commune, sont effectifs dans le cas des communautés transnationales hindoues, permettant ainsi de retenir le terme "diaspora" pour les désigner.

⁶⁴⁴ Voir notamment l'ouvrage phare d'Øivind Fuglerud (1999) et la thèse récente d'Anthony Goreau-Ponceaud (2008).

⁶⁴⁵ Source : *Report of the High Level Committee on Indian Diaspora* (Executive Summary), Ministry of External Affairs, New Delhi, 2002 (http://www.moia.gov.in/pdf/Executive_Summary.pdf). En 2002, la diaspora indienne était estimée à 20 millions de personnes. Aujourd'hui, les estimations varient entre 23 et 25 millions.

(Guilmoto, 1991) – ont donné naissance à des communautés spécifiques outre-mer et à la reproduction de modes de socialisation basés sur des particularismes identitaires. L'exceptionnelle hétérogénéité qui caractérise la population indienne hors du sous-continent est telle, que de nombreuses personnes d'origine sud-asiatique choisissent de se définir par des marqueurs identitaires, culturels, linguistiques ou religieux spécifiques, dont le culte de Murugan fournit un exemple des plus évocateurs pour le cas des Tamouls.

Désormais, les études portant sur la diaspora indienne peuvent être regroupées en quatre grandes catégories : i) la relation entre l'Inde et la diaspora, ii) la relation entre la diaspora et le pays d'installation, iii) la relation horizontale entre communautés infra-diasporiques, et iv) l'étude d'un groupe diasporique particulier au sein de la diaspora indienne globale (Carsignol, *ibid.*).

b. L'hindouisation de la diaspora indienne

Si les scientifiques privilégient aujourd'hui la diversité de la diaspora indienne dans leurs travaux, il n'en est pas de même pour New Delhi, influencée par les nationalistes du *Bharatiya Janata Party* (BJP), qui ont été les premiers à vouloir rompre avec la politique nehruvienne⁶⁴⁶ de "dissociation active" vis-à-vis de la diaspora.

Dès le début du XX^e siècle, soit bien avant l'arrivée au pouvoir du BJP, le mouvement réformiste hindou de l'Arya Samaj⁶⁴⁷ était déjà parvenu à se rapprocher des hindous de l'étranger, grâce à la diffusion des écrits de son fondateur et aux déplacements internationaux de ses missionnaires dans la diaspora. Une première filiale de l'Arya Samaj fut créée à Fiji en 1904, avant que le réseau international de l'Arya Samaj ne s'étende quelques années plus tard à l'Afrique du Sud et de l'Est, et aux îles des Caraïbes et de l'Océan Indien, où furent fondées des *Hindu Maha Sabha*⁶⁴⁸, et des écoles enseignant les Vēda et les langues indiennes, à commencer par le sanskrit et le hindi. Ce mouvement réformiste, proche des nationalistes indiens, a participé à l'émergence de la ferveur identitaire des indiens de l'étranger à l'égard de l'Inde, présentée comme le berceau d'une civilisation millénaire, d'une langue et de textes saints. Plus près de nous, le *Sangh Parivar* s'est tourné dès les années 1980 vers les communautés indiennes d'outre-mer (Jaffrelot & Therwath, 2007), à travers une activation des réseaux transnationaux destinée à propager son idéologie, comme en témoignent les filiales de la *Vishva Hindu Parishad* (VHP) apparaissant dès cette époque aux quatre coins du "monde" ("*vishva*" en hindi).

Le rapprochement entre l'Union indienne et sa diaspora s'intensifie à partir de l'arrivée du BJP à la tête de l'État (de 1996 à 2004). En 2000, la *High Level Committee on Indian Diaspora*⁶⁴⁹ instituée par le gouvernement d'A. B. Vajpayee et dirigée par L. M. Singhvi, est chargée

⁶⁴⁶ Sur l'évolution de l'attention portée par l'Union indienne aux Indiens d'outre-mer, voir l'historiographie du concept de "diaspora indienne" proposée par Anouck Carsignol (2009) dans sa thèse, ainsi que le court mais très utile texte d'Éric Leclerc (2004).

⁶⁴⁷ Arya Samaj (sk. *Ārya Samāja*) : Litt. « Société des Aryens/Nobles ». Mouvement réformiste hindou fondé par Swami Dayananda à Bombay en 1875 et promouvant le respect des Vēda.

⁶⁴⁸ Sk. « Grandes Assemblées Hindoues ».

⁶⁴⁹ Haute commission sur la diaspora indienne.

d' « évaluer la situation des PIO et des NRI⁶⁵⁰, leurs aspirations et le rôle qu'ils pourraient jouer dans le développement du pays, afin de définir la nouvelle politique du gouvernement à leur égard » (Carsignol, 2009 : 122). Cette étape institutionnalise donc l'introduction du terme "diaspora indienne" dans le champ lexical officiel. Dès lors, L. M. Singhvi et les leaders politiques évoquent dans leurs discours officiels les « *pravasi Bhāratiya* » (Indiens de l'étranger) et les « *bhārat vanshi* » (descendants d'Indiens), termes hindis dérivés du sanskrit et concurrençant les acronymes anglais "NRI" et "PIO". En 2003, l'instauration d'une journée nationale en l'honneur des Indiens d'outre-mer, le *Pravasi Bharatiya Divas*, consacre la reconnaissance nationale des Indiens d'outre-mer et officialise la tendance des politiques indiens à recourir aux appellations d'origine sanskrite. Notons également que depuis son retour au pouvoir en 2004, le parti du Congrès choisit de conserver cette terminologie, comme l'illustre la construction à New Delhi en 2008 du *Pravasi Bharatiya Kendra* (Centre des Indiens de l'étranger), destiné à devenir le pôle de captation des talents de la diaspora indienne et à développer un sentiment de fierté autour des réalisations de la diaspora⁶⁵¹.

Le choix de cette terminologie sanskritisée tranche avec l'usage habituel de l'anglais par l'administration centrale, langue véhiculaire et de compromis, permettant d'éviter les crispations des minorités linguistiques auxquelles les Tamouls sont particulièrement sensibles⁶⁵². Ingrid Therwath (2007) souligne que ce recours à la terminologie sanskrite introduite par le BJP fait écho aux termes employés par Savarkar, l'idéologue nord-indien du mouvement nationaliste de l'*hindutva*, qui désignait justement l'"Indien", au début du XX^e siècle, par les termes "*Bharatiya*" et "*Hindi*". Et Anouck Carsignol d'en conclure que « l'ethnisation du vocabulaire relatif à la diaspora traduit une tentative d'homogénéisation de la population d'outre-mer sous la bannière safranée de l'hindouité » (Carsignol, 2009 : 123). Ce choix taxonomique confère ainsi à la diaspora indienne la dimension religieuse qui lui manquait⁶⁵³, en associant étroitement la définition de l'indianité à l'hindouité hindiphone, ce qui laisse implicitement de côté les minorités linguistiques et religieuses, à commencer par les musulmans. Ce nationalisme *culturel* de l'indianité engagé par la droite nationaliste, et non plus *territorial* comme le voulait Nehru, qui refusait d'accorder la citoyenneté indienne aux émigrés, leur permet de rassembler au-delà des frontières de l'Inde et de susciter parfois un « nationalisme à longue distance » (Anderson, 1992) dans la diaspora (Leclerc, 2004).

Cette innovation a des significations assez surprenantes sur le plan des représentations politico-territoriales de l'indianité et de l'hindouité. Il est en effet assez étonnant de constater que ce n'est

⁶⁵⁰ Les PIO, *People of Indian Origin*, sont des citoyens étrangers d'origine ou de descendance indienne. Trois cas de figure sont officiellement reconnus : i) toute personne ayant possédé un passeport indien, ii) toute personne dont les ascendants jusqu'à la troisième génération sont nés ou ont résidé de façon permanente sur le territoire de l'Inde indépendante, iii) l'épouse d'un citoyen indien ou d'un PIO. Les NRI, *Non Resident Indians*, sont des citoyens indiens possédant un passeport indien et résidant pour une période indéterminée à l'étranger, ce qui concerne en pratique tous les émigrés récents (Leclerc, 2004 ; Landy, 2006).

⁶⁵¹ <http://www.moia.gov.in/pdf/214thRajyaSabhaSession.pdf> (voir page 11).

⁶⁵² Cf. chapitre 5.

⁶⁵³ Rappelons qu'à l'origine le terme "diaspora" implique le respect d'une orthodoxie destinée à permettre l'accomplissement de la volonté divine en réunissant le peuple juif à la fin des temps.

pas Nehru (père du sécularisme indien et proche de Gandhi qui a longtemps séjourné en Afrique du Sud) mais bien les nationalistes hindous, qui ont progressivement détaché l'identité indienne du territoire national, en reconnaissant l'indianité de tous les membres de la diaspora, considérés comme des enfants (hindous) de *Bhārat Mātā* (« la Mère Inde »). Cela ne veut pas dire pour autant que la consubstantialité entre la sainteté hindoue et la terre de *Bhārat* instaurée aux temps védiques et reprise dans les discours des nationalistes soit oubliée. Ces derniers continuent au contraire de prôner une redéfinition de la citoyenneté indienne se basant sur l'hindouité afin de créer un État hindou (*hindu rashtra*), mais ceci désormais également auprès de la diaspora. En effet, parallèlement à la politique diasporique du BJP, le *Sangh Parivar* est aujourd'hui parvenu à reproduire l'essentiel de son architecture à l'étranger, conférant à ce mouvement une organisation réticulaire très bien structurée (Jaffrelot & Therwath, 2007 : 17). Cette organisation transnationale du fondamentalisme hindou permet non seulement la circulation de gurus de par le monde destinée à y promouvoir la construction de temples et à y organiser des rassemblements autour de leur idéologie (*ibid.*), mais aussi de sensibiliser la diaspora hindoue soutenant et finançant souvent (parfois involontairement) les projets du *Sangh*⁶⁵⁴.

c. La conscientisation de la diaspora tamoule

La réorganisation des États de l'Union indienne sur critère linguistique en 1956⁶⁵⁵ a permis à plusieurs États fédérés ayant une forte identité régionale (comme le Maharashtra, l'Andhra Pradesh et le Tamil Nadu) de devancer les politiques diasporiques du *Sangh Parivar* et du gouvernement central, en entamant dès les années 1960 des politiques culturelles particularistes envers leurs anciens ressortissants. Cette reconnaissance territoriale des mouvements d'affirmation identitaire régionaux a participé à l'amélioration de l'image de ces États en Inde et dans le monde, leur permettant de s'appuyer sur leurs réseaux infra-diasporiques pour revendiquer des aires d'influence culturelle et économique à la fois distinctes et transnationales. De plus, face à l'hindouisation (et l'"hindianisation") progressive de la diaspora indienne, l'ouverture et l'attention portée par ces États fédérés à leurs diasporas, offrent à ces dernières une alternative identitaire au modèle panindien proposé par le gouvernement fédéral au tournant du XXI^e siècle.

Pour le cas du Tamil Nadu, chantre de l'autonomie des États de l'Inde, la conscientisation de la diaspora tamoule doit beaucoup aux activités de ses dirigeants politiques, perpétuant le particularisme identitaire tamoul engagé dès la fin du XIX^e siècle et la volonté de d'affranchissement du foyer culturel, linguistique et politique de l'Inde du Nord, de tradition sanskrite. Ils ont en effet reconnu assez tôt l'importance de la sensibilisation des Tamouls d'outre-mer aux liens généalogiques qui les relient à la fois à leur territoire d'origine, le pays tamoul, et à

⁶⁵⁴ La destruction de la mosquée d'Ayodhya en 1992 par les militants hindous en fournit un très bon exemple, puisqu'une filiale internationale du *Sangh* (le *Hindu Swayam Sangh*, « Corps des volontaires hindous ») avait entamé une sensibilisation de la diaspora sur cet objectif dès les années 1980, et que de nombreuses donations pour la reconstruction du temple de Rām venaient des hindous de l'étranger.

⁶⁵⁵ Cf. chapitre 5.

une communauté transnationale. En 1966, le gouvernement du Tamil Nadu organise la première *World Tamil Conference* (WTC) en Malaisie, destinée à unifier les Tamouls du monde entier et à les sensibiliser à l'héritage religieux, culturel et linguistique tamoul. Les huit autres WTC qui se sont tenues depuis reflètent l'actuelle construction d'une "transnation tamoule", celles-ci s'étant déroulées à Chennai (en 1968), Paris (1970), Jaffna (1974), Madurai (1981), Kuala Lumpur (1987), Maurice (1995) et Coimbatore (2010). Les communautés tamoules de Trichy, Tirunelveli, Kanyakumari, Salem, mais aussi de Toronto ou de Londres, se sont dites candidates pour recevoir la prochaine WTC⁶⁵⁶. En 1992 est organisée la première *Conference of World Tamil Cultural Movement*, dont la septième édition inaugure en 1999 la *World Tamil Confederation* à Chennai, dont les objectifs sont de protéger : « i) l'intégrité physique des Tamouls, ii) l'identité et la culture tamoules, et iii) les droits civiques, politiques et humains des Tamouls »⁶⁵⁷. Cette confédération a même recours à des symboles nationaux (hymne et drapeau notamment), témoignant de la volonté de ses militants d'unir les Tamouls autour d'une "transnation"⁶⁵⁸. Toujours en 1999, M. Karunanidhi, de retour à la tête du gouvernement du Tamil Nadu, finance le projet de la *Tamil Virtual University* (TVU⁶⁵⁹) pour que les Tamouls d'outre-mer puissent réapprendre leur langue ancestrale, avoir accès à une bibliothèque en ligne et obtenir un diplôme de l'université de Madras. Certaines institutions de l'enseignement supérieur du Tamil Nadu ont en outre des sièges réservés pour des étudiants de la diaspora depuis 2003 (Carsignol, 2009). La même année, J. Jayalalitha, alors chef du gouvernement, inaugure un site internet⁶⁶⁰ destiné aux Tamouls de l'extérieur pour les informer des opportunités économiques du Tamil Nadu, les encourageant ainsi à investir dans leur État d'origine.

Si la diaspora tamoule se constitue séparément de la diaspora indienne autour d'une origine civilisationnelle et territoriale distincte (le Tamil Nadu), le ralliement identitaire à la diaspora tamoule – qui se transforme parfois en « nationalisme à longue distance » (Fuglerud, 1999) – doit également beaucoup à la situation délicate des Tamouls du Sri Lanka, dont l'organe militaire (les Tigres pour la libération de l'Eelam tamoul, LTTE) a été anéanti dans une extrême violence⁶⁶¹ en 2009 par le gouvernement de Colombo majoritairement bouddhiste.

Il n'est pas question de retracer ici l'histoire du conflit sri lankais⁶⁶², mais simplement de préciser que l'exil des Tamouls du Sri Lanka et les diverses exactions qu'ils ont subies sur place lors de la guerre civile les opposant à la majorité cinghalaise, ont intensifié la transnationalisation de la conscience identitaire tamoule. Cela tout d'abord en diversifiant (sur le plan géographique) et en augmentant (sur le plan démographique) la présence des Tamouls dans le monde. Les

⁶⁵⁶ www.ulakathamizhchemmozhi.org/en

⁶⁵⁷ www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/varalaru.htm

⁶⁵⁸ Ce qu'illustre entre autres la citation d'un poème tamoul de Karian Pūngundranār sur le drapeau de l'organisation : *Yāṇṭum ūr, evarum kēlir* (« Tout lieu est notre demeure/sol, chacun notre parent »).

⁶⁵⁹ www.tamilvu.org/coresite/html/cwintrodu.htm

⁶⁶⁰ www.tamilnadunri.com/

⁶⁶¹ Voir ce qu'en dit Arundhati Roy dans un article du *Times of India* :

<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/4331986.cms>

⁶⁶² Au sujet des Tamouls au Sri Lanka, voir Guilmoto (1987), Meyer (1986) et Paul (1997).

Tamouls sri lankais se sont en effet ajoutés aux communautés tamoules issues des migrations liées à l’engagisme (installées principalement dans la péninsule malaise, aux Mascareignes, dans la Caraïbe, en Afrique du Sud et à Fidji), en gagnant les grandes démocraties du Nord, où « les pôles les plus significatifs sont Toronto, Londres, Sydney, Paris, Palerme et Berlin » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 164)⁶⁶³. Mais au-delà de cette nouvelle diffusion géographique des Tamouls, la nature même du conflit participe à la mobilisation de la diaspora tamoule, car elle rappelle l’opposition tenace entre Dravidiens et Indo-Aryens qui avait agité la Présidence Madras⁶⁶⁴, bien que ce conflit ait des enjeux essentiellement nationaux. La langue cinghalaise est d’origine indo-aryenne et le bouddhisme sri lankais (dit “*theravāda*”, du sanskrit “*sthaviravāda*”) y fut introduit par l’empereur maurya Ashoka (Aśokaḥ) au III^e siècle, ce qui est parfois lourd de sens du point de vue tamoul. Aussi, avant que l’assassinat de Rajiv Gandhi en 1991 par un commando des Tigres ne jette un froid entre New Delhi et les Tamouls de Jaffna, puis que J. Jayalalitha mène une politique anti-Tigres au tournant du XXI^e siècle, le gouvernement du Tamil Nadu soutenait les revendications politiques des Tamouls de Jaffna qu’il accueillait sur son sol, bien que ce soutien n’ait jamais réellement effacé la distinction entre les Tamouls du Tamil Nadu et ceux du Sri Lanka. Notons du reste, avec Jean-Luc Racine, que le Mouvement Dravidien n’avait jamais inclus les terres tamoules du Sri Lanka lors de sa revendication du *Drāviḍanāḍ*⁶⁶⁵ indépendant dans les années 1940 (Racine, 2006). Durant la dernière décennie, le soutien des Tamouls du Sri Lanka s’est donc surtout manifesté au sein de la diaspora, notamment à travers le réseau transnational du LTTE qui mobilisait des fonds (parfois sous la contrainte) auprès des réfugiés sri lankais, mais aussi à travers nombre d’organisations, sites internet⁶⁶⁶, échanges de courriels et autres manifestations de solidarité envers les Tamouls du Sri Lanka. Ainsi, parallèlement à l’attachement historique des Tamouls à leur identité ethno-culturelle et aux politiques d’ouverture du Tamil Nadu envers les Tamouls d’outre-mer, le conflit sri lankais a fortement participé à la consolidation de la solidarité et de la conscience ethno-identitaire de la diaspora tamoule, au point d’inspirer parfois les communautés locales dans leur quête d’affirmation identitaire au sein de leur pays d’accueil.

Ainsi à Maurice, où la scène politique est dominée depuis l’Indépendance de 1968 par les hindous (bhojpuri-)hindiphones⁶⁶⁷ et où les Tamouls se sentent parfois considérés comme des Indiens de seconde zone, ces derniers ont souvent recours à l’idéologie du Mouvement Dravidien et à la situation des Tamouls du Sri Lanka pour se rassembler et se mobiliser face à la domination du groupe hindou majoritaire originaire du Nord de l’Inde. Ceci est particulièrement valable pour

⁶⁶³ Les Tamouls sri lankais se sont majoritairement installés en Europe de l’Ouest, en Amérique du Nord et en Australie. Les concentrations les plus importantes se trouvent au Canada (entre 200 000 et 250 000 selon les estimations), au Royaume-Uni (approximativement 110 000), en Allemagne (50 000 environ) et approximativement 30 000 en Suisse, en France et en Australie (Goreau-Ponceaud, 2008 : 164).

⁶⁶⁴ Cf. chapitre 5.

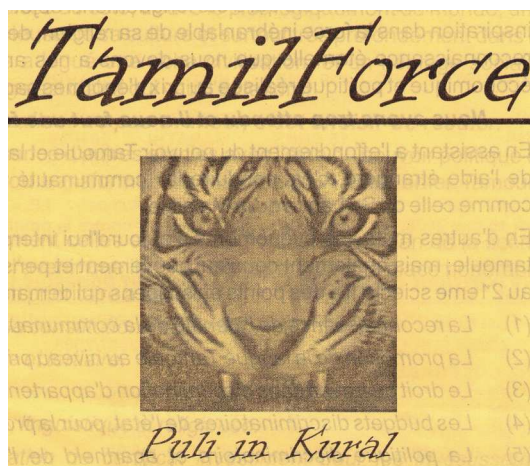
⁶⁶⁵ Cf. chapitre 5.

⁶⁶⁶ Notamment : www.tamil.net, www.tamilnation.org, www.tamilcanadian.com, www.trocanada.org, www.sangam.org (USA), www.tro.org.au (Australie), www.tamilsydney.com, etc.

⁶⁶⁷ Cf. chapitre suivant.

la “Force Tamoule”, un mouvement de revendication radical fondé début 2008 et dont l’emblème est un tigre rugissant, en référence aux Tigres tamouls du Sri Lanka (cf. planche 17). Les discours de ses membres les plus actifs, rencontrés à plusieurs reprises en 2008, reflètent la dualité de leurs références idéologiques, entre idéologie dravidienne et nationalisme à longue distance. Quelques extraits assez évocateurs sont cités dans l’encadré 6 (cf. entretien complet joint en annexe).

Planche 17 – Tract de la “Force Tamoule” à l’île Maurice



(Recto)

La communauté Tamoule qui a été longuement l'objet de mépris et de laisse de cote, trouvé le plus logiquement du monde, une inspiration dans la force inébranlable de sa religion, de la splendeur glorieuse de sa culture et surtout très profondément dans la reconnaissance éternelle que nous devons à nos ancêtres, qui nous a légué une riche civilisation, et un héritage sociale, économique et politique réalisée au prix d'énormes sacrifices, le message est clair a qui veut l'entendre!

Nous avons trop attendu et il nous faut une fois pour toute réaliser ne pas avancer, c'est choisir de reculer.

En assistant a l'effondrement du pouvoir Tamoule et la montée en puissance d'autres ethnies avec l'aide du pouvoir politique et de l'aide étrangère, c'est conduire la communauté vers l'ethnocide ou transformer l'île Maurice a un autre enfer Tamoule comme celle du Sri Lanka ou la Malaisie.

En d'autres mots, les événements d'aujourd'hui interpellent non seulement celles et ceux qui sont a l'avant plan de la scène tamoule, mais également ceux qui gouvernent et pensent gouverner a l'avenir une île Maurice qui mérite une place honorable au 21eme siècle. Il a des points en suspens qui demandent une attention prioritaire a savoir :-

- (1) *La reconnaissance de l'identité de la communauté Tamoule dans la constitution de L'île Maurice.*
- (2) *La promotion de la langue Tamoule au niveau primaire, secondaire et tertiaire.*
- (3) *Le droit au travail sans discrimination d'appartenance ethnique.*
- (4) *Les budgets discriminatoires de l'état, pour la promotion culturelle, linguistique et religieuse.*
- (5) *La politique discriminatoire et apartheid de l'état dans l'allocation de certificat investissement pour les investisseurs asiatique, nommément Le CT POWER.*
- (6) *La politique discriminatoire de la M.B.C/T.V vis à vis de la communauté Tamoule.*
- (7) *Lè génocide Tamoul au Srilanka et la politique discriminatoire face au Tamoule au Malaisie.*

Si l'île Maurice est citée, maintenant comme modèle de développement et de progrès dans la stabilité, les tamoules d'aujourd'hui doivent-ils permettre que l'apport impayable a la communauté pendant plus de deux siècles et demie soit oublié et négligé.

C'est dans cette optique que la FORCE TAMOULE invite chacune et chacun de vous à vous faire un devoir sacré envers la présente génération et la postérité de joindre votre maillon afin que nous puissions retrouver la joie et la fierté d'appartenir a une communauté qui possède une riche culture et des traditions nobles.

Il est bien de notre intention conformément aux aspirations et appréhensions de tout les Tamoules, de chercher à faire valoir tout ce qui nous est légitime.

LA DIRECTION

(Verso)

Encadré 6 – Extraits d’entretiens avec I., membre actif de la “Force Tamoule” de l’île Maurice

Pour parler de l’activité de la “Force Tamoule” (qui a 15 membres exécutifs et des cellules dans toute l’île), il parle de la « Voix du Tigre » :

- « Quand le tigre grogne, qu’il est féroce, cela évoque la férocité qui vient en nous, car nous souffrons de l’injustice. Nous sommes une minorité, à peine 10% de la population de l’île Maurice. Les hindous ont le sang des Aryens et continuent leur croisade, comme au Sri Lanka où ça continue. D’ailleurs 25% du budget de l’Inde servent à envahir et à détruire les Tamouls [du Sri Lanka]. Nous sommes aussi des “Tamil Tigers”. »

Voici certains de ses propos tenus un autre jour alors que nous parlions de la différence entre les Tamouls et les hindous (bhojpuri-)hindiphones :

- « Les hindous n’ont pas de culture, ils ont tout copié sur les Tamouls ». ⁶⁶⁸

C’est à la vue de ces contextes épistémiques et politiques qu’il est aujourd’hui légitime de parler d’une “diaspora tamoule”, car elle apparaît comme la catégorie diasporique la plus pertinente pour analyser les implications géographiques et identitaires du culte de Murugaṅ hors de l’Inde. En effet, étant donné que Murugaṅ peut être considéré comme le plus tamoul des dieux hindous ⁶⁶⁹, les significations de la reproduction de ses temples outre-mer et de la transnationalisation de son culte doivent être analysées au regard de l’existence d’une diaspora – si ce n’est d’une « idéologie diasporique » (Hovanessian, 2004) – distinctement tamoule, et pour laquelle ce culte aura *a priori* tout son sens identitaire.

II- Le culte transnational de Murugaṅ

Malgré l’ancrage de l’hindouisme dans le sous-continent, l’attachement des hindous et des Tamouls à leurs traditions religieuses est loin d’avoir été interrompu par la “déterritorialisation” que peut constituer la migration. Au fil des siècles et de leurs migrations de par le monde, le besoin de maintenir leurs traditions, leur identité et le lien avec leurs origines a conduit les Tamouls à essaimer des temples dans pratiquement tous les pays d’accueil de la diaspora ⁶⁷⁰. Des petits autels bâtis aux premières heures de l’arrivée des migrants aux temples “agamiques” ⁶⁷¹ attestant de la reterritorialisation de communautés tamoules outre-mer, la géographie des temples tamouls s’est étendue à l’échelle du monde. Ce déploiement international a donc « réinventé » (Trouillet, 2009b) la géographie des temples hindous et tamouls, respectivement associés par la tradition aux seuls territoires de *Bhārat* et du pays tamoul. La consubstantialité entre l’Inde et la sainteté hindoue, prêchée par l’orthodoxie sanskrite et aujourd’hui promue par les nationalistes hindous – notamment à travers le culte de *Bhārat Mātā* –, est ainsi contredite par l’existence de nombreux temples et autres sanctuaires hindous hors de l’Inde impliquant que cette sainteté

⁶⁶⁸ Entretien informel mené auprès de deux membres actifs de la Force Tamoule de Maurice au cours d’un trajet en voiture (20 octobre 2008).

⁶⁶⁹ Cf. première partie.

⁶⁷⁰ Voir notamment Benoist (1998), Goreau-Ponceaud (2008), Jacobsen (2008), Punzo-Waghorne (2004), Rukmani (2001), Singaravélou (1987 et 2003) et Vertovec (2000).

⁶⁷¹ Temples dont l’architecture et les pratiques rituelles se conforment à l’orthodoxie des *Āgama*.

hindoue ne se trouve désormais plus uniquement en Inde.

Planche 18 – La migration des dieux : Murugaṅ volant vers le Sri Lanka, suivi de Viṣṇu et de Brahmā



Source : www.murugan.org

Cette évolution a logiquement de lourdes conséquences sur la géographie contemporaine du culte de Murugaṅ fortement territorialisé en pays tamoul depuis des millénaires⁶⁷². Cette géographie organisée en réseaux multiscalaires territorialisés, reliant les temples par différents flux et circulations en pays tamoul, étend aujourd’hui sa réticularité à l’échelle mondiale tel un rhizome. Ce sont les aspects locaux et internationaux de cette diffusion et de ce déploiement transnational du culte de Murugaṅ qui seront présentés et analysés ici. (Les modalités concrètes de la (re)production de la sainteté hindoue hors de la traditionnelle terre de l’hindouisme sont précisées dans le chapitre suivant, à travers l’exemple des temples de Murugaṅ à l’île Maurice⁶⁷³).

1. Les temples diasporiques de Murugaṅ

a. Témoins de la présence tamoule dans le monde...

La carte 29 et le tableau 34 présentent une estimation *a minima* du nombre et de la répartition par pays des grands temples d’outre-mer où la “présence” (*caṅṅiti*) de Murugaṅ, en tant que divinité principale ou secondaire, est attestée en 2010. On remarque en premier lieu que la majorité des pays d’immigration des Tamouls possèdent aujourd’hui au moins un temple de ce type. Ceci confirme la propension des Tamouls à bâtir des temples dans leurs lieux de vie même s’ils sont hors de l’Inde, en contradiction avec la consubstantialité supposée entre Inde et hindouité, mais en accord avec l’adage tamoul⁶⁷⁴ évoqué en introduction de ce chapitre. Mais étant donné que cette carte ne concerne pas tous les temples tamouls existant hors de l’Inde mais seulement ceux où se pratique activement le culte de Murugaṅ, celle-ci indique plus précisément

⁶⁷² Cf. première partie.

⁶⁷³ Sur ce thème, voir aussi Trouillet (2009b).

⁶⁷⁴ *Kōvil illa uri! kuṭi iruka vēṅṅām* (« Ne vis pas dans un lieu sans temple »).

que le culte de Murugaṅ s’exporte bien hors de la terre qui l’a vu naître.

Carte 29 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṅ comme divinité principale ou secondaire hors de l’Inde en 2010



Source : www.kaumaram.com/aalayam/oth/html

Tableau 34 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṅ comme divinité principale ou secondaire hors de l’Inde en 2010

Continent	Pays	Nombre de temples de Murugaṅ
Amérique du Nord	Canada	5
	États-Unis	6
Afrique	Afrique du Sud	6
	Maurice	124
Asie	Indonésie	1
	Malaisie	125
	Singapour	6
	Sri Lanka	2
	Vietnam	2
Europe	Allemagne	10
	France	3
	Pays-Bas	2
	Royaume-Uni	16
	Suisse	8
Océanie	Australie	12
	Fidji	2
	Nouvelle Zélande	1

Source : www.kaumaram.com/aalayam/oth/html

La carte indique des différences significatives entre les différents pays d'accueil de la diaspora tamoule. En effet, bien que ces chiffres puissent être contestés⁶⁷⁵, les ordres de grandeur qu'ils évoquent (de 1 à 125) semblent cependant assez fiables. Il n'est pas surprenant de constater que c'est en Malaisie⁶⁷⁶ que se trouve le plus grand nombre de temples diasporiques de Murugaṅ. De très nombreux Tamouls ont émigré en Malaisie dans le contexte colonial, où ils sont aujourd'hui assez bien intégrés au point de représenter 81% des 1,6 million de Malaisiens d'origine indienne⁶⁷⁷. De plus, les Tamouls d'Inde continuent de se rendre en Malaisie pour y épouser un conjoint ou dans le cadre de migrations temporaires de travail. De même, mes enquêtes menées à Maurice en 2008 confirment l'existence de 124 temples tamouls où la figure de Murugaṅ est présente. Dans ce cas, ce n'est pas la majorité démographique des Tamouls parmi les Indo-Mauriciens qui explique la présence de nombreux temples de Murugaṅ, puisque cette communauté y est minoritaire⁶⁷⁸. Ce sont davantage le multiculturalisme mauricien ainsi que les processus d'ethnisation de l'hindouisme et de distanciation des Tamouls vis-à-vis des hindous (bhojpuri-)hindiphones majoritaires et dominants la scène politique nationale⁶⁷⁹.

On doit en revanche s'étonner de ne voir que deux temples de Murugaṅ existant au Sri Lanka, haut lieu de la présence tamoule hors de l'Inde et premier foyer d'émigration tamoule actuel, et aucun dans la Caraïbe – contrairement à ce qu'ont montré Singaravélou (1987), puis Nagapin et Sulty (1989) –, ce qui invite à prendre un peu recul par rapport à la représentativité de ces données. Pour autant, comparativement à la Malaisie et à Maurice, la faiblesse relative des temples de Murugaṅ présents à Fidji, en Afrique du Sud, en Indonésie, au Vietnam, à Singapour, en Australie, en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, paraît valable, compte tenu soit de la petite taille démographique des communautés tamoules, soit de leur faible représentation politique dans ces territoires, soit de leur dilution au sein de la communauté sud-asiatique locale (l'ensemble de ces facteurs pouvant être réunis). Le cas de Singapour est néanmoins à distinguer, dans la mesure où c'est surtout la faible superficie de cette cité-État qui explique le faible nombre (6) de temples de Murugaṅ. Concernant les autres territoires indiqués, l'existence de temples de Murugaṅ en Indonésie⁶⁸⁰, au Vietnam, à Fidji et en Afrique du Sud, renvoie à l'installation des travailleurs Tamouls dans le cadre colonial (comme pour La Réunion et la Caraïbe étonnement absentes), alors que leur présence en Australie, en Amérique du Nord et en Europe de l'Ouest correspond aux migrations récentes du *brain-drain* indien et des réfugiés sri

⁶⁷⁵ Le site internet dont sont issues ces données (www.kaumaram.com/aalayam/oth.html) indique le nom précis ainsi que les coordonnées de tous les temples mentionnés, ce qui atteste de leur existence. Néanmoins, ce site ne fait pas référence aux temples de Murugaṅ présents à La Réunion ou dans la Caraïbe et ne mentionne que deux temples de Murugaṅ au Sri Lanka alors qu'il y en a bien plus. Ces données doivent donc être envisagées comme une estimation minimum du nombre de temples de Murugaṅ existant hors de l'Inde, car elle n'indique pas les temples diasporiques de Murugaṅ n'étant pas associés au réseau de ce site internet.

⁶⁷⁶ Sur la question de la diaspora hindoue en Malaisie, voir Clothey (2006) et Ramanathan (2001).

⁶⁷⁷ Source: *Encyclopaedia Britannica, Book of the year, 2004, events of 2003*.

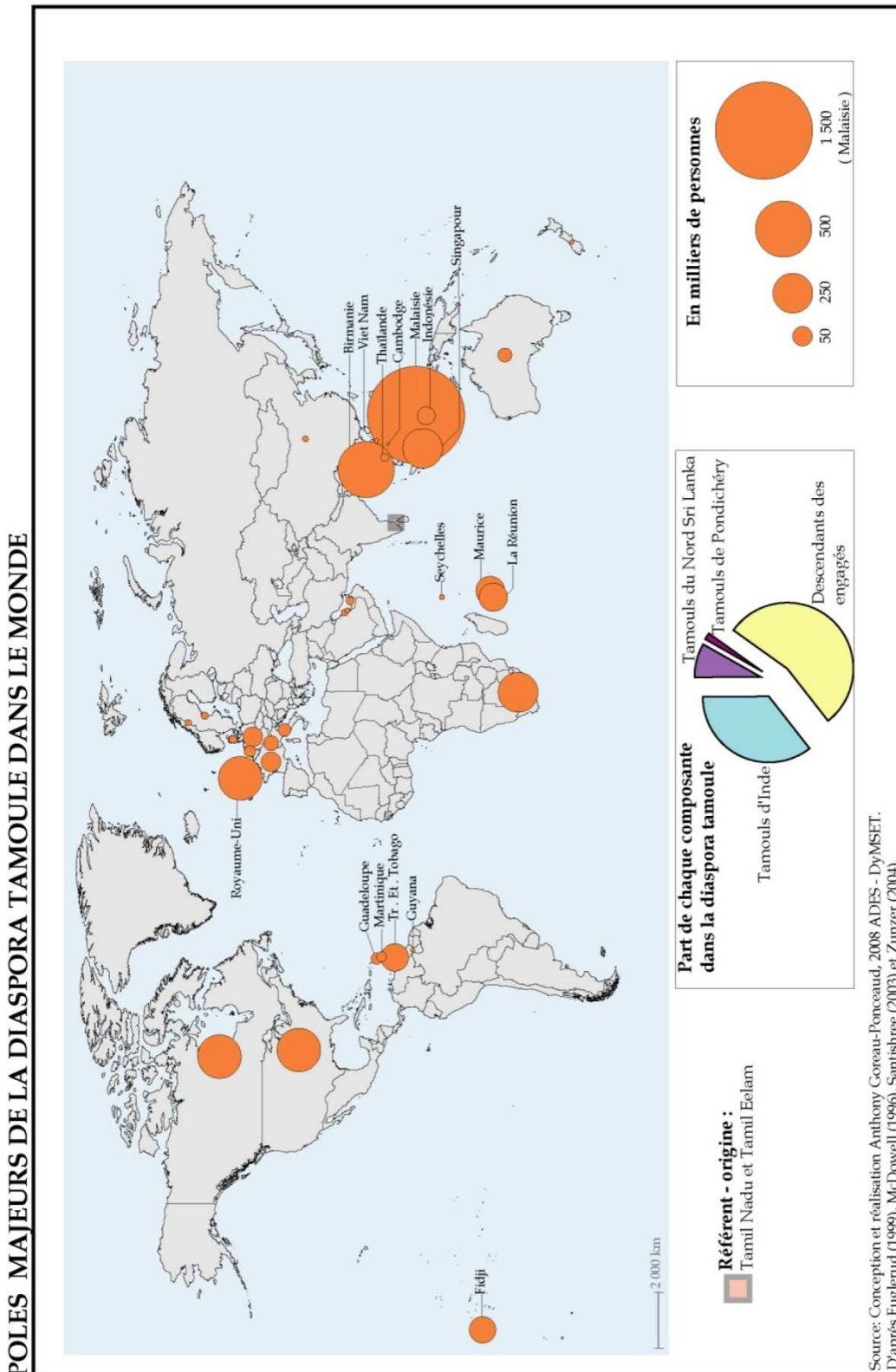
⁶⁷⁸ En 2000, les Tamouls hindous représentent 6,2% de la population mauricienne, soit 71 500 personnes (*Central Statistics Office*, 2000).

⁶⁷⁹ Cf. chapitre suivant.

⁶⁸⁰ Sur la question de l'hindouisme tamoul en Indonésie, voir Vignato (2000).

lankais. Par conséquent, et bien que ces données quantitatives ne soient pas exhaustives, on peut dire que la géographie internationale des temples de Murugan reflète assez fidèlement la géographie de la présence tamoule dans le monde (carte 30).

Carte 30 – La diaspora tamoule dans le monde



Source : Goreau-Ponceaud (2008).

Il faut préciser qu'en tant que lieux à forte signification socio-spatiale, la raison d'être des temples diasporiques de Murugaṅ (notamment) ne concerne pas seulement la reproduction d'édifices religieux traditionnels. Comme en Inde, ces temples sont aussi des lieux de rassemblements communautaires, notamment lors des fêtes religieuses, des mariages, des anniversaires ou des cérémonies funéraires. Il ne s'agit donc pas simplement de lieux de culte, mais souvent aussi de centres culturels destinés à maintenir le dialogue, l'apprentissage d'une culture et sa transmission. En promouvant l'entre-soi et en permettant l'expérience des traditions du pays d'origine hors de celui-ci, le temple diasporique a effectivement la faculté de préserver et de protéger un héritage culturel, notamment pour les deuxième et troisième générations de la diaspora. En somme, quand un temple est bâti et tant qu'il tient debout, la culture est à la fois ancrée dans le sol et préservée.

On peut également s'interroger en termes de politique et de sémiotisation de l'espace comme le suggère Westwood, pour qui l'importance des temples et « la façon dont les bâtiments et les organisations qui les entourent marquent symboliquement et matériellement la présence de l'Asie du Sud, ne peuvent être sous-estimées » (Westwood, 1995⁶⁸¹). C'est en effet le paysage et l'espace public que marquent de leur présence les édifices religieux et les pratiques rituelles, à commencer par les processions (Jacobsen, 2008). Le paysage correspond à la vision fugitive d'un territoire vécu par les individus qui le produisent, et participe par ses facettes sensorielles à la définition d'une territorialité individuelle et/ou collective. Et si, en tant que « signe et signature » (Di Méo, 1998), le paysage traduit la manière dont les sociétés le produisent, il peut aussi refléter certaines relations sociales qui se donnent à voir dans l'espace public. De cette manière, le temple doit être envisagé comme un outil paysager et territorial que les communautés diasporiques peuvent utiliser tant pour alimenter l'expérience sensible de leur identité, que pour afficher leur différence (religieuse, ethnique ou de caste) dans des compétitions socio-spatiales pouvant concerner leur relation avec la société d'accueil ou avec d'autres communautés sud-asiatiques. Il existe en effet, autour du temple en diaspora, une dialectique socio-spatiale entre lien communautaire et affichage identitaire dans les espaces des pays d'accueil (Trouillet, 2006 et 2009b). Ceci amène à considérer ce que Wilson et Becksvoort appellent la « puissance [ou faculté] du temple⁶⁸² » (Wilson & Becksvoort, 2001 : 338) à propos de sa capacité à diffuser une fierté au sein des communautés locales. Premièrement en raison des processus d'identification qu'un édifice massif et imposant peut susciter – surtout lorsqu'il reprend les styles architecturaux des temples de l'Inde –, et deuxièmement parce qu'une telle construction témoigne par le paysage de la présence d'une communauté et de la durabilité de son installation.

⁶⁸¹ Cité par Hole (2001 : 452). Traduction personnelle.

⁶⁸² Dans le texte : « *the power of the temple* ». Le mot *power* faisant référence autant à la puissance qu'à la faculté.

b. ...et des réseaux transnationaux

Je précise par la suite comment les temples de Murugaṅ constituent à la fois des marqueurs territoriaux et des lieux de rassemblement communautaire. À ce stade, où l'échelon international est privilégié, il faut surtout considérer le fait que beaucoup de ces lieux ne sont pas de simples fragments dispersés et isolés suite à la diffusion du culte de Murugaṅ dans le monde, mais qu'il s'agit au contraire de lieux souvent interconnectés par le biais de réseaux transnationaux, comme cela a été évoqué pour le cas de l'*Āru Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai⁶⁸³. Le temple de Murugaṅ de Montréal⁶⁸⁴ (le *Montreal Arulmigu Thiru Murugaṅ Temple*), où j'ai mené une courte enquête en 2008, en fournit un très bon exemple.

Ce temple, dont la construction a débuté en 1991 à l'initiative de la communauté sri lankaise de Montréal et fut achevée en 2006, a reçu le soutien de nombreuses personnalités et organisations religieuses tamoules basées au Tamil Nadu, au Sri Lanka ou ailleurs dans la diaspora. Il s'agit plus précisément :

- du prêtre en chef du temple de Vināyagar de Pillaiyarpatti au Tamil Nadu (district de Śivaganga),
- du prêtre en chef du temple de Murugaṅ de Tiruttani au Tamil Nadu (district de Tiruvallur),
- du gestionnaire en chef du temple de Murugaṅ de Tiruchendur au Tamil Nadu (district de Tuticorin),
- de l'autorité spirituelle (Santhalinga Ramasami Adigal) du temple de Perur au Tamil Nadu (district de Coimbatore),
- du responsable en chef du monastère *Kumara Madalayam* de Chinnavedampatti au Tamil Nadu (district de Coimbatore),
- du prêtre en chef du *Mavai Aadheenam* de Mavidapuram au Sri Lanka (district de Jaffna)
- du président du temple de *Sri Durgadevi Devasthanam* de Tellipalai au Sri Lanka (district de Jaffna),
- de la *Śivathondan Society Limited* de Jaffna au Sri Lanka,
- du prêtre en chef du *Sri Selva Sannathy Temple* de Thondaimanaru au Sri Lanka (district de Jaffna),
- du président de la *Śaiva Siddhānta Church* d'Hawaï (États-Unis),
- du président de la Mission Śaiva du Québec,
- de l'*Hindu Temple Society of Canada*,
- de l'*Hindu Religious Society of Ontario*,
- du *Sri Varasiththi Vinaayagar Hindu Temple of Toronto*,
- du président de l'*Hindu Temple of Ottawa*,
- de l'autorité spirituelle (Balayogi Swamikal) du *ThiruMurugaṅ Thiruvakki Thirupeedam* de Pataling Jaya en Malaisie,
- de l'aumônier hindou de l'université de Flinders en Australie,
- des gestionnaires du *Śivan Kovil* de Londres en Angleterre,
- et du président du *ThiruMurugaṅ Temple* d'Auckland en Nouvelle Zélande⁶⁸⁵.

⁶⁸³ Cf. chapitre précédent.

⁶⁸⁴ Le temple se situe en fait dans la ville de Dollard-des-Ormeaux, dans la banlieue de Montréal au Québec.

⁶⁸⁵ Thirumurugaṅ Temple (2006).

Certains pôles diasporiques émergent de ce réseau d’acteurs religieux : le Tamil Nadu, le district de Jaffna au Sri Lanka, l’Amérique du Nord, la Malaise, l’Australie, le Royaume-Uni et la Nouvelle Zélande. Il est donc clair que la construction de ce temple de Murugaṅ a mobilisé des acteurs assez représentatifs de la dispersion des Tamouls dans le monde.

La construction de ce grand temple, conçu dans le respect des règles architecturales des *Āgama* shivaïtes tamouls, a également nécessité la venue de personnalités spécialisées, dont les origines diverses reflètent également le caractère transnational du réseau d’acteurs mobilisé autour de ce temple. Outre le prêtre en chef officiant habituellement dans le temple – un *śivācārya*⁶⁸⁶ sri lankais ayant les compétences d’astrologue requises pour l’édification d’un temple –, la construction fut supervisée par l’architecte (*stapati*) Sthapathy K. Dakshinamoorthy, venu spécialement du Tamil Nadu⁶⁸⁷, et réalisée par douze artisans (*sīlpin*) également originaires du pays tamoul. Notons aussi que pour célébrer le premier anniversaire de la consécration rituelle (*kumpapiṣēkam*) du temple, une trentaine de prêtres se sont déplacés d’autres villes du Canada, mais aussi des États-Unis et même d’Europe, afin d’assister l’officiant sri lankais. Enfin, un prêtre indien de Pillaiyarpatti (Tamil Nadu, district de Sivaganga) est aussi régulièrement sollicité pour certaines grandes occasions, comme en 2008, lors de la fête de *Vaikāci Vicākam*.

Le cas du temple de Montréal fournit donc un très bon exemple des réseaux transnationaux mobilisés pour la construction et la vie rituelle des temples diasporiques de Murugaṅ. Ce type de mobilisation est cependant loin de ne concerner que ce culte, car les mêmes logiques se retrouvent pour la plupart des temples tamouls aujourd’hui bâtis hors de l’Inde.

c. *Les considérations des Tamouls du Tamil Nadu sur la diffusion internationale des temples de Murugaṅ*

Les dévots de Murugaṅ vivant au Tamil Nadu semblent être assez conscients de l’internationalisation du culte de leur dieu. En effet, à la question “pensez-vous qu’il y ait des temples de Murugaṅ dans tous les pays où vivent des Tamouls ?” posée à 180 Tamouls interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam en 2006, 98% des 148 répondants ont répondu par l’affirmative (tableaux 35). Il faut toutefois souligner que près d’un cinquième (18%) des personnes interrogées n’ont pas répondu à la question parce qu’ils n’en avaient aucune idée. Cette méconnaissance semble être légèrement plus répandue chez les femmes interrogées (puisque’elle concerne près de 26% d’entre elles contre seulement 13,56% des hommes) et chez les personnes vivant en zone rurale (dans la mesure où 20,65% d’entre elles n’ont pas répondu à la question, alors que ces absences de réponses n’ont concerné que 13,95% des interrogés vivant en zone urbaine).

⁶⁸⁶ Prêtre shivaïte érudit de caste brahmane.

⁶⁸⁷ Il est venu plus précisément de la petite ville de Karaikudi (district de Śivaganga).

Tableaux 35 – Pensez-vous qu'il y ait des temples de Murugan dans tous les pays où vivent des Tamouls ?

Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants
Non réponse	32	17,8%	
oui	145	80,6%	98,0%
non	3	1,7%	2,0%
Total	180	100%	100% (148 répondants)

Source : Enquête personnelle (2006).

Réponse	Urbains		"SDF"		Ruraux		Hommes		Femmes		Total	
Non réponse	12	13,95%	1	50%	19	20,65%	16	13,56%	16	25,81%	32	17,78%
oui	73	84,88%	1	50%	71	77,17%	99	84%	46	74,19%	145	80,56%
non	1	1,16%	0	0%	2	2,17%	3	2,54%	0	0,00%	3	1,67%
Total	86	100,00%	2	100%	92	100,00%	118	100,00%	62	100,00%	180	100,00%
Part sur les interrogés	47,9%		1,2%		51,1%		65,5%		34,4%		100%	

Source : Enquête personnelle (2006).

Lors de l'enquête, 39 répondants ont été jusqu'à donner quelques exemples de lieux situés hors du Tamil Nadu où se trouvent des temples de Murugan, alors que ce complément de réponse ne leur était pas demandé dans le questionnaire. Parmi ces lieux cités, Singapour arrive en première place, puisque 76,9% des répondants l'ont mentionné et qu'elle représente 39,5% des réponses, suivie de près par la Malaisie (46,2% des répondants et 23,7% des réponses). Viennent ensuite par ordre d'occurrence le Sri Lanka, les États-Unis, le Japon, le Royaume-Uni, Mumbai, les Émirats Arabes Unis, Delhi, Calcutta et enfin le Népal (tableau 36).

Tableau 36 – Lieux ayant des temples de Murugan cités par 39 répondants

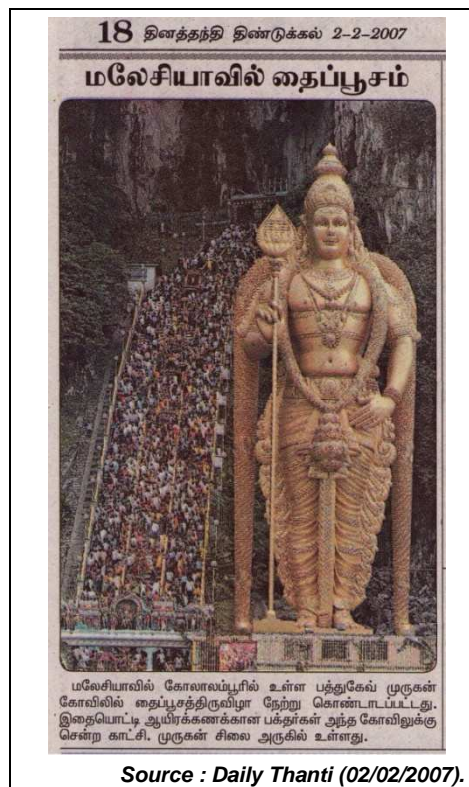
Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants	Fréquence calculée sur la base des réponses
Non réponse	141	0,0%		
Singapour	30	16,7%	76,9%	39,5%
Malaisie	18	10,0%	46,2%	23,7%
Sri Lanka	9	5,0%	23,1%	11,8%
Etats-Unis	7	3,9%	17,9%	9,2%
Japon	3	1,7%	7,7%	3,9%
Royaume-Uni	2	1,1%	5,1%	2,6%
Mumbai	2	1,1%	5,1%	2,6%
Émirats Arabes Unis	2	1,1%	5,1%	2,6%
Delhi	1	0,6%	2,6%	1,3%
Kolkata	1	0,6%	2,6%	1,3%
Népal	1	0,6%	2,6%	1,3%
Total des interrogés	180			100,0%

Question à réponses multiples / Interrogés: 180 / Répondants: 39 / Réponses: 76

Source : Enquête personnelle (2006).

Bien que les lieux cités ne puissent être envisagés comme représentatifs de tous les lieux connus des Tamouls d’Inde pour avoir des temples de Murugaṅ, ces résultats sont néanmoins intéressants. On constate en premier lieu que les principaux pôles de la diaspora tamoule, que sont la péninsule malaise, le Sri Lanka, l’Amérique du Nord (que les États-Unis incarnent au premier chef), le Golfe Persique, l’Europe du Nord (à commencer par l’ancienne métropole coloniale), mais aussi les grandes métropoles indiennes (Mumbai, Delhi, Kolkata), sont présentés comme ayant des temples de Murugaṅ. Ceci laisse penser que c’est davantage la connaissance des lieux de résidence ou de migrations des Tamouls, que la connaissance des temples diasporiques de Murugaṅ, qui est à l’origine de ces réponses, sauf pour le cas de la Malaisie où la popularité du culte de Murugaṅ est relatée par la presse du pays tamoul lors des grandes fêtes telles de *Tai Pūcam* (planche 19). La comparaison entre les réponses et la carte mondiale des temples du dieu (cf. *supra*) montre effectivement que les répondants ont finalement une connaissance assez vague des temples de Murugaṅ hors de l’Inde, puisque ni l’Afrique du Sud, ni surtout les Mascareignes, ne sont mentionnées, et que certaines réponses, bien que marginales, paraissent assez éloignées des réalités. En effet, bien qu’une figure cultuelle proche de celle de Murugaṅ existe au Japon sous le nom de “Kumara-ten”, ce pays n’a jamais été investi par la diaspora tamoule et n’a pas de temple tamoul pour Murugaṅ. Et si des temples hindous existent au Moyen Orient et au Népal, ceux-ci relèvent généralement de l’hindouisme de tradition sanskrite et aucun temple de Murugaṅ ne semble y avoir été construit à ce jour. Enfin, rappelons que ce sont seulement 39 des 180 personnes interrogées (soit 21,5%) qui ont mentionné ces lieux.

Planche 19 – L’audience du culte de Murugaṅ en Malaisie relatée par la presse du Tamil Nadu



La seconde question qui a été posée aux enquêtés au sujet de l'internationalisation du culte de Murugaṅ, concerne la primauté de ses temples hors de l'Inde par rapport à ceux des autres divinités. Le fait que Murugaṅ soit considéré au Tamil Nadu comme un (si ce n'est le) dieu tamoul par excellence, et qu'il existe une forte relation entre ce dieu et les Tamouls alors que la proportion de ses temples y est assez faible⁶⁸⁸, invitent en effet à s'interroger sur comment les Tamouls d'Inde envisage la représentation des temples de Murugaṅ parmi ceux qui sont bâtis outre-mer.

Tableaux 37 – Pensez-vous que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l'Inde ?

Réponse	Effectifs	Fréquence calculée sur la base des interrogés	Fréquence calculée sur la base des répondants
Non réponse	56	31,1%	
oui	70	38,9%	56,5%
non	54	30,0%	43,5%
Total	180	100%	100% (124 répondants)

Source : Enquête personnelle (2006).

Réponse	Urbain		"SDF"		Rural		Hommes		Femmes		Total	
Non réponse	27	31,40%	1	50%	28	30,43%	30	25,42%	26	41,94%	56	31,11%
oui	29	33,72%	1	50%	40	43,48%	53	44,92%	17	27,42%	70	38,89%
non	30	34,88%	0	0%	24	26,09%	35	29,66%	19	30,65%	54	30%
Total	86	100,00%	2	100%	92	100,00%	118	100,00%	62	100,00%	180	100,00%
Part sur les interrogés	47,9%		1,2%		51,1%		65,5%		34,4%		100%	

Source : Enquête personnelle (2006).

L'enquête menée au temple de Mailam montre qu'il est loin d'y avoir unanimité sur la question. En effet, à la question "pensez-vous que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l'Inde ?", les réponses des interrogés sont bien moins univoques que celles concernant seulement la présence de ses temples outre-mer. On constate en premier lieu que la part des répondants parmi les interrogés est moins élevée que pour la question précédente (68,89% contre 82,22%), ce qui indique que la méconnaissance sur cette seconde question est plus prononcée (31,11%, tableaux 37). La méconnaissance des femmes sur l'internationalisation du culte aperçue précédemment paraît encore plus forte pour cette question (près de 42%), alors que la légère surreprésentation des non-réponses de la part des ruraux apparue pour la première question disparaît pour la seconde. Quant aux répondants, ceux-ci sont aussi partagés que pour la première question, puisque 56,5% répondent par l'affirmative et 43,5% par la négative. Si les hommes et les ruraux interrogés répondent en majorité par l'affirmative et si les résultats évoquent une légère majorité de réponses allant dans ce sens, les valeurs des réponses

⁶⁸⁸ Pour plus de précisions sur ces questions, voir les éléments présentés dans la première partie.

de tous les répondants sont bien trop proches pour pouvoir affirmer que tous les dévots de Murugaṅ vivant au Tamil Nadu considèrent que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l'Inde.

Il faut donc retenir au final que les dévots de Murugaṅ au Tamil Nadu ont conscience du “potentiel migratoire” de leur dieu, mais que leur connaissance des temples et des réalités diasporiques est à la fois vague et partagée.

2. Les représentations de Murugaṅ hors de l'Inde

Conjointement à l'analyse de la reproduction des éléments matériels du culte de Murugaṅ que sont les temples, l'analyse du champ idéal permet d'éclairer la compréhension de la transnationalisation de ce culte. Cette prise en considération du champ idéal est d'autant plus légitime que celui-ci est immanent au fait religieux. Aussi, après s'être intéressé aux représentations des Tamouls d'Inde, il s'agit de se pencher sur celles des Tamouls de la diaspora.

a. Place et rôle ethno-identitaire de Murugaṅ dans le panthéon de la diaspora tamoule

Pour les spécialistes de l'hindouisme tamoul d'outre-mer, le culte de Murugaṅ a une importance et une signification toutes particulières dans les constructions de temples tamouls engagées depuis une trentaine d'années dans les anciens pays “de plantation” et en Occident, bien que ceux de Śiva, de Viṣṇu, de Gaṇeśa/Vināyagar et des déesses participent également au phénomène. Joanne Punzo-Waghorne a constaté que les communautés tamoules de Londres (principalement sri lankaises) ont dédié leurs premiers temples à Murugaṅ dans les années 1980-90, et qu'en Amérique du Nord, épice de la “classe moyenne” urbaine de la diaspora hindoue, les Tamouls sont actuellement les principaux acteurs des constructions de temples hindous, autour d'un régionalisme réaffirmé mais confiné au culte de Murugaṅ (Punzo-Waghorne, 2004 : 173-176). Pour les pays de plantation, Jean Benoist considère que « c'est d'abord autour de [Murugaṅ] et de ses temples que s'est édifié le renouveau tamoul de l'île [de La Réunion] », où « il est constitutif de l'identité religieuse tamoule » (Benoist, 1998 : 101). C'est également le cas en Malaisie et à Singapour (Clothey, 2006) et le chapitre suivant montre que des constats similaires peuvent être faits au sujet de l'île Maurice.

Toutefois, il ne semble pas possible d'en dégager une règle valable à l'échelle mondiale, car la proportion des temples de Murugaṅ par rapport à ceux des autres divinités varie fortement entre les différents pays de résidence des Tamouls de la diaspora. Par exemple, si 33% (37 sur 113)⁶⁸⁹ des temples tamouls de Maurice sont aujourd'hui dédiés à Murugaṅ, seulement 14% (2 sur 14)⁶⁹⁰ le sont en France. Mais si l'on ne peut considérer que Murugaṅ soit le principal culte hindou de la diaspora tamoule, on peut en revanche chercher à comprendre ce que signifie la construction

⁶⁸⁹ Source : *Mauritian Tamil Temple Federation*. Sur les 124 temples tamouls de l'île, 113 sont enregistrés à la fédération. Cf. chapitre suivant.

⁶⁹⁰ Goreau-Ponceaud, 2008 .

spécifique de ses temples par rapport à ceux des autres divinités, pour comprendre *in fine* la nature des audiences et des représentations du culte de Murugaṅ dans les territoires de la diaspora tamoule. Ainsi, en considérant que les temples tamouls sont essentiellement dédiés à Murugaṅ, Gaṇeśa/Vināyagar, Śiva, Viṣṇu, aux déesses et aux “autres divinités” de village⁶⁹¹ (comme Aiyāṅār, Maturai-Vīraṅ ou Munīśvara), les différents échelons des représentations territoriales associées à ces divinités en Inde comme hors de l’Inde permettent de mettre en lumière la place et la signification des temples construits pour Murugaṅ (figure 13).

Figure 13 – Échelons des représentations religieuses et territoriales associées aux grands types de divinités de l’hindouisme tamoul



Śiva, Viṣṇu et Gaṇeśa/Vināyagar sont généralement considérés par les Tamouls comme des dieux gouvernant l’univers dans sa globalité, mais aussi comme des divinités pan-hindoues sur le plan identitaire, dans la mesure où tous les hindous prient ces dieux (malgré les préférences régionales portées à Viṣṇu en Andhra Pradesh et à Gaṇeśa au Maharashtra⁶⁹²). Murugaṅ est

⁶⁹¹ Conformément à la classification des divinités de l’hindouisme tamoul retenue en 1961 par le *Census of India*, cf. chapitre 3.

⁶⁹² C’est également le cas du culte de Kālī au Bengale Occidental, à commencer par Kolkata (Calcutta), la ville de

également une divinité régissant l'univers⁶⁹³, mais dont le culte est très fortement régionalisé du point de vue des Tamouls, puisque solidement associé à leur identité culturelle et territoriale⁶⁹⁴. Enfin, les déesses et les “autres divinités” protègent généralement de petits territoires, tels que les villages et autres quartiers⁶⁹⁵.

En termes de restriction de caste, Śiva et Viṣṇu sont des divinités de la “Grande Tradition” hindoue, aux rituels dits “végétariens”, et dont les prêtres sont censés être de caste brahmane. Inversement, les cultes de déesses et des “autres divinités” sont majoritairement associés à l'hindouisme “populaire”, aux rites parfois sanglants (comme les sacrifices animaux⁶⁹⁶), et dont les officiants sont rarement des Brahmanes. À la jonction entre ces deux types de divinités, il a été démontré que Murugaṅ est un dieu “charnière” dont les prêtres sont certes souvent des Brahmanes en raison de son culte végétarien, mais pour lequel la dévotion (*bkakti*) est solidement ancrée dans l'hindouisme populaire tamoul et fortement associée à l'idéologie non (voire anti-) brahmane⁶⁹⁷. Enfin Gaṇēśa/Vināyagar peut être considéré comme le plus populaire et le plus œcuménique des dieux hindous, notamment parce que c'est à lui qu'il convient d'adresser ses premières prières et qu'il est présent dans les temples shivaïtes comme vishnouïtes, mais aussi parce qu'aucune restriction de caste ou d'identité ethno-régionale n'est associée à son culte du point de vue tamoul, malgré son audience affirmée au Maharashtra.

Seul le rappel de ces précisions distillées dans les précédents développements permet de comprendre comment les temples tamouls diasporiques reflètent non seulement le contexte d'installation des communautés tamoules d'outre-mer et leur composition sociologique, mais aussi les portées socio-identitaires des constructions des temples.

Dans les pays d'immigration des engagés tamouls (comme les Mascareignes, Singapour, la Malaisie, la Caraïbe ou l'Afrique du Sud), les temples de déesse sont généralement les plus anciens et les plus nombreux, compte tenu du profil socio-économique des migrants qui ont bâti les premiers temples tamouls. En effet, le grand nombre de temples construits pour les déesses dans ces territoires s'explique par le fait que les engagés tamouls appartenaient majoritairement à des basses castes villageoises ayant longtemps vécu dans les camps de plantation, et qu'ils ont naturellement reproduit leurs cultes villageois relevant de l'hindouisme populaire dans ces nouvelles localités. C'est notamment le cas des autels de *kālimai*⁶⁹⁸ présents à Maurice et dans la Caraïbe⁶⁹⁹, et des temples tamouls « de plantation » (Benoist, 1998) de déesse, que l'on retrouve dans toutes les îles à sucre. Notons que, lorsque les grands dieux masculins étaient présents dans

Kālī.

⁶⁹³ Ceci est souligné dans le chapitre 6.

⁶⁹⁴ Cf. première partie.

⁶⁹⁵ Cf. chapitre 6.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ Cf. chapitre 5.

⁶⁹⁸ La déesse Kālī généralement adorée par les Indiens du Nord et dans une moindre mesure par les Tamouls, car plus souvent vénérée sous sa forme tamoulisée Draupadīammaṅ.

⁶⁹⁹ Hormis Trinidad (Singaravélou, 1987).

ces temples, ils n’y avaient qu’une place de divinités secondaires, et que certaines “autres divinités”, telles que Maturai-Vīraṅ (surtout à la Martinique [*ibid.*]) et plus rarement Aiyaṅār, avaient également des temples de plantation. Aujourd’hui, l’ascension socio-économique des Tamouls et la renaissance culturelle tamoule dans ces territoires, ont entraîné une amélioration architecturale (ou “agamisation”) des temples de plantation dédiés aux déesses. Ceci au point d’amener certaines de ces anciennes divinités de villages à résider dans des temples d’ampleur nationale, devenant ainsi d’importants symboles de l’identité tamoule (comme à Kuala Lumpur et à Bangkok), comme si les déesses avaient profité de l’amélioration du statut socio-économique et symbolique des Tamouls vivant dans ces territoires.

Dans les pays d’installation plus récente où les Tamouls et les autres communautés hindoues ont un statut socio-économique assez bas et/ou une faible représentation numérique, les temples tamouls de Gaṅeśa/Vināyagar et de Śiva⁷⁰⁰ répondent souvent à un besoin de rassemblement de tous les hindous sans distinction ethno-linguistique autour d’une solidarité pan-hindoue (voire panindienne) de circonstance, comme au temple de Gaṅeśa/Vināyagar du quartier de La Chapelle à Paris (cf. *infra*), à celui de Śiva de La Courneuve, ou encore au premier temple hindou de New York bâti en l’honneur de Gaṅeśa/Vināyagar. Lorsque les Tamouls de ces nouveaux territoires de la diaspora ont un statut économique et politico-symbolique plus élevé, qu’ils sont de haute caste (ou qu’ils se considèrent comme tels) et qu’aucune véritable localité tamoule n’est reproduite, les Tamouls ont moins tendance à bâtir des temples de déesse, socialement peu prestigieux car relevant de l’hindouisme “populaire”, au profit de divinités plus orthodoxes et brahmaniques, telles que Śiva ou Murugaṅ. En effet, les déesses sont souvent des divinités « déclassées » (Punzo-Waghorne, *ibid.* : 173) du point de vue de la classe moyenne urbaine des Tamouls de la diaspora, notamment au Royaume-Uni. Et s’il existe aujourd’hui un temple de Murugaṅ dans la ville de Paris, il faut préciser que son fondateur est un Brahmane. Enfin, lorsque les Tamouls ne forment qu’une minorité sud-asiatique parmi d’autres, mais qu’ils sont suffisamment nombreux pour vouloir et pouvoir se démarquer des autres hindous (comme au Canada, à Londres ou à Maurice notamment), Murugaṅ est une divinité dont le profil socio-symbolique est souvent le plus à même de reconstituer et d’afficher une identité religieuse distinctement tamoule dans l’espace social. C’est en effet à ce titre que Murugaṅ apparaît comme étant le dieu reflétant le mieux la conscientisation de la diaspora tamoule, dont il fut question quelques pages plus haut. Joanne Punzo-Waghorne précise à ce sujet que lorsqu’un Télougou voulut s’impliquer dans la construction d’un temple de Murugaṅ à Londres dans les années 1980, celui-ci fut menacé à plusieurs reprises par des Tamouls sensibilisés aux discours des partis dravidiens, dont elle rapporte les propos suivants :

« Comment un Télougou pourrait-il savoir comment prier un dieu tamoul ? (...) Un Télougou ne devrait pas arriver au pouvoir [de la gestion d’un temple tamoul] et ferait mieux de retourner en Andhra pour

⁷⁰⁰ Viṣṇu possède peu de temples en comparaison aux autres divinités de la diaspora tamoule, car les vishnouïtes, qui sont généralement de hautes castes, sont assez minoritaires parmi les Tamouls. Ces derniers sont plus souvent tournés vers le shivaïsme et le shaktisme.

prier Nārāyaṇa (un des noms de Viṣṇu) » (Punzo-Waghorne, *ibid.* : 206-207)⁷⁰¹.

Le chapitre suivant montre que les temples tamouls de l’île Maurice reflètent également cette affirmation de l’hindouisme tamoul autour du culte de Murugaṇ, où la figure de celui-ci remplace systématiquement celle de Śiva dans les temples tamouls (*kōvil*). Mais à ce stade, retenons simplement que si les spécialistes considèrent que Murugaṇ est l’un des principaux dieux inspirant les constructions actuelles de temples tamouls dans le monde, cette tendance signifie que ces temples se construisent surtout dans les nouveaux pays d’accueil de la diaspora tamoule concernant des migrants qualifiés ou des réfugiés sri lankais.

En résumé, deux processus – parfois distincts, parfois complémentaires – sont à l’origine des constructions contemporaines des temples de Murugaṇ :

- i. Le profil socio-économique et symbolique élevé des communautés tamoules peut les amener à préférer aux déesses une divinité de haut rang socio-rituel telle que Murugaṇ.
- ii. Le contexte pluriethnique sud-asiatique local peut conduire les communautés tamoules à promouvoir l’affichage spatial et cultuel de leur identité tamoule à travers les temples de Murugaṇ.

Si aucun de ces deux cadres contextuel n’est effectif dans la situation diasporique locale, il y a peu de chance que les temples de Murugaṇ soient majoritaires face aux grands dieux de l’hindouisme général. On doit donc considérer que la construction contemporaine de temples de Murugaṇ de par le monde révèle une tendance de diffusion transnationale du régionalisme religieux tamoul, mais qui ne peut s’exprimer pleinement que dans des contextes de compétition socio-symbolique entre minorités sud-asiatiques. Notons enfin que l’on peut opposer historiquement et symboliquement la transnationalisation contemporaine du *régionalisme religieux* lié au culte de Murugaṇ à la transnationalisation du *localisme religieux* des déesses qui prévalait à l’époque de l’engagisme.

b. *Des représentations mentales liées aux contextes diasporiques : études de cas à Paris et Montréal*

Les précisions précédentes permettent de mieux comprendre les variations de pratiques et de représentations associées au culte de Murugaṇ aujourd’hui observables dans différents contextes diasporiques. Avant d’aborder, dans le chapitre suivant, le cas mauricien où le culte de Murugaṇ est inséparable de l’identité tamoule, je m’appuie ici sur deux exemples de contextes localisés pris dans les nouveaux territoires gagnés par la diaspora tamoule et qui reflètent ces différences : celui de Paris, où la connaissance du culte de Murugaṇ paraît assez faible par rapport au culte œcuménique de Gaṇēśa/Vināyagar, et celui de Montréal, dont le plus grand temple tamoul est au

⁷⁰¹ Traduction personnelle.

contraire dédié à Murugaṅ. Ces deux exemples permettent de voir combien le contexte communautaire et les choix contemporains de production des lieux socio-religieux tamouls que sont les temples, sont étroitement liés à la nature des représentations individuelles et collectives du culte de Murugaṅ et réciproquement.

- **Murugaṅ à Paris :**

L'enquête menée auprès de 37⁷⁰² personnes interrogées au temple de Gaṇeśa/Vināyagar⁷⁰³ du quartier de La Chapelle lors de la "Fête de Ganesh"⁷⁰⁴ en 2006, montre que le contexte parisien se caractérise par une assez faible popularité de Murugaṅ au sein de la communauté tamoule.

Tableaux 38 – Divinité de famille (*kula teyvam*) et divinité(s) préférée(s) (*iṣṭa teyvam*)

Quelle est votre divinité de famille ?
(Question à réponse unique)

Réponse	Effectifs
Aucune	12
Gaṇeśa/Vināyagar	9
Déesses	4
Śiva	4
Jésus	2
Murugaṅ	2
Viṣṇu	2
Krishna	1
Periyapalayam	1
Total répondants	37

Quelle est votre divinité préférée ?
(Question à réponses multiples)

Réponse	Effectif
Gaṇeśa/Vināyagar	11
Déesses	10
Tous	6
Murugaṅ	4
Aucune	3
Jésus	2
Śiva	2
Aiyaṅār	1
Hanumān	1
Kṛṣṇa (Krishna)	1
Rāma	1
Vēṅkaṭeśvara	1
Total réponses (/total répondants)	43(/37)

Il ressort tout d'abord de cette étude que Murugaṅ n'est pas particulièrement bien représenté parmi les divinités de familles ni parmi les divinités préférées des Tamouls interrogés (tableaux 38). Il semble aussi que l'éloignement entraîné par les migrations ait affaibli les cultes de lignées (12 personnes sur 37 disent n'en avoir aucun), ce qui doit être interprété comme une conséquence directe de la "dé-territorialisation", car ces cultes sont traditionnellement associés à un temple spécifique, installé dans la localité d'origine d'un ancêtre paternel.

De plus, en s'intéressant aux discours des interrogés sur les relations entre les dieux et la "tamoulité", Murugaṅ n'apparaît pas non plus comme étant le dieu le plus important pour ces Tamouls (tableaux 39). En effet, bien que Murugaṅ soit mentionné plus souvent que les déesses, il

⁷⁰² Parmi ces personnes interrogées, 24 sont originaires du Sri Lanka, 7 de la région de Pondichéry et 6 de l'île Maurice.

⁷⁰³ Temple connu et enregistré sous le nom officiel de "Sri Manika Vinayakar Alayam".

⁷⁰⁴ Fête qui correspond à *Vināyagar Caturthi* (cf. chapitre 5) célébrée dans toute l'Inde et par la grande majorité de la diaspora indienne.

est moins fréquemment cité que Śiva et deux fois moins que Gaṇēśa/Vināyagar. Sur un plan plus territorial, Murugaṇ n'est pas non plus considéré comme étant le dieu protecteur du pays tamoul, du moins pas davantage que Gaṇēśa/Vināyagar et bien moins que Śiva. Notons aussi que plus du quart des interrogés n'ont pas su se prononcer sur cette question.

Tableaux 39 – Les dieux et la “tamoulité”

Quel est le dieu le plus important pour les Tamouls selon vous ?		Quel est le dieu protecteur du pays tamoul selon vous ?	
Réponse	Effectif	Réponse	Effectif
Non réponse	2	Śiva	11
Gaṇēśa/Vināyagar	15	Non réponse	9
Śiva	9	Gaṇēśa/Vināyagar	5
Murugaṇ	7	Murugaṇ	5
Tous	5	Déesses	3
Déesses	2	Viṣṇu	2
Cela dépend des personnes	1	Vairava	2
Jésus	1	Hanumān	2
Viṣṇu	1	Cela dépend des personnes	2
Total réponses répondants) (/total	41(/35)	Tous	2
		Total réponses répondants) (/total	32(/26)

Les réponses apportées à la question concernant directement “l'importance de Murugaṇ pour les Tamouls”⁷⁰⁵ sont plus complexes mais tout aussi évocatrices du contexte parisien (tableaux 40). Il faut tout d'abord souligner que près du tiers des interrogés n'a pas su répondre à cette question, ce qui amène à envisager une certaine ignorance de la signification ethno-identitaire de Murugaṇ chez ces Tamouls. Il ressort ensuite qu'une majorité des répondants associe l'importance de Murugaṇ à ses liens familiaux avec Śiva, son père, et surtout avec son frère Gaṇēśa/Vināyagar. Ceci semble indiquer que pour ces personnes, Murugaṇ n'aurait pas vraiment d'importance par lui-même, mais plutôt par ses relations établies avec ces deux grandes divinités. Six personnes vont jusqu'à considérer que Murugaṇ n'est qu'un dieu commun (voire « un dieu moins important que les autres » pour un répondant) et qu'il n'est en somme qu'un dieu parmi d'autres. Cette considération renvoie certes aux réalités polythéistes de l'hindouisme, mais dénotent néanmoins une méconnaissance de la tamoulité de Murugaṇ chez ces personnes. D'autres réponses indiquent en revanche que certaines représentations collectives concernant directement cette question sont présentes chez ces Tamouls de France. Si le *kāvaṭi*⁷⁰⁶ et la fête de *Tai Pūcam* ne sont mentionnés qu'une seule fois chacun, 7 personnes reconnaissent Murugaṇ comme un dieu tamoul, six le considèrent comme un dieu protecteur, utile et puissant, et 5 évoquent le fait que ses temples et son sanctuaire sont territorialisés au Tamil Nadu. Ces résultats indiquent donc que la connaissance

⁷⁰⁵ Lors de l'enquête, cette question fut posée après les deux précédentes afin d'éviter d'en orienter les réponses.

⁷⁰⁶ Sur l'origine et l'importance du *kāvaṭi* comme de la fête de *Tai Pūcam* dans le culte de Murugaṇ, voir les chapitres 3, 4, 5, 7 et 9.

des interrogés sur le culte et la figure ethno-religieuse de Murugaṅ est assez partagée.

Tableaux 40 – Quelle est l'importance de Murugaṅ pour les Tamouls selon vous ?

Réponses détaillées	Effectif (1)	Types de réponse	Effectif (2)
Non réponse	11	Non réponse	11
Il est le frère de Gaṇeśa/Vināyagar*	7	Par son lien familial avec Gaṇeśa/Vināyagar ou Śiva*	10
Il est comme tous les autres dieux***	5	Il est un dieu tamoul (incluant les facteurs linguistique et historique)**	7
Il est le dieu de la langue tamoule**	3	Il est un dieu commun***	6
Il est le fils de Śiva*	3	Il est un dieu puissant, protecteur et aidant les Tamouls****	6
Il bénit la vie familiale****	2	Ses temples et son sanctuaire sont au Tamil Nadu*****	5
Il est un dieu tamoul**	2	On porte le <i>kāvaṭi</i> pour lui	1
Ses temples sont au Tamil Nadu*****	2	Une grande fête a lieu chaque année en son honneur au mois de janvier	1
Il est un dieu puissant****	1	Total réponses (/total répondants)	36(/26)
Il est un dieu historique**	1		
Il est un dieu légendaire au Sri Lanka**	1		
Il apporte la bonne santé****	1		
Il est moins connu que les autres dieux***	1		
Il est notre protecteur****	1		
Le Tamil Nadu est son lieu de vie*****	1		
Mon père le priait pour avoir de la force****	1		
On porte le <i>kāvaṭi</i> pour lui	1		
Parce que Palani est important*****	1		
Ses Six Demeures sont au Tamil Nadu*****	1		
Une grande fête a lieu chaque année en son honneur au mois de janvier	1		
Total réponses (/total répondants)	36(/26)		

Ceci s'explique en grande partie par l'offre et la pratique des lieux de culte tamouls présents en région parisienne. Les rares lieux de culte de Murugaṅ de cette région (2 sur 14 temples tamouls)⁷⁰⁷ sont en effet assez peu connus et pratiqués par les Tamouls interrogés (tableaux 41), comparativement aux deux temples de La Courneuve et surtout au temple de Gaṇeśa/Vināyagar de La Chapelle⁷⁰⁸, qui sont bien plus célèbres. L'absence d'un grand temple dédié à Murugaṅ en région parisienne participe donc vraisemblablement à l'érosion de la popularité du culte de Murugaṅ et des représentations qui lui sont associées dans ce contexte diasporique particulier. Contrairement au cas de Maurice (chapitre suivant), la popularité du culte de Murugaṅ en France semble pâtir de l'audience du dieu Gaṇeśa/Vināyagar, auquel est consacré le principal temple de la capitale.

La popularité inégalée du temple de Gaṇeśa/Vināyagar du quartier de La Chapelle s'explique par trois facteurs : i) par son statut de premier temple hindou bâti dans la capitale et même en

⁷⁰⁷ La région parisienne compte actuellement deux temples de Murugaṅ, l'un situé entre le 19^e et le 20^e arrondissements de Paris, et le second à Chelles (Seine-et-Marne).

⁷⁰⁸ Où l'enquête a certes été menée.

France (en 1985) ; ii) par sa présence dans un quartier ethnique très indianisé (voire “tamoulisé”) où se trouve également le temple de la déesse (Muttu)Mariyamman ; et iii) par la grande “Fête de Ganesh”, qui y a lieu chaque année⁷⁰⁹ depuis 1995 et qui rassemble des foules, tamoules ou non, toujours plus nombreuses dans les rues de Paris⁷¹⁰.

Tableaux 41 – Connaissance et pratique des lieux de cultes parisiens

Quel est le lieu religieux où vous vous rendez le plus souvent ? (question à réponses multiples)		Connaissez-vous les temples de Murugaṅ de la région parisienne ?	
Lieux	Effectifs	Réponses	Effectifs
Temple de Gaṇēśa/Vināyagar de La Chapelle	28	non	21
Temples de Śiva et de Gaṇēśa/Vināyagar de La Courneuve	6	oui	10
Temple de Mariyamman du quartier de La Chapelle	5	vaguement	6
Domicile	3	Total répondants	37
Églises	3		
Église du Bourget	1		
Temple de Murugaṅ de Chelles	1		
Sacré Cœur	1		
Total réponses (/total répondants)	48(/37)		

Ces précisions au sujet du temple de La Chapelle sont nécessaires, car il semble que la stratégie de ses fondateurs, ayant consisté à choisir une divinité tutélaire pan-hindoue pour mieux rassembler, ait relevé d’une absence de séparation de l’hindouisme tamoul vis-à-vis de l’hindouisme général⁷¹¹, qui accorde assez peu d’importance au culte de Murugaṅ. En effet, les propos du fondateur sri lankais du temple recueillis par Anthony Goreau-Ponceaud dans sa thèse, illustrent combien ses objectifs, lors de la construction du temple, étaient loin de concerner une volonté d’affichage d’une identité distinctement tamoule. Il s’agissait au contraire, à l’époque où aucun temple hindou n’existait dans la capitale⁷¹², de permettre aux Tamouls de pratiquer leur religion et de se rassembler dans un véritable lieu de culte hindou, voire plus largement sud-asiatique, dans la mesure où l’on ne dénote aucun particularisme distinctement tamoul dans son discours, bien qu’il fasse implicitement référence à sa condition de réfugié sri lankais :

« Créer ce temple, c’était permettre à ma communauté [sri lankaise], déracinée et déchirée, de retrouver quelques uns de ses repères et de se sentir chez elle. Je voulais offrir à ces gens un lieu où prier collectivement, hors de l’autel familial, où se retrouver et où vénérer Gaṇēśa qui est le Dieu le plus populaire de l’hindouisme, le dieu de la bienfaisance. (...) Le temple est ouvert à tout le monde, il n’y a

⁷⁰⁹ Fin août-début septembre.

⁷¹⁰ Pour plus de détails sur les temples tamouls de la région parisienne, voir le cinquième chapitre de la thèse d’Anthony Goreau-Ponceaud (2008).

⁷¹¹ Le glossaire des termes religieux proposé par le site internet du temple accorde du reste beaucoup de place à la tradition et aux dieux sanskrits (www.templeganesh.fr/glossaire.htm).

⁷¹² Sur cette question, voir notamment les articles de Gérard Robuchon (1993 et 1987), où il présente respectivement les pratiques religieuses domestiques des Tamouls sri lankais à Paris, ainsi que leurs pratiques religieuses (hindoues) à l’église du Sacré Cœur en l’absence de temple hindou.

pas que des Tamouls qui viennent ici. Tout le monde, même des musulmans » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 248).

Ainsi, dans ce contexte diasporique marqué par une situation minoritaire (en termes démographiques, socio-économiques et politiques) des Tamouls et des Sud-Asiatiques dans le pays d'accueil, où ce qui a compté était davantage d'unir largement que d'affirmer une identité distinctement tamoule⁷¹³, la connaissance du culte de Murugaṅ n'a pas pu se diffuser efficacement en raison de l'absence d'un lieu de culte majeur qui lui soit dédié, au profit d'un dieu plus œcuménique.

Toutefois, de nombreux *kāvaṭi* sont portés dans les rues de Paris lors des grandes processions annuelles de la "Fête de Ganesh", et le seul autre char processionnel, plus récent, est dédié à Murugaṅ. Ceci montre que malgré l'affaiblissement des représentations ethno-identitaires liées au culte de Murugaṅ à Paris, celui-ci reste présent dans la religiosité des Tamouls les plus fervents et qu'il participe désormais à l'affichage rituel et spatial de l'identité tamoule dans la capitale, comme c'est aussi le cas dans d'autres pays d'installation de la diaspora tamoule (cf. *infra*). Le fait que le culte de Murugaṅ ait fait son apparition durant la "Fête de Ganesh" est vraisemblablement le signe d'une revitalisation progressive de l'hindouisme distinctement tamoul dans la capitale.

- **Murugaṅ à Montréal**

Le contexte canadien contemporain – et plus largement nord-américain – se caractérise par un maintien de la popularité de Murugaṅ plus affirmé (Punzo-Waghorne, 2006). Le cas d'étude du temple de Murugaṅ de Montréal est des plus éclairants à ce sujet, car il montre une nouvelle fois combien les représentations liées à ce culte sont étroitement liées à la présence d'(au moins) un lieu de culte important.

Mon court passage au Québec en 2008 ne m'a pas permis de procéder à la même enquête que celle menée à Paris en 2006 et empêche donc toute comparaison directe. Aussi s'agit-il simplement de présenter ici, à travers un extrait d'entretien, les raisons qui ont amené les fondateurs du temple de Murugaṅ à Montréal à choisir ce dieu comme divinité tutélaire de ce qui est aujourd'hui le plus grand temple hindou du Canada. Ces raisons, qui m'ont été livrées par l'un des membres du comité de gestion du temple, sont très évocatrices du maintien des représentations socio-religieuses et territoriales liées au culte de Murugaṅ chez un Tamoul dont la situation s'inscrit pourtant dans une double dé-territorialisation : celle ayant mené ses aïeux à quitter le pays tamoul pour le Sri Lanka et celle l'ayant lui-même conduit à quitter le Sri Lanka pour immigrer au Canada (encadré 7).

⁷¹³ Du reste, pour Anthony Goreau-Ponceaud, le fondateur du temple de Gaṅeśa à La Chapelle est aujourd'hui « connu de toute une communauté hindoue extrêmement vaste qui s'étend bien au-delà des Sri Lankais réfugiés politiques » (Goreau-Ponceaud, 2008 : 248).

Encadré 7 – Extraits d’un entretien avec un membre du comité de gestion du *Montreal Arulmigu Thiru Murugan Temple*

Pourquoi avoir choisi de construire un temple de Murugaṅ ?

- « - Nous avons aussi Piḷḷaiyār [Gaṅḇṣa/Vināyagar] dans notre temple, mais le grand temple est dédié au Seigneur Murugaṅ.
- Nous, les Tamouls sri lankais, sommes des dévots du Seigneur Murugaṅ. Au Sri Lanka, nous croyons que Murugaṅ résout tous les problèmes (de santé, etc.) et la majorité des hindous du Sri Lanka sont des dévots de Murugaṅ. Il y a cinq grands temples au Sri Lanka, où des miracles, notamment des guérisons, se sont produits. C’est pour cela que l’on veut Murugaṅ avec nous ici, mais on a aussi Gaṅḇṣa, Śiva, Ammaṅ et Vēṅkaṭeśvara [forme de Viṣṇu à Tirupati (Andra Pradesh)] dans le temple, car nous croyons en tous les dieux. (...)
- Murugaṅ est un dieu tamoul. (...)
- Les Cingalais hindous, et même bouddhistes, vont à Kataragama... notamment parce que ce temple est situé en zone cingalaise. Les prêtres n’y sont pas des Brahmanes mais des pêcheurs, qui ne récitent pas de *mantra* et qui portent un bâillon. (...)
- Tous les temples de Murugaṅ du Sri Lanka font des miracles. En Inde aussi, comme Paḷani et les *Āru Paḷai Viṭu*. Ce qui fait que la plupart des Tamouls sont des dévots de Murugaṅ, si l’on fait le compte. (...)
- Nous sommes d’un *śiva gotram* [lignée shivaïte] et notre *kula-teyvam* est Aiyaṅār, mais nous sommes aussi des dévots du Seigneur Murugaṅ. »

Mené *in situ*, le 21 mai 2008.

L’homme interrogé parle en premier lieu, et à plusieurs reprises, de l’importance de la dévotion des Tamouls du Sri Lanka envers Murugaṅ (et ce quelle que soit leur divinité de lignée), car ce dieu est réputé pour résoudre tous leurs problèmes. Ceci renvoie à la relation privilégiée (mais non exhaustive puisqu’il est fait mention à d’autres divinités) entre Murugaṅ et les Tamouls, comme cela a été vu pour le cas du Tamil Nadu⁷¹⁴. Il évoque ensuite la capacité de Murugaṅ à réaliser des miracles dans ses lieux saints du Sri Lanka. Ceci est intéressant sur le plan géographique, car c’est bien le rapport existentiel et religieux aux lieux de Murugaṅ, ainsi que les représentations collectives qui leur sont associées, qui sont ici mobilisés pour légitimer un choix collectif de construction d’un lieu cultuel dans un contexte diasporique. À ce titre, c’est le haut lieu de Kataragama qui est cité. Non seulement en vertu de sa profondeur mythique⁷¹⁵ et de son statut de principal centre de pèlerinage pour Murugaṅ au Sri Lanka, mais aussi en raison de la participation conjointe des Tamouls (hindous) et des Cingalais (bouddhistes) à ce pèlerinage⁷¹⁶, qui dépassent les enjeux de la guerre civile ayant l’enquêté à immigrer au Canada. La spatialisation du culte de Murugaṅ à Kataragama serait-elle ici considérée comme un agent pacificateur ?

⁷¹⁴ Cf. première partie.

⁷¹⁵ Selon le mythe de Kataragama, le dieu tamoul Murugaṅ (Skanda) est venu au Sri Lanka pour chasser dans les jungles du sud de l’île. Il y rencontra une charmante jeune femme nommée Vaḷḷi, considérée au Sri Lanka comme une descendante de Cingalais et d’aborigènes Vadda, faisant écho à la relation entre Vaḷḷi et les tribaux kuravar reconnue en pays tamoul. Ils tombèrent amoureux et le dieu décida de s’installer pour toujours à Kataragama, où il avait rencontré Vaḷḷi pour la première fois. Cette décision consterna les dieux, à commencer par Devayāṅgai (sk. Devasenā), l’épouse céleste de Murugaṅ. Les dieux voulurent le faire changer d’avis pour qu’il retourne dans la demeure céleste des dieux, mais Murugaṅ décida de rester à Kataragama avec sa maîtresse. Cet amour de Murugaṅ pour Vaḷḷi n’est aucunement considéré comme impur au Sri Lanka, mais plutôt comme un signe du grand humanisme de Murugaṅ (Pfaffenberger, 1979).

⁷¹⁶ Sur les pratiques cultuelles de Kataragama et l’interaction religieuse harmonieuse entre les bouddhistes cingalais et les Tamouls hindous de Jaffna, voir notamment ce qu’en dit Gananath Obeyesekere (1977 et 1978) et surtout Bryan Pfaffenberger (1979).

La mention faite aux castes des officiants du temple de Kataragama par l'interrogé renvoie quant à elle à l'universalité (de caste) promue autour du culte de Murugaṅ, qui fait elle-même référence à l'idéologie dravidienne non brahmane et à la philosophie du *Śaiva Siddhānta*, pour lesquelles le culte de Murugaṅ a toute son importance⁷¹⁷. Enfin, les références faites à Paḷani et aux Six Demeures⁷¹⁸ de Murugaṅ en pays tamoul – les *Āṟu Paṭai Vīṭu* –, confirment l'importance de ces six lieux saints dans les représentations religio-territoriales et identitaires de certains Tamouls du Québec, alors qu'ils vivent leur religion dans le cadre d'une double dé-territorialisation.

Les propos de ce gestionnaire du temple de Montréal tranchent donc avec ceux du fondateur du temple de Paris. En effet, contrairement à la pan-indianité de Gaṇeśa/Vināyagar recherchée dans le cas du principal temple parisien, les considérations qui sont à l'origine de la construction du temple de Murugaṅ à Montréal renvoient à une religiosité et des représentations plus proprement tamoules. Bien que les groupes fondateurs de ces deux temples soient d'origine sri lankaise, les contextes de leurs constructions diffèrent et permettent de comprendre les différences de discours et de la qualité des représentations du culte de Murugaṅ hors de l'Inde. En effet, le temple de La Chapelle fut le premier temple hindou bâti en France, où les Tamouls constituaient la principale minorité sud-asiatique et n'avaient donc pas besoin d'un temple dédié à une divinité distinctement tamoule, alors que celui de Montréal est bien plus récent, et que les Tamouls ne forment qu'une des nombreuses minorités d'origine sud-asiatique du Canada, où la présence de lieux de culte hindous remonte au début du XX^e siècle. Aussi, si la création du temple de Gaṇeśa/Vināyagar de Paris avait pour objectif de rassembler autour du dieu hindou le plus œcuménique, le temple de Murugaṅ de Montréal a répondu au besoin plus spécifique de pallier à l'absence d'un dieu proprement tamoul, puisque des temples dédiés aux autres dieux hindous y étaient déjà présents⁷¹⁹.

c. Les représentations iconographiques

Pour expliquer la tradition dévotionnelle des Tamouls envers Murugaṅ, le membre du comité de gestion du temple de Murugaṅ de Montréal a aussi fait référence à l'inscription territoriale des *Āṟu Paṭai Vīṭu* au Tamil Nadu. Mais la présence des Six Demeures dans ce temple diasporique ne s'exprime pas seulement au niveau immatériel du discours et des représentations mentales d'un individu. Effectivement, et d'une manière qui n'est pas sans rappeler la structure de l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai⁷²⁰, certaines représentations architecturales du temple de Montréal renvoient explicitement aux Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu. Le grand hall (*mahāmaṇḍapam*) du temple repose en effet sur six piliers ornementaux, ayant chacun sur un côté

⁷¹⁷ Cf. chapitre 5.

⁷¹⁸ Cf. chapitre 4.

⁷¹⁹ Une liste quasi-exhaustive de tous les temples hindous du Canada est disponible sur le site internet :

<http://tamilelibrary.org/teli/temple1.html>

⁷²⁰ Cf. chapitre précédent.

une sculpture d'une forme particulière de Murugaṅ correspondant à l'une de ses différentes figures mythiques associées aux Six Demeures tamoules. Ainsi, le sanctuaire et les grands lieux saints tamouls de Murugaṅ (Paḷani, Tiruttāṇi, Tiruccentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṅgam et Paḷamutircōlai) sont-ils symboliquement reproduits dans ce temple canadien, où sont associés le régional (Tamil Nadu), le local (temple de Montréal) et le transnational (diaspora). Ceci témoigne au passage – mais cette fois-ci dans un contexte diasporique – de la propension toute hindoue à rendre présent « l'universel dans la localité » (Galey, 1994). Notons qu'assez étonnamment, aucune référence architecturale n'est faite au temple sri lankais de Kataragama, contrairement à ce que l'on aurait pu envisager au vu de l'origine de la communauté tamoule de Montréal, et de l'importance de ce grand lieu saint au Sri Lanka. Les références architecturales du temple ne concernent donc que le sanctuaire mythique et concret de Murugaṅ au Tamil Nadu.

Il est utile de préciser ici que Joanne Punzo-Waghorne a fait une observation assez similaire au temple de (Māhā)Lakṣmī à Londres (East Ham), où ce sont des miniatures faites de bois qui représentent les Six Demeures de Murugaṅ dans l'enceinte d'un temple non agamique (Punzo-Waghorne, 2004 : 204-205). Un autre exemple de cette pratique se retrouve au temple de Murugaṅ de Manes (Ile Maurice), dont la rénovation complète, prévue pour novembre 2010, inclura une représentation picturale des Six Demeures tamoules de Murugaṅ sur le *maṅḍapam* intérieur. On peut donc considérer que cette pratique culturelle consistant à reproduire différents lieux saints éloignés dans l'enceinte d'un même temple n'est aucunement limitée au contexte religieux indien, que nous avons vu à travers l'exemple du temple de Chennai⁷²¹, puisqu'elle se retrouve aussi hors de l'Inde. La "diasporisation" des sociétés tamoules semble même encourager le recours à ces répliques de lieux religieux existants. Probablement parce que la mise à distance entraînée par la migration constitue la forme ultime d'éloignement physique de lieux saints indiens réputés dans la diaspora – car les mythes sont plus facilement exportables – mais souvent inaccessibles. Au vu de l'existence de ces répliques de temples de par le monde, Joanne Punzo-Waghorne considère que les temples originels de Murugaṅ sont « désormais transportés avec leurs dévots errant dans un contexte global » et qu'ils « entraînent un nouveau genre de "religion transnationale" » (*ibid.* : 173). On pourrait ajouter à ce propos que, parallèlement à ce transport symbolique des temples de Murugaṅ, la circulation concrète d'une multitude d'objets rituels et iconographiques (chromos, statuettes, CD, DVD, etc.) entre l'Inde et les pôles de la diaspora tamoule participe également à la mise en place de cette religion transnationale.

Pour conclure ce point concernant la reproduction des représentations liées au culte de Murugaṅ et leur importance pour le maintien d'une identité distinctement tamoule hors de l'Inde, je m'appuie sur un dernier exemple de représentations situées à la croisée entre l'idéal et le matériel, entre le cognitif et l'iconographique, entre l'individuel et le collectif. Il s'agit des représentations iconographiques de Murugaṅ que certains Tamouls de la diaspora portent sur leur

⁷²¹ *Ibid.*

corps. En effet, ces objets témoignent à la fois de la présence des représentations liées à ce culte dans la diaspora tamoule et de l'importance de leur symbolisme identitaire. À titre d'exemple, le militant de la "Force Tamoule" de Maurice, dont certains propos ont été mentionnés plus haut (cf. encadré 6), porte toujours autour du cou un pendentif en or, sur lequel sont représentés le "ஔ" (*Ōm* en tamoul) et la lance (*vēl*) de Murugaṅ. Lorsque je lui ai demandé ce que pendentif représentait pour lui, voici ce qu'il répondit :

« - J'ai fait faire moi-même ce pendentif et j'ai demandé trois fois au bijoutier de le refaire car je suis exigeant. Il représente le "ஔ" (*Ō*), le "ம" (*m*) et la *vēl*. L'ensemble veut dire "*Ōm Murugaṅ*" et "*Ōm Murugaṅ*" veut dire "Tamoul". J'en ai aussi fait faire deux autres pour mes deux fils, mais pas pour ma fille, car les femmes portent plutôt des symboles d'Amman [nom créolisé de la déesse tamoule Amman].
- Ce pendentif symbolise que je suis Tamoul, ainsi on se sent appartenir.⁷²²»

3. Une transnationalisation rituelle et culturelle

a. Des prêtres et des dévots migrants

Le processus d'internationalisation du culte de Murugaṅ procède par la reproduction de lieux religieux et par la diffusion de représentations socio-religieuses, mais aussi par la circulation de personnes entre les pôles de la diaspora tamoule, invitant à parler de "transnationalisation". Cette circulation concerne majoritairement⁷²³ les dévots de Murugaṅ vivant dans la diaspora qui se rendent ponctuellement dans les grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, et les prêtres d'Inde ou du Sri Lanka qui, au contraire, vont travailler dans les temples de la diaspora. Dans les deux cas, le Tamil Nadu et le Sri Lanka apparaissent comme les deux principaux pôles de référence culturelle. Pour illustrer ces deux types de circulation, je relate ici certaines de mes rencontres faites en Inde et hors de l'Inde avec des individus concernés par ces circulations internationales.

- **Les dévots**

En 2007, alors que je me rendais au *maṭha* de caste des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar à Palani, je rencontrai un Tamoul vêtu d'une chemise jaune impeccable, d'un pantalon de toile et de lunettes de soleil de marque, détonant quelque peu parmi les autres hommes aux torsos couverts de pagnes ou de t-shirts orange de pèlerin. L'homme était d'autant plus remarquable que ses pieds nus étaient couverts de compresses maculées de sang. Je lui demandai si ces blessures avaient un lien avec le pèlerinage. Il me répondit qu'il habitait Chicago et qu'il était venu à Palani pour faire le grand pèlerinage pieds nus (*pāṭayātrā*) pour *Tai Pūcam*, car il en avait fait la promesse à Murugaṅ pour le remercier d'un vœu réalisé. Cet homme vivant aux États-Unis était un Tamoul de la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar, et s'était donc rendu à Palani pour participer au grand rituel qui avait été inauguré par sa caste quatre siècles auparavant. Par la suite, mes informateurs de cette caste

⁷²² Discussion informelle tenue lors d'une soirée à Curepipe (Ile Maurice) en octobre 2008.

⁷²³ On pourrait aussi mentionner les Indiens qui partent visiter leur famille ou leur amis à l'étranger et qui profite de l'occasion pour se rendre dans des temples diasporiques.

particulière, m'ont confirmé que des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar de la diaspora venaient souvent participer au *pāṭayātrā* de Palani.

Lors de mon séjour à Maurice en 2008, la première chose que m'ait dite le président du plus grand temple de Murugaṅ de l'île après que je lui aie fait part de l'objet de mon travail, fut qu'il avait pu réaliser en l'an 2000 son rêve de porter un jour le *kāvaṭi* à Palani. Près de deux mois plus tard, lors de la célébration annuelle de *Skanda Śaṣṭi* au temple tamoul de Bell Village, situé dans la banlieue de Port Louis, le président de ce *kōvil* me dit qu'il avait fait le pèlerinage aux Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu quelques années auparavant et avec sa fille.

Ces confidences collectées en Inde du Sud et à Maurice montrent combien les grands temples tamouls de Murugaṅ s'inscrivent aujourd'hui dans des pratiques de pèlerinage et des représentations collectives dépassant le cadre du Tamil Nadu et même de l'Inde, et qu'elles entraînent des circulations de personnes d'ampleur internationale dans le contexte d'un tourisme dévotionnel vraisemblablement en expansion. Je montre plus loin que de nombreux sites internet participent également à la diffusion et à la structuration de ces circulations touristico-religieuses, constituant aujourd'hui un véritable marché.

- Les prêtres

Comme tous les temples tamouls, la création et la fonctionnalité des temples de Murugaṅ dans la diaspora reposent sur la présence de prêtres. J'ai introduit plus haut, au sujet du réseau d'acteurs réuni autour du temple de Murugaṅ de Montréal, toute l'importance de la mobilisation de ces spécialistes religieux de par le monde pour les temples diasporiques. Si l'on a pu voir qu'ils jouent un rôle capital dans la consécration des édifices et dans la réalisation des rituels, la description des trajectoires individuelles et familiales de ces prêtres reste à préciser, car elle informe sur l'internationalisation du culte de Murugaṅ et reflète plus largement la nature transnationale de l'hindouisme contemporain.

Avant d'évoquer le cas des officiants mauriciens d'origine tamoule, qui partent en Inde du Sud pour recevoir leur formation, je m'appuie ici sur les biographies migratoires de deux prêtres *śivācārya* (encadré 8) : l'un rencontré au temple de Kandasamy⁷²⁴ de Chennai en 2007, et l'autre au *Kovil Mariammen* de Plaisance à Maurice en 2008.

Il faut souligner que ce dernier présente l'intérêt supplémentaire, d'être originaire du village de Mailam (Tamil Nadu), dont le temple de Murugaṅ et la géographie socio-religieuse sont décrits en détail dans le chapitre 6. Les activités de ce prêtre à l'étranger indiquent donc au passage que le village de Mailam et son temple de Murugaṅ sont non seulement inclus dans un réseau géo-rituel infrarégional comme cela a été démontré⁷²⁵, mais aussi qu'ils sont reliés à (au moins) un réseau d'échelle internationale.

⁷²⁴ Cf. chapitre 7.

⁷²⁵ *Ibid.*

Encadré 8 — Biographies migratoires de deux prêtres du Tamil Nadu officiant parfois hors de l’Inde**Biographie 1 : Le śivācārya du temple de Kandasamy (Murugaṅ) de Chennai**
(Résumé d'un entretien mené in situ en mai 2007)

Gopi Gurukal⁷²⁶ est un Brahmane tamoul de caste ādiśaiva. Il est śivācārya au temple de Kandasamy de Chennai. Son père a officié durant 60 ans dans ce temple, il y a lui-même officié pendant 33 ans, et son fils est aujourd’hui l’un des prêtres du temple. En six ans, il s’est rendu à deux reprises au Canada (de 1999 à 2001, puis de 2003 à 2005), pour officier dans un des temples tamouls de Scarborough (Ontario). Ce temple, le *Nagapoosani Amman Temple*, n’est pas dédié à Murugaṅ contrairement à celui de Chennai, mais à une déesse. C’est le prêtre en chef de ce temple canadien, P.S. Kandasami Gurukal, qui est venu à Chennai lui proposer d’aller officier dans son temple, et qui a « sponsorisé » son séjour en couvrant tous les frais. Lors de ses deux voyages au Canada, Gopi Gurukal est parti seul, sans sa famille.

Enfin, Gopi Gurukal a précisé lors de l’entretien que les hindous du Canada sont essentiellement des Sri Lankais et qu’il n’y avait qu’une trentaine de prêtres tamouls, originaires de l’Inde ou du Sri Lanka⁷²⁷.

Biographie 2 : Le śivācārya du Kovil Mariammen (déesse) de Plaisance (Ile Maurice) originaire de Mailam (Tamil Nadu)

(Résumé de deux entretiens focalisés menés in situ en novembre 2008)

Veinathan Ayyapan est également un śivācārya de caste ādiśaiva. Comme ses parents et ses grands parents, il est né au village de Mailam, où son père et son grand-père ont officié au temple de Murugaṅ. Sa famille, ses terres et ses biens sont à Mailam, et son gourou est Bālasiddha, dont le *samādhi*⁷²⁸ est également à Mailam. Il a reçu son formation de prêtre à Mailam et à Ollakur, un village situé à quelques kilomètres de Mailam et où il officie habituellement (au temple de Śivaperumā).

L’un de ses frères, Ganeshā, est actuellement le prêtre principal du temple de Mailam. Parmi ses trois autres frères, deux officient comme lui à Maurice (l’un à Quatre-Bornes, et l’autre à Curepipe) et le troisième travaille à Londres. Sa sœur est mariée à un autre prêtre mauricien qui travaille actuellement au temple de déesse de Chemin-Grenier, après avoir travaillé six ans dans un autre temple tamoul de Port-Louis. C’est précisément grâce à ce réseau familial bien intégré à Maurice que Veinathan Ayyapan a été contacté pour venir travailler au temple de Plaisance.

Enfin, un de ses oncles est prêtre au temple de Murugaṅ de New Delhi, l’*Uttara Swamimalai Mandir* [le « temple de Svāmimalai du nord »], et un autre officie à La Réunion. Avant d’être engagé pour un contrat de cinq ans (2006-20011) au temple de Plaisance, Veinathan Ayyapan avait déjà officié un an à Kuala Lumpur (1996-1997) et l’année suivante à Singapour.

On constate, d’après ces courtes biographies, que les temples diasporiques ont souvent recours à des prêtres indiens et que des faisceaux de relations interindividuelles, voire familiales, encadrent ces migrations temporaires de travail. Notons toutefois que de nombreux prêtres officiant dans ce type de temples sont aussi des Sri Lankais, comme nous l’avons vu pour le cas du temple de Montréal et ce qui est également valable pour de nombreux autres temples diasporiques, que ce soit à Maurice, à Paris, à Londres, etc.

Ces deux biographies montrent aussi l’importance des temples de Murugaṅ dans ces réseaux circulatoires, bien que l’on ne puisse pas les considérer comme les seuls à être impliqués. Il faut d’ailleurs souligner que les deux prêtres considérés ici ne sont pas partis travailler dans des temples diasporiques ayant la même divinité tutélaire que celle des temples où ils officient au

⁷²⁶ Le terme tamoul “gurukal” (*kurukkal*) désigne les prêtres brahmanes qui réalisent les rituels pour les dévots dans un temple de la “Grande” tradition.

⁷²⁷ Ces propos confirment ce qui a été dit précédemment à propos du temple de Montréal.

⁷²⁸ Intense contemplation divine où le yogi allie son âme à Dieu. Par extension, le terme “*samādhi*” désigne les tombeaux des saints. Cf. chapitre 6.

Tamil Nadu. Ces deux *śivācārya* sont allés officier dans des temples diasporiques (et agamiques) de déesses, alors que le premier travaillait depuis des générations dans un temple de Murugaṅ et que le second officiait dans un temple de Śivaperumāḷ (Śiva et Viṣṇu). Tout comme en Inde, leur formation aux textes sacrés, au sanskrit et aux *Āgama*, et donc leur connaissance de l'orthodoxie rituelle, leur permettent d'officier dans n'importe quel temple. De plus, les gestionnaires des temples diasporiques ne semblent pas considérer que l'officiant qu'ils font venir doive nécessairement avoir travaillé dans un temple en tout point similaire au leur. Aussi, en vertu de leurs connaissances savantes des rites religieux, ces prêtres tamouls sont à considérer comme des migrants hautement qualifiés⁷²⁹, à la fois importants et rares pour les communautés diasporiques. Faire venir ces prêtres dans les temples de l'extérieur établit non seulement un lien plus authentique – si ce n'est plus orthodoxe – entre les communautés diasporiques et les traditions originelles de leur pays d'origine, mais ceci est également source de prestige social pour les gestionnaires des temples les ayant fait venir. En effet, cela montre à la fois leur implication pour le bien-être de leur communauté diasporique, et leur capacité à mobiliser des fonds et des réseaux sociaux autour de motivations pieuses et honorifiques.

Ce type de migration et de prêtrise internationalisée est un phénomène assez récent dans l'histoire des migrations indiennes, ou du moins bien plus important qu'il ne l'était il y a un siècle. Les premières migrations des engagés – tamouls et autres indiens – durant la période coloniale étaient censées être temporaires et concernaient majoritairement, comme nous l'avons vu, des personnes issues de basses castes villageoises. Lorsqu'ils décidaient de construire des temples dans les pays de destination, les engagés se limitaient généralement à des édifices sommaires relevant de l'hindouisme "populaire", et dont les officiants n'étaient pas des Brahmanes. Il n'était donc pas vraiment question d'établir de grands temples nécessitant la venue de prêtres d'Inde ou du Sri Lanka à cette époque. Ce fut à partir de la territorialisation et de l'ascension socio-économique des Indiens d'outre-mer, que de grands temples sont apparus hors de l'Inde et que la nécessité de prier "dans les règles" a entraîné la circulation internationale des premiers prêtres indiens et sri lankais. Ce phénomène, timidement enclenché durant l'entre-deux-guerres à Maurice (Selvam, 2003) comme dans la Caraïbe (Singaravélou, 1987 ; Nagapin & Sulty, 1989), s'est depuis largement diffusé, intensifié et complexifié, à mesure que les migrations indiennes ont gagné de nouveaux territoires, et que les mobilités ont été facilitées par l'amélioration des transports. Les multiples "renaissances" hindoues et tamoules, qui ont eu lieu dans les anciennes colonies, ont en outre été accompagnées d'une « brahmanisation » (*ibid.*) multiforme de l'hindouisme d'outre-mer. Ceci a participé à y réduire la part des rites de l'hindouisme "populaire" au profit d'un hindouisme plus orthodoxe et socialement plus prestigieux, pour lequel les prêtres brahmanes⁷³⁰ ont toute leur importance.

⁷²⁹ Étonnement, aucun travail ne s'est réellement penché sur leur cas jusqu'ici.

⁷³⁰ L'autorité religieuses des Brahmanes indiens est néanmoins de plus en contestée par les Tamouls mauriciens depuis le milieu des années 2000.

b. Les rites publics pour Murugaṅ hors de l'Inde

Comme en Inde, le culte de Murugaṅ dans la diaspora repose sur l'observation de rituels pratiqués également par les fidèles. Certains de ces rituels sont réalisés dans la sphère privée des domiciles, et d'autres se donnent à voir dans les temples et dans l'espace public.

Les rites domestiques⁷³¹ consistent généralement à réciter des prières et/ou des lectures de textes religieux, en brûlant de l'encens devant des statuettes et/ou des chromos importés d'Inde, et disposés sur des étagères ou dans une pièce réservée. Bien que l'image de Murugaṅ figure souvent parmi ces objets rituels dans la diaspora et qu'elle corresponde à un des aspects de l'internationalisation de son culte, ces rites domestiques ne sont pas analysés dans le détail ici, en raison de leur faible intérêt géographique.

Concernant les rituels effectués pour Murugaṅ dans les temples la diaspora, leur réalisation nécessite la venue de spécialistes religieux (cf. *supra*). Les prêtres en chef (*śivācārya*) engagés sur contrat pluriannuels réalisent les rituels (*pūjā*) quotidiens et hebdomadaires des temples, alors que les cérémonies moins ordinaires – telles que les consécration et les rénovations de temples (*kumpapiṣēkam*) et les grandes fêtes religieuses (*brahmōtsava*) comme *Tai Pūcam* – impliquent souvent la mobilisation des réseaux transnationaux permettant la venue d'Inde ou du Sri Lanka de spécialistes religieux supplémentaires.

Parallèlement à ces rites réalisés dans les temples, les rituels dévotionnels effectués hors des lieux de culte participent à la diffusion internationale du culte de Murugaṅ et à la sanctuarisation de territoires locaux, tout en informant sur l'importance socio-identitaire de ces rites spatialisés pour les communautés tamoules d'outre-mer. Comme en Inde, les processions de *kāvaṭi* et les percements corporels⁷³² sont les rites majeurs effectués dans l'espace public par les communautés diasporiques en l'honneur de Murugaṅ.

Les processions et les "danses" de *kāvaṭi* (*kāvaṭi-y-āṭṭam*) sont de plus en plus populaires dans la diaspora tamoule. Si ces rites existent au moins depuis le XVIII^e siècle à Maurice (Chemen, 2003 ; Tiroumalechetty, 1984) et 1891 en Malaisie (Clothey, 2006) – hauts lieux de l'engagisme –, ils ne sont apparus en Europe qu'au cours des années 1990, suite à la territorialisation progressive des Tamouls originaires du Sri Lanka. À l'instar de ce qui se fait en Inde du Sud et au Sri Lanka, les *kāvaṭi* sont portés sur les épaules des fidèles dansant au rythme des flûtes, du son des hauts parleurs et des percussions qui accompagnent leurs déplacements dans l'espace public. Les porteurs sont majoritairement de jeunes hommes, mais des femmes ou des personnes plus âgées participent aussi aux danses du *kāvaṭi*. Les percements corporels par des aiguilles, crochets et lances (*vēl*) d'argent en l'honneur de Murugaṅ, très connus dans la péninsule malaise et à Maurice, n'étaient pas encore pratiqués durant de la "Fête de Ganesh" à Paris en 2008. Ils sont pourtant de plus en plus fréquents en Allemagne depuis 1999 (Luchesi, 2008) et en Norvège

⁷³¹ Pour plus de détails sur les rituels domestiques des Tamouls de la diaspora, voir notamment les articles de Gérard Robuchon (1993) et d'Elizabeth Hole (2001).

⁷³² Cf. chapitres 5,7 et 9.

(Jacobsen, 2008), où ils attirent souvent l'attention des médias.

Ces processions participent également à la création d'un espace et d'un temps sacrés par des comportements rituels jamais réalisés durant le temps profane, par la musique pieuse jouée lors de ces occasions rares, par les décorations et la mise en scène de tout un quartier, ou encore par la circumambulation des processions. Celles-ci sont en effet rarement linéaires et définissent au contraire les contours d'un espace zonal, dont le temple est le centre. Comme en Inde, cet espace consacré par la circumambulation rituelle des processions définit le sanctuaire du dieu, assimilable au territoire socio-symbolique de la communauté tamoule locale⁷³³.

Malgré la douleur visible des individus se perçant le corps, toutes ces processions religieuses des Tamouls de la diaspora se font dans une atmosphère joyeuse et festive. Elles fournissent ponctuellement des occasions de rassemblement et de célébration des traditions religieuses tamoules, pour lesquelles le culte de Murugaṅ a toute son importance. Plus encore que les autres moments de l'année, surtout dans les pays d'installation récente de la diaspora, les Tamouls revêtent pour l'occasion leurs plus belles tenues traditionnelles et mangent des plats végétariens tamouls souvent offerts par les temples. En Europe, et dans une moindre mesure à Maurice, les rituels hebdomadaires qui ont lieu dans les temples, n'attirent qu'un faible pourcentage de la communauté diasporique, alors qu'il y a foule lors des processions. Ce sont pratiquement les seuls rituels qui permettent de rassembler la plupart des Tamouls autour d'un événement religieux commun. Les processions pour Murugaṅ invitent les participants à voir, sentir et expérimenter ce que signifie la tradition religieuse tamoule. Elles figurent ainsi parmi les événements religieux les plus importants pour les communautés tamoules de la diaspora, et sont particulièrement célèbres dans la péninsule Malaise et dans les Mascareignes, notamment lors de *Tai Pūcam*, la grande fête de Murugaṅ.

Outre leur fonction religieuse et dévotionnelles, les rituels géographiques que sont les processions faites pour Murugaṅ dans l'espace public, ont un rôle socio-identitaire majeur.

Comme la plupart des rituels hindous, à commencer par les grandes fêtes religieuses tamoules, les processions participent à l'affichage honorifique dans l'espace public du statut socio-symbolique de certains groupes ou individus participant financièrement et/ou matériellement à l'organisation de la procession. Ces honneurs (*mariyātai*), rendus publiquement par les prêtres à ces groupes et personnes remarquables car remarquées, ne concernent pas uniquement le culte de Murugaṅ. Mais il faut de noter que certaines des plus fameuses processions dédiées à ce dieu hors de l'Inde reproduisent fidèlement ce qui s'observe à Paḷani, le plus grand temple de Murugaṅ au pays tamoul. Les processions en question ont lieu chaque année lors de *Tai Pūcam* à Singapour et en Malaisie, où des communautés de Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar se sont installées pour commercer au XIX^e siècle (Rudner, 1994 ; Weerasooria, 1973). Dès leur installation dans la péninsule malaise, les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar se sont impliqués dans la gestion collective de temples de Murugaṅ à

⁷³³ Cf. chapitres 6 et 7.

Singapore, Penang et Batu Caves, qui sont autant de marqueurs territoriaux de leur caste (Ramanathan, 2001). Ils ont introduit dans ces temples l'image de *Taṅṭāyutapāni* (Clothey, 2006), qui est à la fois la forme spécifique de Murugaṅ à Palani et leur divinité de caste depuis le début du XVII^e siècle⁷³⁴. Ainsi, reflétant ce qui se fait à Palani depuis cette époque, les processions pour Murugaṅ lors de *Tai Pūcam* en Malaisie sont des occasions où s'affiche publiquement le lien honorifique entre les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar et Murugaṅ. Et si cette haute caste de "main gauche" (*valaṅkal*) porte collectivement le *kāvaṭi*, aucun de ses membres ne se perce le corps ni n'entre en transe. Comme en Inde, ces pratiques processionnelles sont laissées aux castes considérées par les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar comme rituellement inférieures (*ibid.*). Or, l'opposition entre cette dévotion (*bhakti*) des basses castes relevant du culte "populaire" de Murugaṅ et les pratiques plus orthodoxes des hautes castes, est caractéristique du culte de ce dieu au pays tamoul⁷³⁵. Ainsi, les processions pour Murugaṅ dans la péninsule malaise reproduisent non seulement le principe d'affichage spatial des statuts différenciés des personnes et des groupes, mais aussi des pratiques socio-rituelles du culte de Murugaṅ propres au pays tamoul. Il n'est pour autant pas possible d'en dégager une règle générale, puisque cette distinction socio-religieuse entre les rites corporels pratiqués par les hautes castes et ceux pratiqués par les basses castes n'est pas effective à Maurice, où même des Brahmanes pratiquent les percements publics pour Murugaṅ.

Si ces processions matérialisent certaines fractures et divergences infra-ethniques entre les basses castes tamoules et les Tamouls des classes moyennes ou supérieures en Malaisie (Clothey, 2006), retenons plus largement que la célébration des *kāvaṭi* est l'évènement religieux le plus visible et le plus significatif pour les Tamouls malaisiens, mais aussi singapouriens, réunionnais et mauriciens. Ostensiblement dédiées au culte de Murugaṅ, ces processions sont de plus en plus pratiquées dans la diaspora tamoule, à laquelle ils fournissent un moyen d'expression et d'affirmation de leur identité ethno-religieuse. En effet, plus souvent encore que l'affichage des distinctions de caste, les communautés diasporiques tamoules se célèbrent elles-mêmes par ces processions qui consacrent leur unité et leur identité, et ce devant une audience amenée à constater que les Tamouls forment un collectif visible et une communauté particulière. Ces processions ont ainsi une double fonction identifiée par Knut Jacobsen : i.) elles offrent un moyen pour un groupe de mobiliser des ressources et des personnes, et ii.) un moyen d'attirer l'attention sur lui (Jacobsen, 2008). Le renforcement de la tradition des processions au cours des dernières années est du reste sûrement lié au pluralisme religieux qui caractérise les pays d'installation de la diaspora tamoule. Dans ces contextes multiculturels, ces déplacements de personnes munis d'objets rituels dans l'espace public permettent d'afficher une culture religieuse particulière, pour laquelle le culte de Murugaṅ agit à la fois comme marqueur d'unicité culturelle et comme moyen de célébration d'une identité, de rassemblement de personnes ayant un héritage commun et de célébration de la tradition religieuse du pays d'origine.

⁷³⁴ Cf. chapitre 3.

⁷³⁵ Cf. chapitre 5.

En conséquence, les processions du culte de Murugaṅ doivent donc aussi être comprises comme des moyens de propager un projet diasporique. En effet, en préservant une identité ethno-culturelle partagée aux échelons locaux, nationaux et internationaux, et en entretenant une relation forte avec le pays d'origine et les autres pôles de la diaspora tamoule, ces processions font écho aux objectifs de la *World Tamil Confederation* (cf. *supra*), qui promeuvent la préservation de l'identité et de la culture tamoules, ainsi que le rassemblement des Tamouls autour d'une identité transnationale.

c. *Murugaṅ sur la toile et dans les conférences internationales*

Aujourd'hui, de nombreux sites internet offrent aux dévots de Murugaṅ la possibilité de pratiquer leur culte à distance. Ce phénomène est d'un intérêt majeur pour la géographie des religions, et de l'hindouisme en particulier, car il participe à la réinvention contemporaine des relations complexes entre les fidèles et les lieux de culte. Si le culte de temple ne peut raisonnablement pas être remplacé par internet, la toile participe néanmoins à la diversification de ces relations, et peut contribuer au maintien des liens entre les temples de Murugaṅ et ses dévots en contexte diasporique.

La présence de Murugaṅ sur la toile permet tout d'abord d'améliorer l'accès aux informations⁷³⁶ portant sur son culte. Elle participe donc à sa popularité en Inde comme outre-mer. Par exemple, lors de mes séjours à Chennai et à Maurice, différents informateurs, soucieux de m'apporter un maximum de renseignements sur le culte de Murugaṅ, m'ont aimablement fourni des impressions de plusieurs pages internet explicitant les origines et les pratiques du culte de Murugaṅ. Ceci indiquait qu'ils savaient comment et où obtenir ce type d'informations sur la toile, et qu'ils ne se référaient plus uniquement aux sources classiques. Or, il a été souligné dans un chapitre précédent⁷³⁷, que l'évolution historique de l'audience de ce culte – à commencer par le regain d'intérêt dont il fit l'objet au tournant du XX^e siècle – avait été fortement liée à la disponibilité et à la diffusion des textes le concernant. On peut donc se demander si l'ère d'internet dynamisera encore davantage l'audience du culte de Murugaṅ. Ce qui est sûr, c'est que le culte de Murugaṅ se pratique aussi désormais sur la toile.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser au vu de l'immatérialité caractéristique des NTIC⁷³⁸, les lieux (de culte) sont loin d'être absents des nouvelles relations entre Murugaṅ et ses dévots rendues possibles par internet. En effet, les grands lieux saints de Murugaṅ sont virtuellement bien plus accessibles qu'auparavant pour les individus ne pouvant s'y rendre⁷³⁹, à commencer par ceux dont l'éloignement physique a été entraîné par la migration, que celle-ci soit

⁷³⁶ Un article portant sur Murugaṅ (orthographié "Murugan") est ainsi apparu en 2004 sur Wikipedia (version anglaise), avant que ce ne soit aussi le cas de *kāvaṭi* ("kavadi") en 2006, puis de *Tai Pūcam* ("Thaipusam") en juillet 2009.

⁷³⁷ Cf. chapitre 5.

⁷³⁸ Nouvelles technologies de l'information et de la communication.

⁷³⁹ Mais ayant accès à internet, ce qui exclut de fait les groupes les plus pauvres et/ou vivant dans les campagnes reculées.

infrarégionale, interrégionale ou internationale. Les grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, comme Paḷani⁷⁴⁰, Tiruccentūr⁷⁴¹ et Tiruttani⁷⁴², ont ainsi leurs propres sites internet. Ceux-ci sont plus ou moins utiles et complexes, mais ils informent tous sur la localisation du temple en question, sur différents détails pratiques et, surtout, sur l'inclusion mythique du temple dans le réseau géo-rituel des Six Demeures (*Āru Paṭai Vītu*) de Murugaṅ. Ce réseau de temples a lui aussi son propre site internet⁷⁴³, où d'autres temples fameux de Murugaṅ au pays tamoul sont également présentés en détail.

Il est aussi possible d'organiser à l'avance et de payer à distance sa venue, sa pratique religieuse et son hébergement, dans certains de ces lieux de pèlerinage. Un site clairement destiné aux Tamouls de la diaspora, propose ainsi aux personnes installées « au Royaume-Uni, aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Extrême Orient, au Moyen Orient, en Afrique, au Sri Lanka, en Inde ou au Népal »⁷⁴⁴, de payer à l'avance les *pūjā* qu'ils pourront effectuer à leur arrivée à Palani, ainsi que leur hébergement et leur restauration dans un établissement « purement végétarien ». S'ils le souhaitent, ils peuvent aussi organiser leur portage du *kāvaṭi* dans la ville sainte⁷⁴⁵.

Certains sites internet⁷⁴⁶ permettent aussi de réaliser une *pūjā* virtuelle (car elle n'est pas effectuée par un officiant dans un temple réel), durant laquelle les pratiques rituelles réalisées devant une image de Murugaṅ s'affichent à l'écran, soit de façon automatique, soit par l'internaute. D'autres⁷⁴⁷ proposent aux fidèles de payer pour qu'une *pūjā* soit réalisée dans un temple réel, sans qu'ils ne s'y rendent physiquement. La procédure consiste à payer sur internet un ou plusieurs prêtre(s) habituel(s) d'un temple local, pour qu'il(s) effectue(nt) le rituel souhaité dans un haut lieu religieux précis. La principale originalité de cette pratique concerne le manque d'expérience physique par le fidèle, de la vision (*darśana*) de la divinité et de l'atmosphère religieuse du temple. Mais bien que la relation immatérielle entre le dévot et la divinité puisse s'affranchir des contraintes de distance, le fait que la *pūjā* demandée ait véritablement lieu dans un lieu saint indique que l'ancrage mythique et géographique du dieu dans un lieu particulier conserve toute son importance⁷⁴⁸. Ainsi, sites internet et sites sacrés font aujourd'hui pleinement

⁷⁴⁰ <http://palani.org/>

⁷⁴¹ <http://tiruchendur.org/>

⁷⁴² www.tiruttani.com

⁷⁴³ www.lordmurugan.com/

⁷⁴⁴ www.prarthana.com/palani.htm. Le montant, en dollars ou en roupies, varie selon le pays de résidence du client. Ceci témoigne de la conscience, de la part des prestataires, des différences de pouvoir d'achat entre les communautés diasporiques.

⁷⁴⁵ Le site internet du temple de Tiruccentūr propose les mêmes services en ligne :

www.tiruchendurmurugantemple.com/eAccommodation.aspx

⁷⁴⁶ www.eprarthana.com/virtual/vmurugan.asp

⁷⁴⁷ www.tiruchendurmurugantemple.com/eSevaHome.aspx ;

www.saranam.com/pujas/homam_product.asp?HomamID=71 ; www.pariharam.com/onlinePoojas.aspx ;

<http://kumbakonamtemple.wordpress.com/2010/01/09/online-pooja-homam-booking-charges-on-temples/> ;

www.parihara.com/tiruchendur-murugan-temple.html. Le dernier lien mène en outre vers une visite virtuelle du temple de Tiruccentūr via *youtube*.

⁷⁴⁸ Un prêtre officiant dans un temple de Murugaṅ de Chennai (Kandasamy), m'a dit que ses amis l'appelaient parfois de l'étranger pour qu'il réalise une *pūjā* dans le temple destinée à résoudre un problème qu'ils sont chez eux (entretien semi-directif, mai 2007).

partie de la géographie complexe du culte de Murugaṅ, et plus largement de l'hindouisme contemporain.

Il faut aussi souligner l'importance du "réseau de la *Bhakti* pour Murugaṅ"⁷⁴⁹, chapeauté par le site www.murugan.org. « Développé par des dévots, pour des dévots », ce site est un véritable portail offrant une multitude de liens vers d'autres sites internet, et rassemblant plus de 1 300 pages, en tamoul et en anglais, portant sur le culte de Murugaṅ. L'internaute peut y trouver des informations de qualité, concernant aussi bien les temples de Murugaṅ que les textes sacrés et les pratiques – historiques comme contemporaines, indiennes comme diasporiques – du culte. Ce site contient également de nombreux articles de très bonne facture, écrits par des spécialistes de la question, comme Françoise L'Hernault ou Kamil Zvelebil. Nombre de ces articles sont issus des actes des Conférences Internationales sur Skanda-Murugaṅ⁷⁵⁰, qui ont en partie été organisées par les modérateurs du site.

Ces trois conférences et leur organisateur reflètent un dernier aspect de l'internationalisation du culte de Murugaṅ et de ses liens avec la diaspora tamoule. Le fait que l'organisateur des conférences et l'éditeur du site www.murugan.org soit Patrick Harrigan, un américain devenu dévot de Murugaṅ et participant activement à son culte à Kataragama (Sri Lanka), et que ces trois conférences internationales se soient tenues à Chennai, à Maurice puis en Malaisie, confirment que le culte de Murugaṅ est aujourd'hui international, pratiqué (au moins) dans les principaux pôles de la diaspora tamoule, et qu'il n'est donc plus limité aux frontières géographiques du Tamil Nadu, malgré son ancrage territorial et mythique dans cette région historique. Il faut enfin souligner que les tenues de ces conférences en 1998, 2001 et 2003, correspondent à la période d'un premier aboutissement de la sensibilisation et de la conscientisation de la diaspora tamoule. Celle-ci, engagée dès les années 1960 par l'organisation de la première *World Tamil Conference* en Malaisie, qui était destinée à unifier les Tamouls du monde entier et à les sensibiliser à l'héritage tamoul, avait donné lieu à la création de la *World Tamil Confederation* en 1999 (cf. supra). Or, son but est de rassembler la diaspora autour d'une "transnation" tamoule, et d'en protéger l'identité et la culture. C'est donc à la lumière de ce projet diasporique, qu'il faut envisager les conférences internationales qui se sont tenues au sujet du culte de Murugaṅ au tournant du nouveau millénaire. Le fait qu'elles aient eu lieu à son sujet et non autour d'une autre divinité, illustre de nouveau toute la teneur identitaire de ce culte, et indique que sa transnationalisation reflète finalement autant les trajectoires que les objectifs de la diaspora tamoule.

⁷⁴⁹ « *Murugan Bhakti network* ».

⁷⁵⁰ <http://murugan.org/events/conf2001.htm>.



À travers la diffusion internationale des constructions de temples et des représentations socio-religieuses qui lui sont associées, la géographie du culte de Murugaṅ a été transformée par la “diasporisation” des sociétés tamoules, pour lesquelles il conserve néanmoins toute son importance culturelle et socio-identitaire. Les temples de Murugaṅ et son culte diasporique dans son ensemble, s’appuient sur des réseaux sociaux et géo-rituels qui ne sont plus seulement régionaux ou infrarégionaux, mais qui s’étendent désormais l’échelle mondiale. Malgré les centaines de temples de Murugaṅ existants aujourd’hui de par le monde, l’ancrage territorial et mythique de ce culte au Tamil Nadu demeure dans les représentations collectives diasporiques, au point de participer à l’exportation du particularisme identitaire tamoul lorsqu’il a des raisons de s’y développer. Le pays tamoul reste en effet le pôle de référence majeur des représentations et des réseaux transnationaux liés au culte de Murugaṅ, même si la plupart des pôles de la diaspora tamoule – à commencer par le Sri Lanka, la péninsule malaise, les Mascareignes et l’Occident – participent également à la redéfinition transnationale de la géographie du culte. Certains temples diasporiques de Murugaṅ, comme celui de Montréal, celui de Manes à Maurice, ou encore l’*Āṛu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai, vont jusqu’à refléter par leur structure cette imbrication entre le local, le régional et le transnational, et témoignent ainsi de l’aspect “glocal” des nouvelles configurations spatiales du culte.

La qualité des représentations associées au culte de Murugaṅ dans la diaspora peut varier selon groupes et les personnes, mais elle apparaît comme étant intimement liée à la présence ou à l’absence locale de ses temples, qui dépendent elles-mêmes des différents contextes communautaires dans lesquels vivent les communautés tamoules de la diaspora. Lorsque le culte de Murugaṅ est reproduit outre-mer, avec son lot de temples et de processions, il témoigne de la reproduction hors de l’Inde de la tradition et du régionalisme socio-culturel tamouls, qui sont d’une importance majeure pour la diaspora tamoule, en ce sens qu’ils lui permettent d’éviter sa dilution dans la diaspora indienne ou hindoue.

Face à ce que la migration et la distance peuvent avoir de déstabilisant pour un groupe attaché à un territoire, le culte de Murugaṅ est donc le signe de territorialités ethno-religieuses originales, puisque mises en situation de diaspora. Celle-ci ne suffit pourtant que rarement à éloigner les Tamouls de leurs traditions d’origine, à partir desquelles ils parviennent à reconstruire ou réinventer leur identité.

En raison de sa situation dans le panthéon de l’hindouisme tamoul, Murugaṅ apparaît une fois encore comme un élément structurant à forte tonalité identitaire pour la religion et la culture tamoules. Il semble donc que Murugaṅ et l’identité tamoule soient à un tel point liés, que la seule présence de son culte puisse être interprétée comme une condition nécessaire, et peut-être même suffisante, à la vigueur de l’identité tamoule, et ce où qu’elle se trouve.

– Chapitre 9 –

Le culte de Murugaṅ et la territorialisation des Tamouls à l’Ile Maurice

Le culte de Murugaṅ est extrêmement populaire à l’Ile Maurice. Les grandes fêtes de *Tai Pūcam* et de *Paṅkuṇi Uttiram*⁷⁵¹ rassemblent chaque année des foules immenses de porteurs de *kāvaṭi*⁷⁵², ces objets rituels décorés de plumes de paon, propres au culte dévotionnel et pèlerin de Murugaṅ. La popularité des processions de *kāvaṭi* vers les temples tamouls de l’île est telle, que ces deux grandes fêtes religieuses ont perdu leur nom d’origine pour être simplement nommées « *Cavadee* »⁷⁵³, et que la première de ces fêtes est devenue un jour de congé national.

Pour autant, dans une littérature sur l’indianité mauricienne en plein essor, la question tamoule et celle du culte de Murugaṅ sont assez peu visibles, contrairement à leurs manifestations dans l’espace public. La plupart de ces travaux portent plutôt sur les Indo-Mauriciens hindous et originaires du nord de l’Inde, qui constituent la majorité de cette population. Bien entendu, il ne s’agit pas de remettre en cause l’intérêt de ces études, mais simplement de souligner l’importance accordée à cette communauté, alors qu’elle ne peut résumer à elle seule l’identité indo-mauricienne. S’il n’est pas question de lister ici toutes les travaux sur l’indianité à Maurice, retenons simplement que l’ouvrage très utile de S. Chazan-Gillig et de P. Ramoṭha (2009) portant sur « l’hindouisme mauricien », ne traite que très peu de l’hindouisme tamoul et pratiquement pas du culte de Murugaṅ, pour se concentrer essentiellement sur les lieux de cultes de la majorité hindoue originaire du nord de l’Inde. Du reste lorsque l’on parle de la “Petite Inde” pour désigner Maurice, c’est par le terme hindi “*Chota Bhārat*” (Hookoomsing, 2003), ce qui fait écho aux enjeux de l’“hindianisation” de la diaspora indienne abordés dans le chapitre précédent.

Les musulmans mauriciens ont néanmoins fait l’objet d’études sérieuses (Emrith, 1994 ; Hollup, 1996 ; Jahangeer-Chojoo, 1997 ; Servan-Schreiber, 1998), mais rarement les Marathis, très peu portent sur les Télougous (Devi-Nirsimloo, 1990), et quelques unes sur les Tamouls, qui ont d’ailleurs pratiquement toutes été réalisées par les Tamouls eux-mêmes.

Le premier ouvrage majeur est celui de R. Sooriamoorthy (1977), qui s’intéressait aux « Tamouls à l’Ile Maurice », et non pas « de » l’Ile Maurice, ce qui dénote un accent mis sur l’identité civilisationnelle des Tamouls. Son ouvrage, très bien documenté en données historiques, avait du reste pour objectif de mettre en lumière la « richesse » de leurs traditions et leurs

⁷⁵¹ Dans les faits, *Paṅkuṇi Uttiram* est célébrée à Maurice lors de *Cittirai Pūrṇami*, date de la pleine lune du mois de *cittirai* (avril-mai).

⁷⁵² Fardeau rituel en forme d’arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII^e siècle (cf. chapitre 4).

⁷⁵³ Cette anglicisation orthographique du terme tamoul “*kāvaṭi*” s’observe aussi à La Réunion et en Malaisie. Je conserverai néanmoins l’orthographe tamoule originelle.

« apports » pour la société mauricienne. Notons que Sooriamoorthy soulignait déjà l'importance des temples pour les Tamouls de Maurice dans ce livre, à commencer par de ceux de Murugan et de la Déesse. Il écrira du reste en 1989 un article portant sur l'histoire des temples tamouls à Maurice, cinq ans après la courte contribution de Tiroumalechetty (1984) sur les temples tamouls des plantations. La même décennie, T. Ammigan (1989), lui aussi Mauricien d'origine tamoule, publie une brochure de moins de cinquante de pages (dont plus d'une vingtaine sont des illustrations), portant sur leur histoire, leur culture et leur rôle politico-économique dans la petite république. Les années 1980 sont aussi marquées par l'apparition de conférences internationales d'études tamoules tenues à Maurice, ce qui témoigne d'une période de conscientisation de l'identité tamoule à Maurice durant cette décennie. Dans les années 1990, le chapitre de P. Ramhota et V. Govinden (1995) aborde les relations rituelles entre les Tamouls et les hindous originaires du nord de l'Inde, et constitue à ce titre la première véritable étude de science sociale portant sur la religion des Tamouls de Maurice. Il faut ensuite attendre près de dix ans pour qu'A. Murugaiyan (2003), d'origine tamoule mais cependant non mauricien, produise un article tout aussi utile, consacré à la construction de l'identité tamoule à Maurice. Les autres travaux qui traitent de ces questions datent de la même année, lorsque S. Selvam (2003) et J. Chemen (2003) livrent deux articles très éclairants sur les Tamouls et les interactions entre leur « religion et leur identité ethnique ». En soulignant les teneurs identitaires et progressivement ethnicistes de la religion des Tamouls à Maurice, ces quelques travaux mettent en lumière une problématique cruciale à la fois pour la société tamoule mauricienne et pour l'objet de ce travail. Même si elle n'a été finalement qu'assez peu traitée, cette problématique et d'autant plus légitime qu'elle se retrouve dans la majorité des discours mauriciens.

En effet, j'ai été assez surpris de constater que les Tamouls de Maurice, qui adressent un culte à Murugan, ne se considèrent pas comme "hindous", alors qu'en Inde, près de 90% de la population du Tamil Nadu s'est dite de cette confession lors du dernier recensement⁷⁵⁴ et que c'est un temple de Murugan qui y est le plus visité. C'est ce paradoxe proprement mauricien, où l'hindouisme tamoul est parfois remis en question, mais où le culte de Murugan est pourtant particulièrement célèbre, qui m'a conduit à m'intéresser à cette petite île. Le cas de Maurice est très utile pour envisager la place de ce culte dans l'expression territoriale et religieuse de l'identité tamoule dans un contexte diasporique précis. On peut en effet s'interroger sur la nature des relations que ce culte et sa géographie entretiennent avec la réinvention mauricienne des catégories religio-identitaires "tamoul" et "hindou", réinvention qui doit elle aussi être questionnée. Je tiens à préciser à ce sujet que je réserverai le terme "Hindou" (avec une majuscule⁷⁵⁵ et des guillemets) aux hindous mauriciens originaires du nord de l'Inde et pour la période contemporaine, au cours de laquelle cette catégorie est apparue. Lorsqu'il sera fait allusion aux hindous (en minuscules et sans guillemets), ce sera pour désigner la communauté hindoue dans son ensemble, incluant ces

⁷⁵⁴ *Census of India*, 2001.

⁷⁵⁵ Sauf quand il s'agira d'un adjectif.

“Hindous”, mais aussi les Tamouls, les Télougous et les Marathis qui ne sont ni musulmans, ni chrétiens⁷⁵⁶. Dans ce travail comme dans la réalité, cette distinction est valable uniquement pour le cas de Maurice.

I- Contextes historiques, politiques et religieux de la présence tamoule à l’Ile Maurice

Comprendre ce qui amènent les Tamouls de Maurice à ne plus se définir aujourd’hui comme des “Hindous” et saisir le sens identitaire que peut avoir culte de Murugan pour cette communauté, nécessitent de prendre en compte l’histoire de leur présence dans l’île ainsi que la mise en place d’une compétition politico-symbolique entre Indiens originaires du Nord et du Sud.

1. Les cadres de la reterritorialisation de l’hindouisme tamoul aux XVIII^e et XIX^e siècles

L’histoire de la présence tamoule à Maurice permet non seulement de comprendre leur situation dans la société mauricienne contemporaine, mais aussi de voir comment le culte de Murugan, ses temples, et l’hindouisme du sud de l’Inde en général, ont été introduits dans l’île par les Tamouls.

a. L’arrivée des Tamouls et du culte de Murugan à l’époque française

Vide d’hommes lorsqu’elle fut découverte au XVI^e siècle par des marins swahilis ou arabes, la petite île reçoit des Hollandais son nom “*Mauritius*”⁷⁵⁷ au XVII^e siècle, avant que la Compagnie (française) des Indes orientales et de Madagascar ne la prenne en septembre 1715, et que les colons français ne la rebaptisent “Ile de France”.

Les Français représentaient la majorité de la population de l’île aux premières heures de la colonisation. Mais comme les activités maritimes et agricoles de la colonie nécessitaient beaucoup de main d’œuvre, ces colons sont vite devenus minoritaires face à l’importation massive des esclaves d’origine africaine, malgache ou indienne. En effet, le trafic d’esclaves vers l’Ile de France n’a cessé de croître après l’arrivée du premier contingent en 1722, si bien que la population servile a vite représenté la majorité des habitants de l’île⁷⁵⁸.

C’est dans ce cadre colonial français qu’a débuté l’arrivée des Tamouls à Maurice, notamment sous l’influence de Mahé de Labourdonnais, qui fut désigné gouverneur de l’île en 1735 et qui s’est attelé au développement des premières infrastructures portuaires et urbaines. Les affinités de Labourdonnais avec les comptoirs français du sud de l’Inde l’ont incité à procéder à un important

⁷⁵⁶ Il ne sera donc pas question ici des Tamouls baptisés de l’Ile Maurice, qui représentaient 396 personnes en 2000 (*Central Statistics Office*).

⁷⁵⁷ L’Ile Maurice doit son nom au Gouverneur hollandais Maurice Van Nassau.

⁷⁵⁸ Lors de sa cession au roi de France en 1767, l’île était peuplée d’environ 20 000 habitants, dont 18 000 esclaves, près de 500 Indiens et Noirs libres, et 2 000 Blancs (De Sornay, 1995). En 1810, les Indiens représentaient environ 13% des esclaves de l’Ile de France (Thiara, 1995).

recrutement d'artisans et d'ingénieurs issus de ces territoires et qui, contrairement aux esclaves, ont participé à la construction de l'Île de France en tant que personnes libres. Ces premiers Indiens libres, majoritairement tamouls mais désignés de façon indifférenciée par le terme “*Malabars*” (ou “*Mal'bars*”) à cette époque⁷⁵⁹, se sont installés à l'Île de France en tant que signataires volontaires d'un contrat de travail. Cette catégorie identitaire du “*Malabar*” attribuée par les colons français aux immigrés indiens a participé dans un premier temps à l'unification des immigrés d'origine indienne. Cette uniformisation taxonomique s'est également traduite sur le plan spatial, à travers l'assignation par Labourdonnais de tous les Indiens dans un faubourg du nord de Port-Louis, la capitale. En quelques années, ce quartier s'est transformé en une véritable enclave sud indienne rapidement nommée “*Camp des Malabars*”, qui bénéficia d'une large autonomie dès 1775, et où l'on parlait le tamoul, chiquait le bétel, et où l'indianité était très visible. Les autorités françaises voyaient d'un mauvais œil ce particularisme et encourageaient la conversion des Indiens au catholicisme, avant ou après l'immigration⁷⁶⁰. La politique d'assimilation française imposa non seulement une uniformité linguistique et culturelle, mais aussi une homogénéité religieuse dans l'Île de France. Ainsi, durant la période française, de nombreux Tamouls ont adopté le mode vie et la religion des chrétiens, et se sont progressivement mêlés aux autres groupes de la population dite “libre”.

Cependant, comme la distance géographique et les obstacles liés au transport maritime rendaient les retours en Inde encore assez difficiles, la culture et la religion étaient les principaux liens que les immigrants indiens parvenaient à maintenir avec leur terre natale. Et si de nombreux Tamouls furent baptisés, d'autres ont au contraire conservé leurs croyances et traditions religieuses. Les Tamouls ont installé des autels dédiés aux déesses et autres divinités dès le milieu du XVIII^e siècle, aux abords des champs de canne et aux entrées des villages (Ramhota & Govinden, 1995). Ils auraient même érigé en 1772, au Camp des Malabars, un premier temple fait de pierres et de feuilles de palmier pour y célébrer leurs fêtes religieuses comme *Poṅgal* (Sooriamoorthy, 1989). Ce temple tamoul, qui aurait été détruit en 1860 et dont il ne reste aucun vestige, aurait ainsi été le premier temple hindou de l'île. Aucun édifice comparable ne semble y avoir existé avant la première moitié du XIX^e siècle (*ibid.*), lorsque les premiers temples tamouls agamiques furent bâtis par les grandes familles de commerçants et de propriétaires terriens tamouls.

C'est aussi durant la période française et au temple du Camp des Malabars, que les Tamouls ont introduit le culte de Murugaṅ et les processions du *kāvaṭi*, dont les parcours sont restés

⁷⁵⁹ Le terme “*Malabar*” fait référence à la côte éponyme du sud-ouest de l'Inde où les premiers immigrants indiens ont été recrutés avant d'être emmenés au port de Pondichéry, sur la côte de Coromandel. Dans un premier temps, le vocable “*Mal'bar*” était utilisé pour désigner la communauté indienne dans son ensemble, avant d'en venir à évoquer exclusivement les Indiens de confession hindoue et d'origine tamoule. (Les musulmans d'origine indienne étaient appelés “*Lascars*”).

⁷⁶⁰ Une ordonnance du Conseil supérieur de Pondichéry de 1747 rendit obligatoire la conversion des travailleurs indiens au catholicisme, qui était en outre une condition requise pour prétendre accéder au commerce ou à certains postes de fonctionnaire dans l'Île de France. L'intégration des Indiens s'est également traduite par l'adoption d'un nom chrétien lors de leur baptême ou par la francisation de leur patronyme (Carsignol, 2009).

confinés aux limites de cette localité jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Les Tamouls pratiquaient aussi le *tīmiti*⁷⁶¹, mais les fêtes du *kāvaṭi* et de *Poṅgal* avaient une audience et une fonction de rassemblement panindien plus prononcées. Dès la période française en effet, les processions tamoules du *kāvaṭi* et les percements corporels réalisés pour Murugaṅ réunissaient tous les Indiens, qu'ils soient hindous d'origine tamoule ou non, et même musulmans, témoignant du rapprochement de tous les immigrés indiens et de leur attachement collectif aux cultures de leur terre d'origine. Les Tamouls hindous participaient également aux fêtes musulmanes, comme le *Muharram*, ou catholiques. L'inclusion du Christ et de la Vierge Marie dans le panthéon de l'hindouisme tamoul à cette époque témoigne aussi de l'hétéropraxie et du syncrétisme religieux, qui ont participé à l'unification des Indiens durant la période française⁷⁶². En dépit de leurs différentes origines régionales, les immigrants indiens, encore minoritaires à l'Ile de France, partageaient un mode de vie comparable et des référents culturels communs, qui leur permettaient de « transcender leurs différences infra-communautaires, confessionnelles, ethno-culturelles ou linguistiques » (Carsignol, 2009 : 271) et qui participait au mélange inter-ethnique⁷⁶³. Aussi, durant la période française, les phénomènes de conversion, d'assimilation et de métissage n'ont pas empêché le maintien de certains traits culturels, notamment linguistiques et religieux (*ibid.*). C'est dans le cadre de ce rapprochement panindien, dont le culte de Murugaṅ était l'une des expressions majeures, que la reconstruction de l'indianité a reposé dans un premier temps. Elle facilitait en outre l'intégration des nouveaux arrivants dans la société coloniale.

b. Engagisme et immigrations indiennes au XIX^e siècle

En 1814, l'île passa aux mains des Anglais, qu'ils rebaptisèrent "*Mauritius*". Vingt ans plus tard, l'abolition de l'esclavage entraîna le recrutement massif de nouveaux travailleurs indiens, qui étaient cette fois-ci engagés sur contrat dans le cadre de l'"*indentured labour*"⁷⁶⁴, pour combler le déficit d'ouvriers agricoles dans les plantations. Le sous-continent constituait un réservoir de main d'œuvre abondant et bon marché pour l'empire colonial britannique, et la difficile situation économique en Inde rendait la migration assez intéressante pour ses habitants. Dans ce contexte, et du fait de sa proximité géographique avec le sous-continent, l'Ile Maurice devint la principale destination des engagés indiens et en reçut plus de 450 000 entre 1834 et 1912, soit près du tiers du nombre total d'engagés indiens partis dans les colonies du monde entier

⁷⁶¹ Rituel de la "marche sur le feu", réalisé en l'honneur de la Déesse.

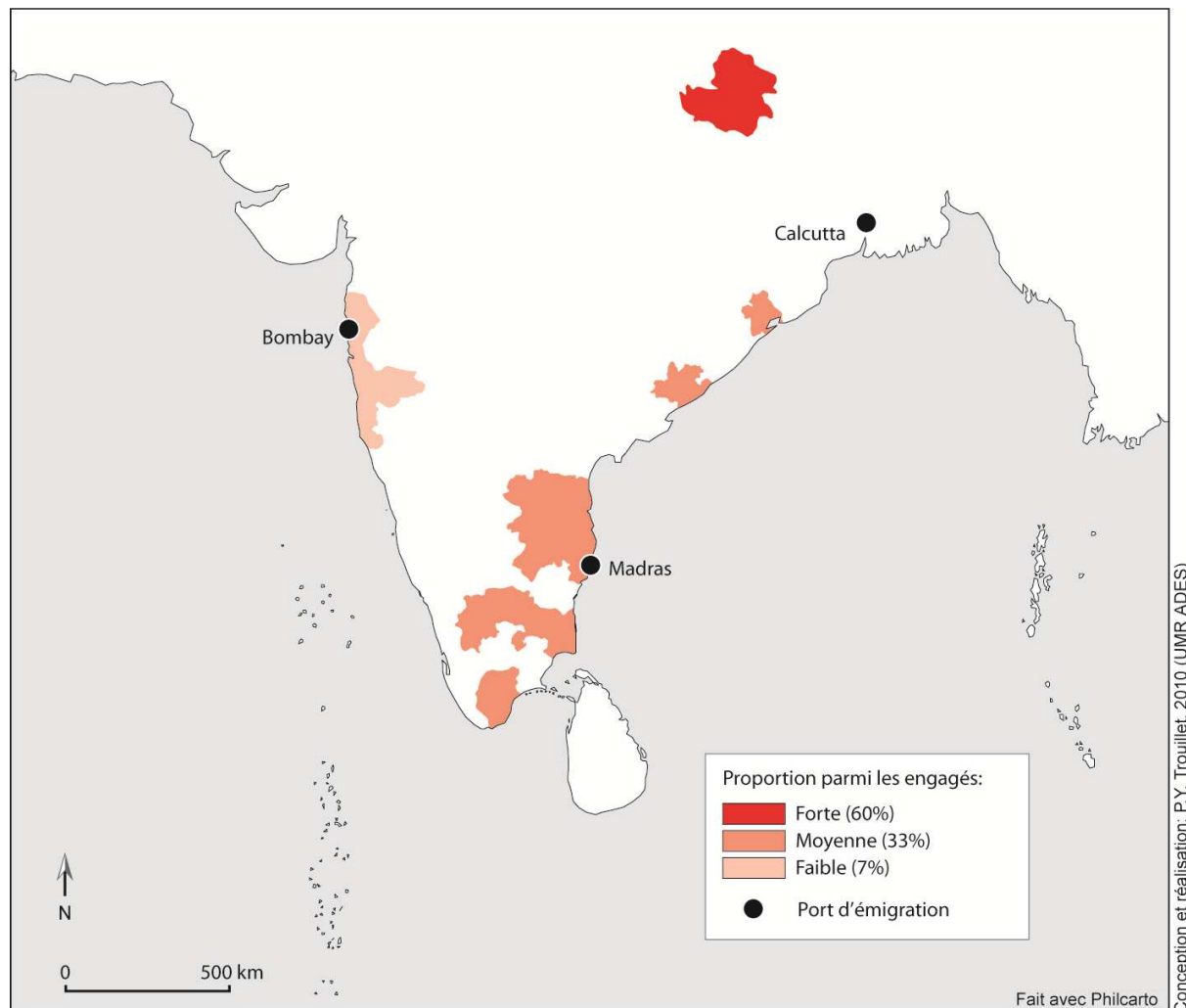
⁷⁶² Depuis la fin du XIX^e siècle (donc après la période française), le culte catholique le plus populaire à Maurice est incontestablement celui du Père Laval, un prêtre devenu saint, mort en 1864 et béatifié en 1994. Le pèlerinage à son tombeau rassemble chaque année des foules de Mauriciens issus de toutes les communautés, et constitue à ce titre le principal objet de participation multiconfessionnelle de l'Ile Maurice contemporaine.

⁷⁶³ Outre les syncrétismes religieux, les mariages inter-castes et inter-religieux transcendaient également les différences internes, du fait de la petite taille de la communauté indienne qui limitait l'observation des règles de commensalité, et de la faible féminisation des migrations empêchant l'endogamie religieuse ou de caste. En outre, l'imposition de la langue française par les colons dans l'Ile de France, puis l'émergence du créole comme *lingua franca*, ont affaibli les barrières linguistiques entre Bengalis, Marathis, Gujaratis et Tamouls.

⁷⁶⁴ Travail contractuel (cf. chapitre précédent).

(Deerpalsingh & Carter, 1996)⁷⁶⁵. Cet important apport migratoire eut pour effet de diversifier et d'augmenter considérablement la présence indienne à Maurice, ce qui participa à long terme, et conjointement à la gestion politico-économique de l'île par les Britanniques, à modifier durablement l'identité des Indiens à Maurice et à rigidifier les relations inter-communautaires.

Carte 31 – Origines géographiques des engagés indiens à Maurice (1834-1912)



Source : Deerpalsingh et al. (2001).

Les engagés d'origine indienne se distinguaient en effet des premiers arrivants, venus du sud de l'Inde plus d'un siècle auparavant. Ils formaient un groupe assez hétérogène, dont les deux tiers étaient originaires du nord de l'Inde (des États actuels de l'Uttar Pradesh et du Bihar), 7% provenaient de l'actuel Maharashtra, et le dernier tiers arrivait de l'Inde du Sud (Tamil Nadu et d'Andhra Pradesh actuels) (Deerpalsingh *et al.* ; Hollup, 1994). Sur le plan confessionnel, les deux tiers des engagés étaient des hindous⁷⁶⁶, un quart musulmans, et la part des chrétiens assez

⁷⁶⁵ Dès 1861, les Indiens représentaient les deux tiers de la population de la colonie, et avant la fin du XIX^e siècle, les Indiens nés à Maurice dépassaient en nombre ceux habitant à Maurice mais qui étaient nés en Inde (Benedict, 1961).

⁷⁶⁶ Selon l'estimation fournie par Anouck Carsignol (2009) à partir des archives de l'immigration du Mahatma Gandhi Institute de Maurice, la majorité des engagés hindous était issue de castes d'agriculteurs, d'éleveurs et d'artisans, un tiers appartenait aux basses castes, 5% étaient des tribaux et 13% brahmanes ou ksatriya. Il reste néanmoins très délicat

négligeable (Carsignol, 2009).

L'émigration régulière des Tamouls depuis Madras a commencé dès 1840, bien que le dépôt n'y fût ouvert officiellement qu'en 1850. Leur poids démographique dans l'île augmentait à chaque arrivée de navire, et leurs flux migratoires atteignirent leur maximum lors des famines qui ont sévi en Inde du Sud entre 1874 et 1878 (Sooriamoorthy, 1989). Comme tous les engagés, les nouveaux contingents de Tamouls issus de la Province de Madras venaient travailler dans les plantations de canne à sucre. Ils étaient affectés à une exploitation agricole, qu'ils n'avaient pas le droit de quitter jusqu'au terme de leur contrat de cinq ans, et étaient censés quitter le pays à l'expiration de celui-ci. Au final, un tiers des engagés indiens sont retournés en Inde⁷⁶⁷, tandis que les deux autres tiers sont restés à Maurice (North-Coombs, 1990).

Les engagés originaires du nord et du sud de l'Inde s'installaient dans les mêmes camps. Ces deux communautés très pratiquantes étaient issues des campagnes indiennes, et ont cherché à reproduire leurs cultes villageois dans les plantations. Dans un premier temps, les hindous du Sud et du Nord priaient aux mêmes sanctuaires dans les camps, bien que leurs déesses aient été généralement différentes – Draupadī-Amman et Māriyamman pour les premiers, Durgā pour les seconds. Ceci reflétait déjà, sur le plan symbolique et culturel, leurs différences ethno-géographiques. Ces divinités, associées au départ à un même lieu de culte, ont ensuite été progressivement séparées, pour donner lieu à des sanctuaires distincts à mesure que les Indiens amélioraient leur statut socio-économique et accédaient à la propriété foncière (Chazan-Gillig & Ramhota, 2009).

À la suite des artisans et des ingénieurs tamouls arrivés à l'Île de France au XVIII^e siècle, et parallèlement à l'immigration des engagés, des commerçants tamouls ont également immigré vers l'île entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Ce petit contingent acquit assez vite une place influente parmi les Indo-Mauriciens et la population générale. Ils formèrent tout aussi rapidement un groupe visible, qui se distinguait des engagés en termes de richesse et de mode de vie. La plupart de ces commerçants se sont installés dans la capitale, alors que d'autres ont établi leurs commerces dans les grands villages de Centre-de-Flacq, de Mahébourg, de Souillac, de Mare-d'Albert et de Plaine-des-Roches. Ces processus ont eu pour effet de donner une configuration duale à la diaspora tamoule de Maurice, avec d'une part la diaspora "prolétaire" (Bruneau, 2004) des engagés, et, d'autre part, la diaspora des grandes familles de commerçants et de propriétaires terriens. L'accession à la propriété s'est en effet ouverte en 1776 aux « gens de couleurs libres » (Allen, 1989), ce qui a permis à de grandes familles de commerçants tamouls d'acquérir des

d'évaluer avec précision les castes des immigrants indiens au vu des stratégies individuelles ou collectives qui avaient amenés certains à rehausser leur position dans la hiérarchie des castes avant le départ, et d'autres au contraire à abaisser leur statut social pour mieux répondre au principal critère de recrutement fondé sur l'aptitude au travail agricole. Ces phénomènes sont à l'origine de la réinvention mauricienne de la caste (Hollup, 1994), basée sur des manœuvres d'ascension sociale ou d'intégration sur le marché du travail.

⁷⁶⁷ En raison d'un éloignement géographique de l'Inde bien moins important, les retours des engagés indiens ayant migré vers Maurice n'ont pas été aussi rares que ceux des travailleurs partis dans la Caraïbe et le Pacifique, ce qui explique en partie les spécificités de l'engagisme mauricien. Marina Carter évoque à ce sujet l'originalité et l'importance des « *returnees* » (Carter, 1995), ces engagés qui retournaient à Maurice après être revenus en Inde au terme de leur premier contrat.

propriétés sucrières au nord et à l'est de l'île, et de se lancer dans la construction de temples bien avant les Indiens du Nord arrivés plus tardivement.

c. Les temples des deux diasporas tamoules au XIX^e siècle

Cette structuration duale de diaspora tamoule autour des familles de commerçants-propriétaires et des engagés, se retrouve dans les lieux de culte tamouls bâtis au XIX^e siècle. Néanmoins, l'accès à la terre a permis à l'identité tamoule de se territorialiser par l'intermédiaire des temples, aussi bien pour les grandes familles que pour les laboureurs.

Conjointement aux sanctuaires de plantation (*kalimai*)⁷⁶⁸ qu'ils partageaient avec les hindous originaires du nord de l'Inde, les engagés tamouls ont aussi installé des autels dans les camps avec des images et des statuettes de leurs divinités de village qu'ils avaient apportées d'Inde (notamment Piḷḷaiyār, Draupadī-Ammaṅ et Māriyammaṅ), ou autour de pierres "découvertes" au pied d'un arbre. De leur côté, les familles de commerçants et propriétaires tamouls acquièrent suffisamment de richesse pour établir de véritables temples sur leurs terres, à l'instar des frères Arounassalon et Vingtassa Sinnatambou, riches commerçants de Port-Louis appartenant à une caste de tisserands. En 1846, les deux frères décidèrent de construire sur leurs propriétés de Terre-Rouge (au nord de Port-Louis), un temple⁷⁶⁹ de style pallava dédié à Kṛṣṇa et à la Déesse, mais où le culte de Murugaṅ avait également une place de choix. Leur temple attira vite d'importants rassemblements de Tamouls, dont de nombreux engagés qui n'hésitaient pas à désertir les champs de canne pour participer aux grandes fêtes religieuses. En 1850, des foules de Tamouls venaient de toute l'île pour y porter des offrandes et des *kāvaṭi*, et la marche sur le feu (*tīṃiti*) s'y pratiquait régulièrement pour honorer Draupadī-Ammaṅ (Sooriamoorthy, 1977). La construction de ce premier grand temple tamoul fut achevée en 1857. Dix plus tard les trains ordinaires ne pouvaient suffire, d'après Sooriamoorthy, à l'accumulation de Tamouls et autres Indiens qui venaient assister aux cérémonies (*ibid.*).

Pour limiter ces absences, les propriétaires sucriers décidèrent d'accorder des lopins de terre aux Tamouls dans les plantations, pour qu'ils puissent y construire des lieux de culte plus en accord avec leurs besoins. Certains propriétaires allèrent même jusqu'à fournir le matériel nécessaire et financer les constructions, afin que les Tamouls ne quittent plus les camps (Sooriamoorthy, 1989). Les engagés tamouls purent alors ancrer dans le sol les icônes qu'ils avaient apportées d'Inde et les consacrer dignement, même s'il s'agissait encore de structures sommaires faites de bois et de tôle, et ne tenant pas la comparaison avec le temple des Sinnatambou. En 1871, l'île comptait une centaine de temples tamouls de ce type dans les

⁷⁶⁸ Si pour Suzanne Chazan-Gillig et Pavitrana Ramhota (2009) les divinités installées dans les champs de canne comme les autels plus complexes sont appelés indifféremment "*kalimai*", ce terme sera ici réservé aux autels dédiés à Kālī par les hindous originaires du nord de l'Inde, comme l'étymologie du vocable le suggère, et comme l'a proposé Singaravélou (1987) à propos de la Caraïbe. Les termes autel ou temple "de plantation", chers à Jean Benoist (1998) pour parler des « hindouismes créoles », semblent bien plus appropriés pour désigner ce type de micro-espaces religieux.

⁷⁶⁹ Le *Krishnamoorthy Draupadee Ammen Kovil* (KDAK).

plantations et une soixante de personnes suffisamment éduquées pour assurer les fonctions de prêtrise (*ibid.*).

En accordant des portions de terrain pour la construction des édifices religieux, les propriétaires ont favorisé l'apparition des premières associations de travailleurs dans les camps, fondées sur des préférences identitaires de natures familiales, communautaires ou ethniques (Chazan-Gillig & Ramhota, 2009). En effet, la féminisation progressive de l'immigration durant l'engagisme a participé au resserrement des liens intra-communautaires, en permettant de renouer avec une certaine forme d'endogamie et de (re)constituer des familles de travailleurs, partageant les mêmes origines linguistiques, géographiques, culturelles, voire de caste. Et dans le cadre d'une organisation du travail agricole reposant sur la domination d'un contremaître (*sirdar*) qui était souvent l'un de leurs coreligionnaires, les travailleurs se sont regroupés et se constitués en associations pour bâtir leurs nouveaux sanctuaires. Ces premières associations reposaient précisément sur le resserrement des liens familiaux et communautaires, et reflétaient les nouveaux rapports de parenté et d'alliance, qui s'établissaient dans les camps. Les nouveaux temples de plantation, bâtis par les associations et les familles d'engagés tamouls, se sont ainsi progressivement individualisés des *kalimai* communs à tous les hindous. Ils étaient distinctement tamouls, car dédiés à des divinités telles que Draupadī-Ammaṅ, Māriyammaṅ, Vināyagar et Murugaṅ. L'espace de chaque plantation où travaillaient les Tamouls était marqué par un petit temple, où l'on pratiquait les cultes collectifs de l'hindouisme "populaire" tamoul. Cette différenciation des temples et des rituels exprimait donc à la fois l'unification interne et la séparation externe des groupes d'origine indienne vivant dans les mêmes camps. Elle renvoyait aussi, dans le champ symbolique, au mode d'affirmation des différences ethniques, qui traversaient la société des plantations (*ibid.* : 85) et qui s'éloignaient des stratégies de ralliement panindien de la période française.

Ce fut sous l'impulsion des propriétaires-commerçants tamouls qu'apparut, entre 1856 et 1859, le premier grand temple agamique de Murugaṅ à l'Ile Maurice, l'*Aroul Migou Bala Dhandayouthabaniuswami*. Ce temple, dédié à la forme spécifique de Murugaṅ (*Taṅṭāyutapāni*)⁷⁷⁰ au temple de Paḷani, fut érigé à Clémencia sur la Montagne Blanche, conformément à la tradition tamoule reconnaissant Murugaṅ comme le Seigneur des sommets⁷⁷¹. Près d'un siècle après l'apparition des processions de *kāvaṭi* à Maurice, la référence faite à Paḷani dans ce nouveau temple et son installation dans un site élevé, marquaient l'arrivée à Maurice des représentations territoriales et paysagères propres au culte de Murugaṅ. Ce temple se distinguait également des temples de plantation par ses fondateurs et par son architecture, puisqu'il fut construit dans un style respectant les *Āgama* et parce que ce furent des propriétaires qui en étaient à l'origine, et non pas des laboureurs. Le parcours et le profil de ces fondateurs sont aussi assez représentatifs des alliances qui se tissaient à cette époque au sein de la diaspora des propriétaires-

⁷⁷⁰ Cf. chapitre 4.

⁷⁷¹ Cf. première partie et notamment le chapitre 2.

commerçants tamouls, et qui s'exprimaient autour de la construction des grands temples. L'homme à l'origine de ce temple de Murugaṅ est arrivé à Maurice en 1843 en tant que *sirdar* sur la propriété de Clémencia, qui appartenait à un riche propriétaire tamoul (Sooriamoorthy, 1977). Le *sirdar* s'enrichit rapidement enrichi et acquit 2,5 arpents⁷⁷² de terres à Clémencia en 1856, date à laquelle il s'associa au propriétaire tamoul pour y édifier le temple. Les deux hommes étaient également liés aux commerçants de Port-Louis, le premier étant proche des Sinnatambou et le second d'une caste de Cheṭṭiar⁷⁷³ de la capitale (*ibid.* : 130-134)

Toujours au sein de cette catégorie de temples et de bâtisseurs, la construction en 1860 et dans le nord de Port-Louis, d'un grand temple dédié à la Déesse, le *Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil* (SMAK)⁷⁷⁴, témoigne de la particularité de ces grands temples orthodoxes de style agamique bâtis par les commerçants tamouls, mais aussi des rivalités pouvant apparaître au sein de ce groupe. Elle explique aussi pourquoi ce temple a été bâti à proximité de celui des Sinnatambou. En effet, contrairement au temple de Murugaṅ de Clémencia qui était lié aux deux frères, le temple shivaïte de SMAK – et non pas vishnouïte comme celui des Sinnatambou – aurait été fondé par une association de commerçants tamouls qui était alors en compétition économique et politique avec les Sinnatambou (Pike, 1873 ; Selvam, 2003). Il s'agissait donc, par le temple, d'afficher cette concurrence sur le plan spatial et symbolique. Ainsi, parallèlement au rapprochement communautaire des Tamouls autour des constructions temples, on retrouvait comme en Inde, l'inclusion des temples dans des compétitions symboliques intra-communautaires, qui se donnaient à voir dans l'espace public⁷⁷⁵.

Au XIX^e siècle, les temples tamouls (*kōvil*) de Maurice étaient donc des lieux ayant de multiples fonctions socio-territoriales, s'exprimant notamment autour du culte de Murugaṅ :

- i. Ils permettaient de maintenir localement un lien avec la terre d'origine, ses dieux et ses rites, comme l'illustre la création du grand temple de Murugaṅ (*Taṅṅāyutapāni*) sur le site collinaire de Clémencia.
- ii. Il s'agissait de petits espaces de coprésence et de rassemblement pour la communauté tamoule, notamment à travers leur effet d'attraction et de polarisation lors des fêtes religieuses et des processions de *kāvaṭi* célébrées au temple des Sinnatambou.
- iii. Les temples tamouls de plantation, érigés par des associations de travailleurs, participaient à une restructuration des liens communautaire et à la territorialisation des engagés tamouls à Maurice.
- iv. Les temples tamouls jouaient déjà pleinement leur rôle traditionnel de lieux socio-religieux, en tant que marqueurs territoriaux de l'identité tamoule, et en tant qu'outils mobilisés dans des stratégies de ralliement ou de distinction intra-communautaire.

⁷⁷² 1 arpent équivaut à 1,04 acre.

⁷⁷³ Comme encore l'atteste une plaque sur le mât extérieur du temple où l'on peut lire qu'il s'agit d'un « don de M. L. Chetty & Cie » (Sooriamoorthy, 1977 : 134).

⁷⁷⁴ Ce temple tamoul (*kōvil*), connu également sous le nom de « Kailasson », est le troisième temple historique de l'île.

⁷⁷⁵ Cf. chapitres 6 et 7.

Il faut enfin préciser que si les temples tamouls de la diaspora commerçante se distinguaient de ceux de la diaspora prolétaire par leur architecture et leurs fondateurs, ils avaient parfois pour point commun une sainteté attestée par des éléments religieux importés d'Inde du Sud, terre d'origine et religieuse de référence. En effet, conjointement aux pierres “découvertes” localement, qui ont été à l'origine de nombreux *kōvil*⁷⁷⁶, les petits temples de plantation pouvaient aussi se constituer autour d'une icône, d'une statuette, voire d'une image, qui avait été apportée d'Inde. Cette importation du sacré se retrouvait aussi pour les constructions des temples agamiques de Port-Louis et de Clémencia, qui avaient nécessité la venue d'artisans et de spécialistes religieux du pays tamoul, mais aussi l'importation de statues, sculptées le plus souvent à Mahabalipuram. En somme, les *kōvil* mauriciens des deux diasporas tamoules du XIX^e avaient parfois l'importation du sacré comme point commun, mais toujours leur architecture pour distinction.

2. Les Tamouls et le contexte politique national contemporain

En plus d'introduire une dualité au sein de la communauté diasporique des Tamouls de Maurice, l'engagisme a aussi conduit à un affaiblissement durable de la proportion des Tamouls parmi les Indo-Mauriciens, surtout face au poids démographique des Indiens hindous originaires du nord de l'Inde, qui dominent les champs politiques et symboliques de l'île Maurice contemporaine. Si les temples et les grandes fêtes religieuses tamoules réunissaient tous les Indiens durant la période française, notamment autour du culte de Murugan, ceci a perduré dans une certaine mesure jusqu'à aujourd'hui, mais sans parvenir à masquer la distinction progressive des lieux de culte hindous sur critère ethnique, apparue au XIX^e siècle. En effet, les enjeux politiques des compétitions communautaires contemporaines entre les Indo-Mauriciens complexifient les interactions socio-religieuses et accentuent les stratégies de ralliement, de distinction et d'affichage symbolique de l'identité religieuse tamoule dans l'espace public. Celles-ci s'expriment toujours autour du culte de Murugan, mais pour en comprendre les enjeux et les modalités, il convient de présenter d'abord les grands aspects de la scène politique mauricienne contemporaine, et les rapports de pouvoir qui sont en jeu.

a. La domination politique des hindous originaires du nord de l'Inde

Poursuivant l'ascension socio-économique engagée par les Tamouls, les Indo-Mauriciens sont passés durant le XX^e siècle d'une situation de groupe dominé et déprécié suite à l'engagisme, à celle de groupe majoritaire et dominant. Ainsi, les Indo-Mauriciens représentent aujourd'hui 68%⁷⁷⁷ de la population, dont 75% sont de confession hindoue. Parmi eux, la communauté des hindous bhojpuri-hindiphones⁷⁷⁸, originaires de la région du Bihar et de l'actuel Uttar Pradesh⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Temple tamoul.

⁷⁷⁷ *Central Statistics Office*, 2000.

⁷⁷⁸ Les hindous issus du nord de l'Inde sont originellement bhojpuriphones, mais se sont définis par la suite comme hindiphones, ce dont témoignent notamment les catégories des groupes religieux reconnus aujourd'hui par le recensement national (cf. *infra*). Il faut toutefois préciser que la communauté bhojpuri-hindiphone de Maurice n'est pas aussi homogène qu'on le suppose parfois, notamment dans le champ politique. Les bhojpuriphones rassemblent en

(nord de l'Inde), est celle ayant le mieux tiré son épingle du jeu, en étant progressivement parvenue à dominer la scène politique nationale contemporaine. Rappelons que cette communauté représentait près des deux tiers des engagés indiens arrivés au XIX^e siècle et que cet apport migratoire avait reconfiguré la donne démographique des communautés d'origine indiennes de Maurice. L'ascension politique et économique des hindous d'origine nord-indienne est donc une conséquence assez logique de leur supériorité numérique introduite par l'engagisme. Mais elle doit aussi beaucoup aux organisations nationalistes de l'Inde coloniale qui, au début du XX^e siècle, se sont attelées à promouvoir la grandeur de la civilisation indienne, et qui dénonçaient régulièrement l'exploitation dont leurs coreligionnaires étaient victimes à l'étranger⁷⁸⁰. En effet, les nationalistes indiens, accompagnés du mouvement réformiste hindou de l'Arya Samaj⁷⁸¹, ont fortement encouragé et participé à la revalorisation de l'image et du statut des Indo-Mauriciens de confession hindoue, mais essentiellement autour d'un hindouisme sanskritisé.

Anouck Carsignol évoque dans sa thèse le changement de posture des nationalistes de l'Inde qui, après avoir longtemps dénigré les "*coolies*" d'outre-mer incarnant à leurs yeux l'asservissement des Indiens face aux puissances coloniales, changent de point de vue au début du XX^e siècle, en considérant les engagés comme des « ambassadeurs de la culture indienne », des « pionniers » et des « aventuriers », voire comme des « colons » et des « constructeurs d'empire » (Carsignol, 2009 : 301). Pour A. Carsignol, le meilleur exemple de ce changement de posture des nationalistes indiens vis-à-vis de la diaspora prolétaire mauricienne, réside dans la célébration du Centenaire de la présence indienne à Maurice en 1935, qui ne fut pas prononcée dans ces termes mais formulée comme le centenaire de la "colonisation" indienne de Maurice. En présentant les Indo-Mauriciens comme des colons et non plus comme des *coolies*, cette cérémonie initiée par les nationalistes de l'Inde constitue un changement d'orientation radical dans le processus de construction identitaire des Indo-Mauriciens, alors que la majorité d'entre eux sont encore perçus, et se considèrent eux-mêmes, comme des *coolies*.

Pour autant, cette célébration de la colonisation indienne de Maurice ne correspond pas à une volonté d'affirmation identitaire de tous les Indo-Mauriciens. Elle inaugure certes le début de leur prise de conscience identitaire et de leur mobilisation politique, mais elle est surtout à l'origine de la montée en puissance des Bhojpuris à Maurice, plus proches des nationalistes indiens en raison de leur langue et de leur hindouisme de tradition sanskrite, et qui ont quelque peu instrumentalisé l'histoire à leur profit. Je parle en effet d'instrumentalisation car, comme l'ont déjà souligné plusieurs auteurs⁷⁸², l'année 1935 ne commémore non pas le début de l'immigration indienne, qui remonte au début du XVIII^e siècle, mais seulement le centenaire de l'engagisme. Cette célébration consacre donc uniquement l'arrivée massive des travailleurs hindous du nord de l'Inde, et non

effet à la fois des partisans d'une identité hindophone mauricienne réinventée autour du prestige civilisationnel du sanskrit, et des anti-hindophones défendant une tradition bien plus populaire.

⁷⁷⁹ Pour cette raison, il est plutôt fait mention aux "Bhojpuris" qu'aux "Biharis" dans les développements suivants.

⁷⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

⁷⁸¹ Cf. chapitre précédent.

⁷⁸² Voir notamment Carsignol (2009) ainsi que Chazan-Gillig & Ramhota (2009).

l'arrivée réelle des Indiens tamouls au XVIII^e siècle, sous l'impulsion de Labourdonnais. Ainsi, pour Anouck Carsignol :

« Le choix de cette date laisse délibérément de côté les musulmans et les minorités dravidiennes débarqués dans l'île un siècle auparavant. En initiant la commémoration du Centenaire de la colonisation, les mouvements nationalistes indiens ont donc contribué à ethniciser le récit historique ainsi que les relations intercommunautaires au sein de la communauté Indo-Mauricienne, et ont propulsé l'élite hindoue hindiphone sur le devant de la scène socio-politique insulaire, posant ainsi les fondations de l'hégémonie politique et culturelle des Biharis [*sic.*, Bhojpuris] à Maurice » (*ibid.* : 303).

C'est effectivement à partir de ce renversement discursif de l'identité indo-mauricienne que la supériorité des Bhojpuris de confession hindoue sur les autres groupes Indo-Mauriciens peut se développer sur des bases solides. Dès lors, les Bhojpuris parviennent à englober les autres minorités hindoues (tamoules, télougoues et marathies) dans leur conquête politique de Maurice, autour d'un pan-hindouisme de tradition sanskrite, ignorant les différences intra-communautaires et faisant écho aux discours des mouvements nationalistes indiens, qui constituent leur principale source d'inspiration et de légitimité. Il faut du reste préciser que le rassemblement politique et symbolique de l'identité indo-mauricienne mené par les Bhojpuris fait davantage référence au prestige civilisationnel de l'hindouité et de l'indianité, qu'à la région d'origine moins prestigieuse des Bhojpuris, qui est encore l'une des plus pauvres d'Inde aujourd'hui.

D'autres facteurs ont bien sûr participé à la prise de pouvoir des Bhojpuris, à commencer par l'implication de l'Arya Samaj qui, depuis son arrivée à Maurice en 1913⁷⁸³, encourage activement la mobilisation politique des Indo-Mauriciens et leur éducation, celle-ci étant présentée à la fois en tant que démarche spirituelle et instrument d'ascension sociale. Sa campagne menée en faveur de l'éducation des masses a ainsi joué un rôle crucial dans l'émergence et la politisation d'une petite élite indienne hindiphone à Maurice, tout en modernisant la société hindoue et en permettant aux travailleurs alphabétisés d'accéder au suffrage en 1948⁷⁸⁴. L'Arya Samaj est vite devenue l'association indienne la mieux structurée et la plus populaire de l'île, et ce de manière durable. Malgré les scissions internes entre orthodoxes sanatanistes⁷⁸⁵ et réformistes samajistes, les deux organisations majeures (nord-)hindoues prêchent encore pour l'unité des hindous mauriciens. Dans le contexte interculturel national, la communauté hindoue apparaît ainsi plus unie, mais aussi structurée et modernisée, aux yeux des autres communautés. En promouvant l'idée d'un hindouisme pan-hindou et fédérateur (alors que fortement nord-indien), l'Arya Samaj et le Sanatana Dharma ont permis d'accroître considérablement la visibilité des hindous à

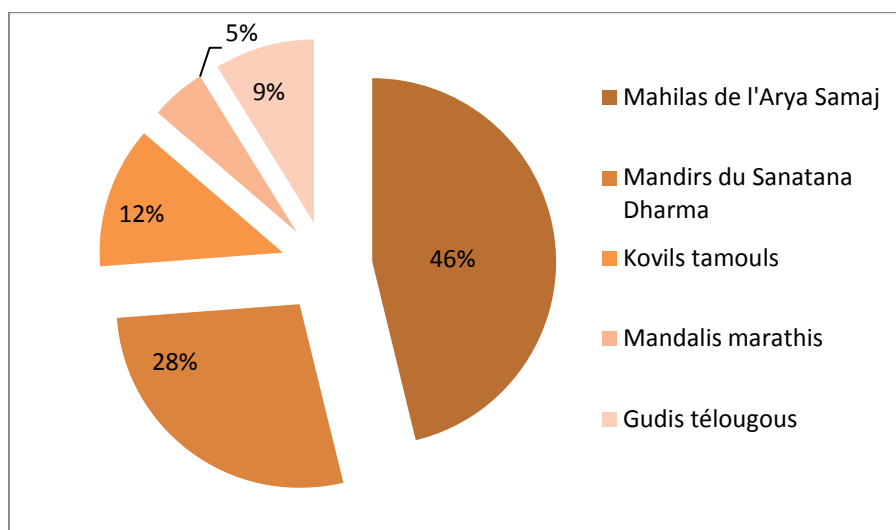
⁷⁸³ Date de l'enregistrement officiel de l'*Arya Paropkarini Sabha* à Maurice.

⁷⁸⁴ La constitution de 1948 accordant le droit de vote à tous les alphabétisés ou propriétaires, permet aux Indo-Mauriciens de bénéficier d'une représentation politique reflétant leur majorité démographique (Claveyrolas, à paraître).

⁷⁸⁵ Le Sanatana Dharma (sk. *Sanātana Dharma*, « Éternelle Loi ») est l'autre organisation hindoue majeure de l'île Maurice. Le nom de cette organisation, plus orthodoxe que l'Arya Samaj, est l'homonyme du terme sanskrit désignant aujourd'hui l'hindouisme.

Maurice. Ces deux organisations comptent aujourd'hui le plus grand nombre de temples et d'associations religieuses de Maurice (graphique 8).

Graphique 8 – Proportions des différents types de lieux de cultes hindous à Maurice en 2008



Sources : Arya Sabha Mauritius, Mauritius Andhra Maha Sabha, Mauritius Marathi Mandali Federation, Mauritius Sanatan Dharma Temples Federation, Mauritius Tamil Temples Federation.

La prise de pouvoir politique par les Bhojpuris s'est également opérée par les stratégies de son élite dès les années 1930. À la fin de cette même décennie, Seewoosagur Ramgoolam⁷⁸⁶ adhère au Parti travailliste mauricien (PTTr)⁷⁸⁷, avant d'accéder à sa direction dans les années 1950 et d'en faire un parti ethnique, c'est-à-dire dirigé par et pour les Indo-Mauriciens. Parallèlement, le missionnaire samajiste Basdeo Bissoondoyal⁷⁸⁸ et le syndicaliste Hurry Parsad Ramnarain⁷⁸⁹ travaillent "par le bas" à la sensibilisation des travailleurs indo-mauriciens aux affaires politiques de l'île. Le premier s'attèle à la promotion des traditions indiennes, de l'hindouisme et du hindi afin d'éduquer les travailleurs, alors que le second les sensibilise à leurs droits politiques et économiques.

Ce phénomène d'ethnisation du champ politique, impulsé par les mouvements nationalistes indiens et relayé par l'élite indo-mauricienne, est avivé par la "politique de diversité" de l'État colonial, qui participe à l'émergence du communalisme à Maurice, ainsi que par les mutations

⁷⁸⁶ Médecin mauricien formé à Londres où il rencontre Nehru et Gandhi, Seewoosagur Ramgoolam (1900-1985) s'inspirera de leur combat pour mener à son tour le mouvement de décolonisation de Maurice.

⁷⁸⁷ Créé en 1936 par le militant créole Dr Maurice Curé soucieux d'améliorer la condition des travailleurs et de réduire les inégalités à Maurice, le PTTr est le premier véritable parti politique mauricien.

⁷⁸⁸ Né à l'île Maurice, où il deviendra écrivain, Basdeo Bissoondoyal (1906-1991) fait ses études à Lahore, puis à Calcutta. En Inde, il côtoie Gandhi et découvre la mission de l'Arya Samaj. De retour à Maurice en 1939 en tant que missionnaire, il y défend la cause des travailleurs hindous à la suite de Manilall Doctor. Il y ouvre plusieurs écoles, organise des conférences et des meetings politiques dans les *baithkā* (lieu d'enseignement et de rassemblement socio-culturel hindou). Il publie en outre de nombreux pamphlets et fonde le mouvement *Jan Andolan*, un mouvement populaire de revendication et de révoltes sociales.

⁷⁸⁹ Fils d'un *sirdar* et d'une ouvrière agricole, Hurry Parsad Ramnarain (1916-2005) était un syndicaliste très populaire auprès des travailleurs indiens qu'il soutint, contrairement aux Indo-Mauriciens siégeant au Conseil du gouvernement, lors des émeutes de 1943 qui coûtèrent la vie à trois manifestants.

postcoloniales du sous-continent. En effet, l'ethnisation progressive de la vie politique nationale se dirigeant vers un système multipartite, la Partition entre l'Inde et le Pakistan⁷⁹⁰, puis le redécoupage des territoires de l'Union indienne sur critère linguistique⁷⁹¹, contribuent à la fragmentation de la vie partisane des Indo-Mauriciens sur des bases ethno-culturelles et religieuses. En 1953, la création du premier parti politique musulman mauricien, le Comité d'Action Musulman (CAM), symbolise la volonté d'une représentation communale dans les affaires politiques de Maurice, alors que les minorités tamoules et télougoues se dissocient politiquement du groupe hindou majoritaire en 1961, en fondant le *Tamil United Party* et la *Telugu League*.

Soucieux d'éviter la division des Indo-Mauriciens en groupes d'intérêts rivaux, qui risqueraient de compromettre le projet politique du Parti travailliste, Seewoosagur Ramgoolam se pose comme le fer de lance de l'unité des Indo-Mauriciens, et fait plusieurs propositions destinées à contenter les revendications particularistes des minorités. En 1954, il dépose une motion pour que toutes les congrégations religieuses reçoivent une subvention proportionnelle à leur poids démographique (car seuls les catholiques recevaient des allocations publiques jusque là), qui est ratifiée et mise en œuvre en 1960. Deux ans plus tard, le gouvernement accepte que les langues ancestrales (hindi, tamoul, télougou, ourdou et chinois) soient enseignées dans les écoles primaires.

Les élections de 1967 préparant à l'Indépendance de Maurice consacrent la domination des Indo-Mauriciens originaires du nord de l'Inde sur la scène politique de Maurice. En effet, malgré l'affirmation et la reconnaissance progressives des identités ethno-culturelles indiennes, le Parti travailliste parvient à tempérer les velléités des minorités, et à les rassembler autour d'une coalition politique et d'une solidarité indo-mauricienne de circonstance. Les votants hindous (dont un cinquième sont des Tamouls) représentent pour la première fois plus de la moitié de l'électorat mauricien, et les musulmans près d'un sixième. Ceci permet aux Indo-Mauriciens de constituer près des deux tiers des votants et de remporter les élections. Suite à cette victoire de la coalition indo-mauricienne, l'Indépendance de l'Île Maurice est déclarée officiellement le 12 mars 1968. La communauté bhojpurie continue depuis de dominer invariablement la scène politique nationale, mise à part la courte période de 2003 à 2005, où la présence de Paul Bérenger au poste de premier ministre fut le seul moment où un non bhojpuri aura siégé à la tête de l'État.

⁷⁹⁰ En 1947.

⁷⁹¹ En 1956.

b. La résistance tamoule : une ethnicité politique et religieuse créatrice de catégories

La mise en place de la domination politico-symbolique des Bhojpuris et leur promotion d'un pan-hindouisme englobant les hindouismes mauriciens ont relégué au second plan les autres communautés d'origine indienne, dont les Tamouls. Bien que les commerçants et les migrants libres *malabars* soient arrivés un siècle avant les engagés hindous originaires du Nord, et qu'ils aient longtemps bénéficié d'un statut socio-économique supérieur au leur, les Tamouls sont oubliés lors de la célébration du Centenaire de l'arrivée des Indiens à Maurice en 1935, et sont plus largement exclus, sur le plan symbolique, de l'hindouisme sanskritisé réifié par les Bhojpuris et l'Arya Samaj. La conversion d'un grand nombre de Tamouls au christianisme durant la période française suscite en effet le dédain des hindous du Nord, et leurs pratiques religieuses, comme les sacrifices, les transes et danses extatiques, sont progressivement considérées comme barbares et archaïques par les hindous aryens, qui revendiquent une tradition religieuse plus prestigieuse et plus authentique. En réaction, plutôt que de s'assimiler à la communauté hindoue ou d'être relégués au rang d'hindous de seconde zone, les Tamouls de confession hindoue optent à leur tour pour une stratégie de différenciation et de politisation identitaires, ainsi que sur la revalorisation de leur prestige socio-religieux, et ce en recourant aux mêmes moyens que les Bhojpuris.

Afin de promouvoir une nouvelle identité proprement tamoule, ils mettent en avant leurs liens ancestraux avec la civilisation dravidienne du sous-continent, bien plus glorieuse que l'image dévalorisante du *Mal'bar*. Cette posture fait écho au Mouvement Dravidien, ce mouvement ethno-nationaliste apparu au début du XX^e siècle en pays tamoul, en réaction à la domination des Brahmanes dans l'administration de la Présidence de Madras et au mouvement nationaliste pro-brahmane et hindophone du Nord⁷⁹². Face à la montée en puissance des Bhojpuris d'origine aryenne, le Mouvement Dravidien offre modèle de résistance quasiment généalogique pour les Mauriciens d'origine tamoule (et pour les Télougous dans une certaine mesure⁷⁹³), d'autant qu'il repose sur les mêmes bases de contestation ethnique, sur le même recours symbolique à une grandeur civilisationnelle passée, sur des adversaires et une lutte ethno-politique comparables, et parce que le Mouvement Dravidien arrive globalement à ses fins en 1956, avec la création d'un État fédéré tamoul. On retrouve donc dès les années 1940 à Maurice, la même configuration conflictuelle idéologique que celle apparue quelques décennies plus tôt au pays tamoul. Toutes deux se sont cristallisées autour d'une opposition politico-identitaire entre Aryens et Dravidiens, entre Inde du Nord (*Āryastan*) et Inde du Sud (*Drāviḍanāḍ*), entre sanskrit-hindi et tamoul, et même entre hindouisme sanskrit et hindouisme tamoul.

⁷⁹² Pour plus de précisions sur le Mouvement Dravidien, voir le chapitre 5.

⁷⁹³ Les Télougous se rallient dans un premier temps aux Tamouls pour faire valoir leurs origines dravidiennes communes, avant de revendiquer par la suite une identité distincte. Les Marathis, d'origine indo-aryenne et non pas dravidienne, se joignent tantôt aux Dravidiens, minoritaires comme eux, tantôt aux Aryens, avec lesquels ils partagent une même origine linguistique issue du sanskrit.

Sur le plan politique, après la création du *Tamil United Party* en 1961, dont les dirigeants allèrent jusqu'à Londres pour faire entendre la voix des Tamouls avant l'Indépendance, le *Tamil Council* reprend le flambeau en 1976, et surtout en 1996⁷⁹⁴ lorsqu'il se dote d'une branche politique éponyme. En réponse à la célébration du Centenaire de la "colonisation indienne" dirigée par les Bhojpuris à Port-Louis en 1935, le *Tamil Council* organise en 1985 le 250^e anniversaire de l'arrivée des Tamouls à Maurice. Ils érigent à cette occasion le *Silambou*, un monument destiné à « symboliser la dette de reconnaissance éternelle envers nos ancêtres [tamouls] qui sont venus comme immigrants à l'Ile Maurice, et qui nous ont légué une riche civilisation »⁷⁹⁵, et ce à Rose-Hill, haut lieu de la présence démographique et politique des Tamouls.

Planches 20 – Le mémorial hindou à Port-Louis et le Silambou à Rose-Hill



Cliché : Anouck Carsignol (2009).

Cliché : Auteur (2008).

Par conséquent, si la célébration du Centenaire de la "colonisation" indienne à Maurice symbolisait l'émergence de la prise de pouvoir des Bhojpuris, la commémoration de 1985 témoigne de la volonté de distinction et de résistance ethniques des Tamouls, affichées dans le champ symbolique de l'espace public mauricien selon la même méthode que celle employée cinquante ans plus tôt par les Bhojpuris. Depuis, la branche politique du *Tamil Council* a été dissoute (en 2007), car elle fut fortement taxée de communalisme et qu'elle ne put suffisamment

⁷⁹⁴ Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council* (22 octobre 2008).

⁷⁹⁵ Discours de Rajen Narsinghen, alors président de la MTTF, prononcé lors de la cérémonie d'inauguration du *Silambou*.

rassembler lors des élections⁷⁹⁶. Elle est remplacée depuis 2008 par la “Force Tamoule” (*Tamil Force*), un mouvement de revendication radical, destiné, selon ses membres actifs, à rappeler « la grandeur de la culture tamoule et dénoncer l’oppression des Tamouls par les “Hindous”[-bhojpuriphones] »⁷⁹⁷.

Sur le plan religieux, l’idée d’une religion distinctement tamoule apparaît dès la fin des années 1940 dans les discours de l’élite tamoule mauricienne. L’“Union Tamoule de l’Ile Maurice”, fondée en 1953, n’admet que des membres de la « religion tamoule » (*ibid.*), et en 1961, les leaders du Parti Social Démocrate Mauricien (PMSD) lancent une campagne sur le thème “les Tamouls ne sont pas des Hindous”, qui sera reprise en 1964 par le *Tamil United Party* et son journal *L’Éclairer*. De plus, la politique de diversité du gouvernement colonial incite les minorités à perpétuer leur héritage culturel, ce qui participe à la réification identitaire des groupes en mal de reconnaissance matérielle et symbolique, comme les Tamouls. L’allocation de fonds publics aux congrégations religieuses, proportionnellement au poids démographique des communautés instaurée en 1960, met en effet ces différentes organisations en concurrence pour l’obtention des subventions, car elle les incite à recourir au prosélytisme afin d’augmenter le montant de leurs allocations (Carsignol, 2009). De fait, cette loi participe à la fragmentation de la communauté hindoue, en provoquant l’autonomisation des minorités, ainsi que leur dotation d’institutions reconnues par l’État destinées à redistribuer les subventions aux lieux de culte, à l’instar, depuis 1960, de la Fédération des temples tamouls de Maurice (MTTF)⁷⁹⁸.

Malgré les débats sur la validité et la légitimité historiques de la distinction entre hindouisme et “religion tamoule”, cette idée a fait son chemin au fil des décennies au point d’être aujourd’hui intégrée dans les représentations collectives des Indo-Mauriciens. On peut citer pour exemple que conjointement aux termes “temple”, “*sapel*” ou “*légliz*” (en créole), les Tamouls parlent volontiers de “*kōvil*”, le terme tamoul pour désigner les temples, qui se distinguent de leurs pendants hindis que sont “*mandir*”. De même, dans la langue courante, lorsque les Indo-Mauriciens parlent des “Hindous” aujourd’hui, ils évoquent seulement les Bhojpuris et non pas les Tamouls, ni les Télougous ou les Marathis, qui sont implicitement exclus de cette catégorie taxonomique et désignés séparément⁷⁹⁹. De fait, et comme je l’évoquais en introduction, on ne saurait dire aujourd’hui à un Tamoul pratiquant sa religion dans les *kōvil* qu’il est un “Hindou”, bien que les rituels qu’il observe relèvent en tout point des rites de l’hindouisme.

Maurice est apparemment le seul pays de la diaspora où la distanciation et le sentiment ethniques des Tamouls ont conduit à la constitution d’une “religion tamoule”, à la fois distincte de

⁷⁹⁶ Le *Tamil Council* a participé à deux élections générales, trois municipales et deux partielles, mais ses résultats n’ont fait que chuter. (Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council*, 22 octobre 2008).

⁷⁹⁷ Entretien informel avec les membres actifs de la Force Tamoule, lors d’une soirée tenue chez le précédent président de la Fédération des Temples Tamouls de Maurice (15 octobre 2008).

⁷⁹⁸ Ceci est également valable pour la *Mauritius Sanatan Dharma Temple Federation* et l’*Arya Sabha Mauritius*, créées respectivement en 1964 et 1965. La *Mauritius Andhra Maha Sabha* des Télougous et la *Mauritius Marathi Mandali Federation* se sont quant à elles constituées dès 1947 et 1950.

⁷⁹⁹ Bien que les Créoles reconnaissent des différences entre les Tamouls et les Hindous, ils font plus volontiers référence au terme générique “Zindien”.

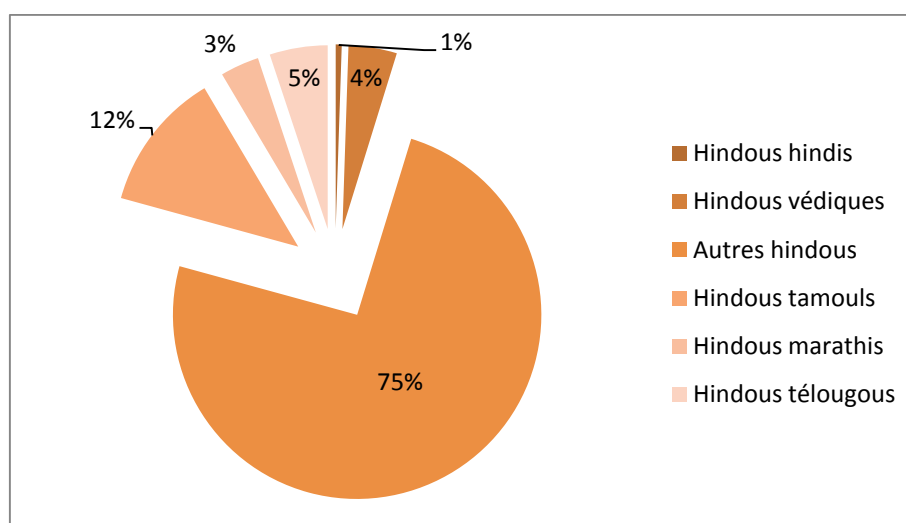
l'hindouisme et performative, dans le sens où elle a pénétré le langage courant et où elle participe à la définition d'identités individuelles et collectives. Cette distinction entre les différentes minorités hindoues impulsée par les Tamouls a même fini par gagner les catégories du recensement national, où les Mauriciens ne sont plus interrogés sur leur "communauté" depuis 1983, mais sur leur groupe religieux. Le *Tamil Council* a en effet demandé, en 1982, que la communauté tamoule apparaisse dans la constitution mauricienne, qui ne reconnaissait alors que les "hindous", les "musulmans", les "sino-mauriciens" et la population dite "générale"⁸⁰⁰. Sont ainsi apparues dans le recensement les catégories ethno-religieuses "Hindous hindis", "Hindous marathis", "Hindous tamouls" et "Hindous télougous" (tableau 42).

Tableau 42 – Les "groupes religieux" reconnus dans le recensement national mauricien depuis 1983

Bouddhistes chinois
Membres de l'Assemblée de Dieu
Membres de l'Église anglicane
Catholiques
Autres chrétiens
Hindous hindis
Hindous marathis
Hindous tamouls
Hindous télougous
Hindous védiques
Autres hindous
Musulmans

Source : Central Statistics Office.

Graphique 9 – Poids démographiques des "groupes religieux" hindous à Maurice en 2000



Source : Central Statistics Office.

⁸⁰⁰ Entretien avec Devarajen Indiren Kanaksabee, ancien secrétaire du *Tamil Council* (22 octobre 2008).

Bien que ces catégories n'intègrent pas l'idée d'une religion distinctement tamoule pour des raisons politiques⁸⁰¹, elles révèlent néanmoins l'officialisation de la fragmentation de l'hindouisme mauricien sur critère ethno-linguistique initiée par les Tamouls. En outre, elles donnent davantage de visibilité aux Tamouls sur le plan démographique, en les faisant apparaître comme la première minorité hindoue de Maurice (12% de la population de confession hindoue)⁸⁰², loin derrière les Bhojpuris (79%), qui regroupent les "hindous hindis", les "hindous védiques" (i.e. arya-samajistes) et les "autres hindous", également bhojpuri-hindi-phones (graphique 9).

Planche 21 – L'affichage public de la résistance tamoule (Quatre-Bornes, 2008)



La religion a donc toute son importance dans les processus d'ethnisation interne à la communauté hindoue, surtout du point de vue tamoul, car la langue ne peut plus réellement servir de référent identitaire aux minorités indiennes. La plupart des langues indiennes ont progressivement été abandonnées au profit du créole et du bhojpuri, du fait de la politique coloniale puis de la domination numérique des Bhojpuris. Rares sont les Tamouls aujourd'hui capables de tenir une conversation dans leur langue ancestrale. Pour ces derniers comme pour les autres minorités indiennes, la religion a davantage nourri le processus de différenciation ethnique que la langue, contrairement à ce qui s'était passé quelques décennies plus tôt dans le sud de

⁸⁰¹ Celle-ci risquerait en effet de porter atteinte à la coalition politique indo-mauricienne. De plus, les discours des leaders du *Tamil United Party*, du *Tamil Council* et aujourd'hui de la Force Tamoule, ont souvent été considérés comme « dangereux » par les dirigeants politiques Biharis, à l'instar d'Arnood Jugnauth en 1984, soucieux de limiter les divisions internes à la communauté indo-mauricienne et l'exacerbation du communautarisme à Maurice.

⁸⁰² D'après les données du dernier recensement de 2000 (*Central Statistics Office*).

l'Inde, où l'attachement passionnel à la langue tamoule (Ramaswamy, 1997) avait joué davantage que l'identité religieuse dans l'ethnisation tamoule⁸⁰³. Pour reprendre les termes d'A. Murugaiyan, contrairement à la « dramatisation de langue », qui avait alimenté le Mouvement Dravidien en Inde, c'est une « dramatisation de la religion » (Murugaiyan, 2003 : 306), qui participe depuis plus d'un demi-siècle à l'ethnicité des Tamouls de Maurice.

II- Ce que disent les “*kōvil Mur'gaṇ*”⁸⁰⁴ sur la territorialité religieuse des Tamouls de Maurice

La conscience ethnique et la distanciation des Mauriciens d'origine tamoule vis-à-vis des “Hindous” sont donc particulièrement prononcées, et ce au point d'avoir entraîné une ethnisation profonde des champs symboliques et politico-religieux, et initiatrice de nouvelles catégories de l'hindouisme mauricien. Ce n'est qu'à la lumière de ces considérations d'ordres politique et symbolique, que l'on peut comprendre les enjeux socio-identitaires s'exprimant autour des temples tamouls et du culte de Murugaṇ à Maurice. Ces derniers reflètent aussi, et plus largement, les modalités historiques de la re-territorialisation d'une communauté diasporique d'origine tamoule.

1. Les hauts lieux religieux comme signifiants socio-spatiaux des différences ethniques

Les grands lieux saints de l'hindouisme mauricien témoignent de son ethnisation. Pour comprendre la nature ethno-religieuse de ce type de lieux, les exemples fournis par deux sites religieux majeurs de l'île, que sont Grand-Bassin/*Ganga Talao* et le temple de Siva Soopramanien (Murugaṇ) à Quatre-Bornes, sont très utiles. Ces deux *hauts lieux* shivaïtes, qui sont aussi deux *lieux hauts*, sont devenus de grands sites de pèlerinage de l'île Maurice, “hindou” pour le premier, tamoul pour le second. Leur genèse et leurs références religieuses témoignent de la distinction entre “Hindous” et Tamouls, tout en mettant en lumière des correspondances significatives. Ils évoquent des modalités de re-création du sacré hindou à Maurice, qui concernent autre chose que les “découvertes” locales de pierres rituelles, et révèlent des significations lourdes de sens en termes d'ethnicité religieuse.

a. Grand-Bassin/Ganga Talao : le haut lieu “hindou”

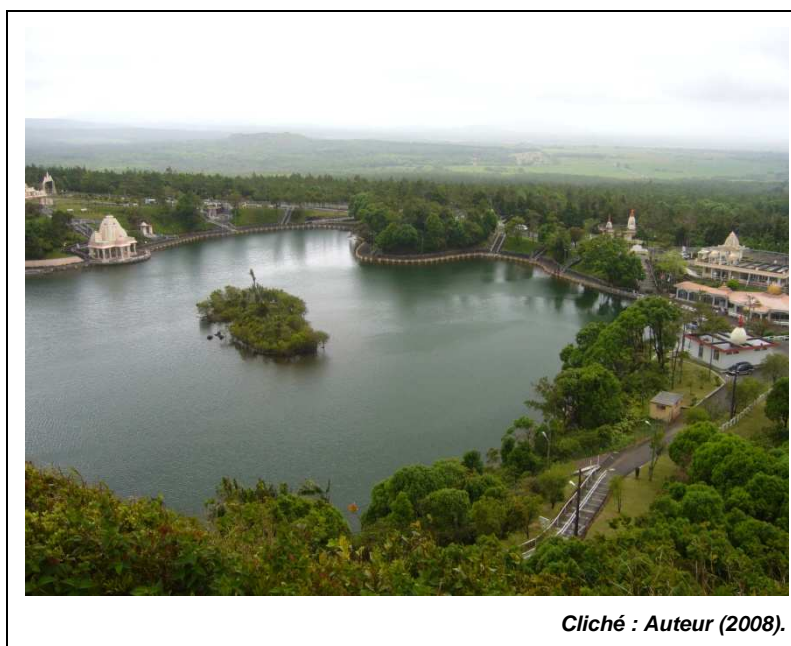
Le site de Grand-Bassin doit son nom à un lac situé dans les hauteurs du sud de l'île et occupant le cratère d'un volcan éteint. La reconnaissance d'une sacralité à Grand-Bassin remonte au XVIII^e siècle, lorsque les esclaves d'origine malgache lui attribuèrent ses premières légendes, et voyaient dans le lac un moyen de regagner leur terre natale (Carsignol, 2009). Au XIX^e siècle, les engagés indiens ont établi à leur tour des légendes reliant le lac de Grand-Bassin à leur terre

⁸⁰³ Cf. chapitre 5.

⁸⁰⁴ Terme créole pour désigner les temples de Murugaṇ à Maurice.

d'origine, en recourant à une mythification associant les dieux de l'Inde au site mauricien. D'après l'une de ces légendes, le lac de Grand-Bassin serait né d'une larme versée par la déesse Gange, attristée par le départ des engagés indiens, que le dieu du vent Vāyu aurait transportée jusqu'à Grand-Bassin. D'autres mythes racontent que des gouttes d'eau échappées de la chevelure de Śiva seraient tombées dans le cratère du volcan éteint, alors que le grand dieu survolait la terre avec Pārvatī. Mais la légende la plus connue parle d'une résurgence locale des eaux du Gange à Grand-Bassin, qui renvoie aux mythes des sept fleuves sacrés de l'Inde réunis par des voies d'eau souterraines, ainsi qu'à l'ancienne légende des Malgaches.

Planche 22 – Vue du site de *Ganga Talao* (Grand Bassin)



Cliché : Auteur (2008).

Grand-Bassin fut consacré en rêve par un pandit⁸⁰⁵ “hindou” de Maurice en 1890 et devint huit ans plus tard un *tīrtha* (sk./hin. « lieu saint »)⁸⁰⁶, c'est-à-dire un lieu de pèlerinage hindou. En 1972, lors d'une cérémonie publique organisée et financée par les gouvernements indien et mauricien, un pandit indien⁸⁰⁷ est invité à Maurice par S. Ramgoolam pour verser de l'eau du Gange dans le lac, afin de consacrer le lien matériel et symbolique entre Grand-Bassin, devenant *Ganga Talao* (hin. le « Lac du Gange »), et le grand fleuve sacré indien. Les mouvements national-hindouistes de l'Inde du Nord ne sont pas étrangers à cette consécration du site, puisque Swami Krishnanand⁸⁰⁸, proche du mouvement VHP, participe au projet. Le premier *mandir* est construit autour du lac dans les années 1980 et le 2 mars 1989, une représentation du dieu Śiva est reconnue comme son treizième *Jyotirlinga*⁸⁰⁹, ayant pour originalité d'être le seul à être situé hors

⁸⁰⁵ Jhummun Giri Gossagne.

⁸⁰⁶ Pour plus de précisions sur le terme “*tīrtha*” et ses significations géographiques, voir le chapitre 4.

⁸⁰⁷ Vidhya Nidhi Pandey.

⁸⁰⁸ Il a d'ailleurs été invité par S. S. Ramgoolam à Maurice, où il a fondé le *Human Service Trust*, codirigé la *Mauritius Sanatan Dharma Temples Federation* et présidé la *Hindu Maha Sabha* de 1965 à 1986.

⁸⁰⁹ Lieux saints où Śiva est adoré sous la forme d'un *līṅga* de lumière. Il y a traditionnellement douze *Jyotirlinga*, tous

du sous-continent indien, comme l'indique solennellement une plaque dorée située dans l'un des *mandir* du sanctuaire. Le 12 février 2007, la plus grande statue de Śiva au monde (33 mètres), construite par un architecte et sculpteur indien⁸¹⁰ et quarante ouvriers rajasthanis, est consacrée à *Ganga Talao*. Pour Anouck Carsignol, cette statue est le « symbole d'une visibilité accrue de l'indianité, et en particulier de l'hindouisme à Maurice » (*ibid.* : 312). Nous pouvons considérer que c'est plus particulièrement la grandeur de l'hindouisme de tradition sanskrite des "Hindous" bhojpuriphones, qui est ostensiblement affichée dans le paysage mauricien, car cette statue renvoie à leur appropriation politique et religieuse du site. Mathieu Claveyrolas rappelle à ce sujet que :

« D'un point de vue administratif et légal, le paysage de forêt abritant principalement les chasseurs est passé dès 1962 de la juridiction du Département des Forêts à la tutelle de l'association *Hindu Maha Sabha* qui finance, gère et promeut la plupart des temples et activités "socio-culturelles" (bhojपुरi) de l'île. C'est bien de cette idée d'appropriation hindoue du territoire mauricien que renvoie également l'appellation officielle du temple de Shiva à Ganga Talao : "*Mauritiuseswarnath*", c'est-à-dire "Le Seigneur de Maurice", ce qui signifie à bien comprendre la logique hindoue, que Shiva règne sur le territoire sacré (*kshetra*) qu'est Maurice. L'appellation a d'ailleurs été donnée (...) "pour symboliser le seul maître et protecteur de toute l'île Maurice" (Dayal : 127). La visibilité de cette prise de possession hindoue du territoire mauricien ne fait que se confirmer au fil des années et de la multiplication des sanctuaires et statues telles celle de Shiva, inaugurée en 2007 et marquant du haut de ses 33 mètres l'entrée du site de Grand-Bassin » (Claveyrolas, à paraître).

Aujourd'hui, des centaines de milliers de pèlerins et visiteurs affluent chaque année à *Ganga Talao*, surtout lors de la *Mahā Śivaratri*⁸¹¹, qui attire plus de 300 000 personnes⁸¹². La renommée de *Ganga Talao* dépasse même les frontières de l'île Maurice, puisque de nombreux dévots viennent d'Afrique du Sud, de Malaisie, de Singapour et même de l'Inde.

Lors de mon passage à Grand-Bassin en 2008, il y avait deux principaux *mandir* sur le site : le *Shri Kashi Viswanath Mandir*⁸¹³, datant de 1898 et qui est une réplique du temple éponyme de Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh), et le *Shiv Parivar Mandir*⁸¹⁴, plus récent. L'officiant du premier *mandir* était un pandit indien venu de Bénarès et ne parlant que le hindi, tandis que celui du second était un officiant "hindou" mauricien, qui expliquait en français la signification des rites et des mantras à tous les visiteurs. Ces deux prêtres incarnent donc d'une certaine manière la double symbolique du haut lieu de *Ganga Talao* : d'une part le lien entre les "Hindous" de Maurice et l'Inde hindiphone, et d'autre part l'affichage volontaire de la grandeur religieuse des

situés dans le sous-continent (onze en Inde et un au Népal).

⁸¹⁰ Matu Ram Verma.

⁸¹¹ Hin. la « Grande nuit de Śiva ».

⁸¹² Soondur, S. 2004 « Maha Shivaratee : Ces pèlerins qui viennent de loin pour le *Ganga Talao* », *L'Express*, 18 février.

⁸¹³ Hin. « Temple du Seigneur de Kashi (Bénarès) ».

⁸¹⁴ Hin. « Temple de la famille de Śiva ».

“Hindous” vis-à-vis des autres communautés, des touristes et de la diaspora hindoue.

b. Siva Soopramanien Kovil (SSK) : le “Palani de Maurice”⁸¹⁵

Les premières pierres du *kōvil* de Siva Soopramanien (Murugaṅ) à Quatre-Bornes sont posées en 1897 par Velamurugan (1852-1913), un engagé tamoul originaire du village de Tripasore, près de Madras. Velamurugan arrive au dépôt de l’immigration de Port-Louis le 8 décembre 1884, à bord du *Cyrène* et sous le numéro d’immigration 400077. Il y reste sept jours, avant de pouvoir aller travailler sur la propriété de *Trébuchets & Co*, dans le district de Rivière-du-Rempart. Au terme de son contrat en 1897, Velamurugan achète pour 30 roupies, un lopin⁸¹⁶ de terre d’un demi arpent à La Louise⁸¹⁷, sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde. À cette époque, l’accès y est assez difficile depuis le centre de Quatre-Bornes, et bien que plusieurs lots soient disponibles, Velamurugan choisit le versant est de la montagne, car il offre un site idéal pour installer la statuette en pierre de Murugaṅ⁸¹⁸, qu’il avait emmenée avec lui depuis Tripasore. Murugaṅ est connu pour être le dieu des sommets en pays tamoul, et l’est souvent considéré comme l’orient le plus auspiceux, indiquant la direction du pays des dieux. Velamurugan fait son possible pour réaliser son rêve de consacrer la statuette de Murugaṅ dans un lieu convenable. Il construit, avec d’autres dévots et amis, un petit temple en chaume sur la colline où il installe la statuette. C’est précisément l’installation de ce “*kōvil* Mur’gaṅ” sur le flanc de la montagne Corps-de-Garde, qui lui vaut aujourd’hui son surnom de « Palani de Maurice » (ou de « Quatre-Bornes Palani Malai⁸¹⁹ »).

L’acte notarié du lopin de Velamurugan est signé en 1904, enregistré au nom de la “Société religieuse hindoue Siva Soopramanien”. Velamurugan passe ensuite les dix dernières années de sa vie au service de Murugaṅ à La Louise (La Source), servant son dieu préféré dans le temple où officie jusqu’à sa mort, le 24 juin 1913. Pour continuer de faire vivre le temple, Mootoo Coomaraṅ Parapen⁸²⁰ fonde en 1914, avec d’autres Tamouls, l’*Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* (HTSSBS)⁸²¹, qui gère depuis les affaires du *kōvil*. À la suite de Velamurugan, le Tamoul mauricien Mardaymootoo Moothoosamy (1875-1942) assure la prêtrise du *kōvil* jusqu’à ce qu’il ne décède. Ses fils Ayasamy, Narainsamy puis Vadivel, lui succéderont. Après la mort de ce dernier en 1996, Saravanen Parapen officie pendant deux ans,

⁸¹⁵ Sources : Entretiens focalisés et récurrents avec l’actuel président du *kōvil* (octobre-novembre 2008); et *Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* (2002).

⁸¹⁶ À l’époque, la compagnie *Mauritius Estates and Assets Company Ltd* (en liquidation) morcelait ses terres et les vendait aux petits propriétaires indo-mauriciens, aux anciens engagés et, plus rarement, aux esclaves affranchis.

⁸¹⁷ Lieu-dit connu aujourd’hui sous le nom de “La Source” et devenu un quartier de la municipalité de Quatre-Bornes.

⁸¹⁸ Sous la forme de Bāla Subrahmaṅya.

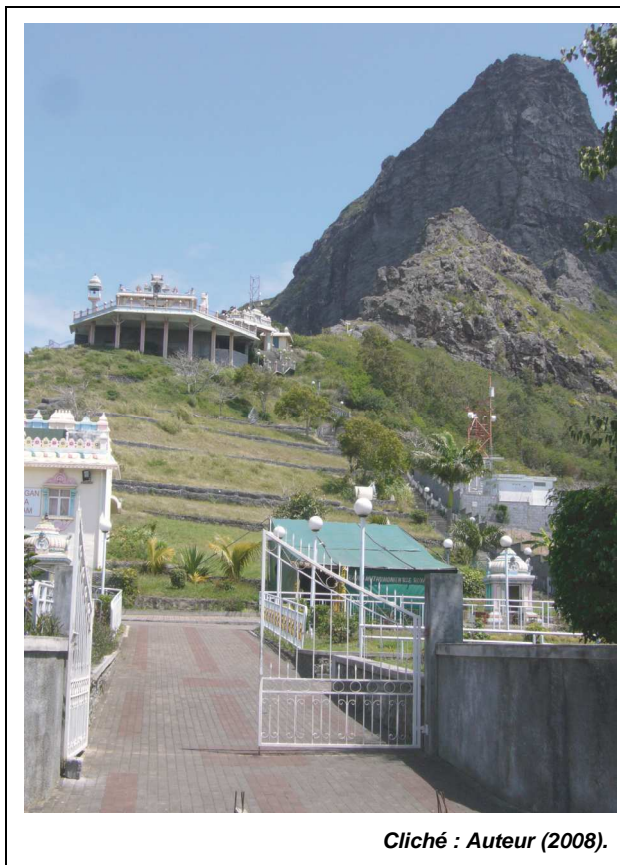
⁸¹⁹ “*Malai*” signifiant « montagne » en tamoul.

⁸²⁰ Un an avant sa mort, Velamurugan signe une procuration donnant tout pouvoir à Mootoo Coomaraṅ Parapen pour gérer ses biens. L’acte formel fondant la nouvelle association du temple est signé devant le notaire Henri Koeing le 23 février 1914.

⁸²¹ L’*Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society* sera enregistrée en 1956 auprès du Registre des Associations, conformément à la nouvelle législation.

jusqu'à ce qu'un prêtre plus qualifié, le sri lankais Shri Nadarajah Srithara Sarma, soit recruté le 27 mai 1998.

Planche 23 – Le *kōvil* de Siva Soopramanien (Quatre Bornes) : le « Paḷani de Maurice »



Cliché : Auteur (2008).

C'est autour de Mardaymootoo Moothoosamy et de sa dévotion pour Murugaṅ, que naît l'aspect légendaire et miraculeux du lieu. Selon la légende, alors que M. Moothoosamy se rendait en pèlerinage au *kōvil* lors de *Tai Pūcam* et qu'il constata qu'il n'avait pas assez de lait pour remplir les deux *sombous*⁸²² destinés à contenir l'offrande pour Murugaṅ, M. Moothoosamy décida de remplir les deux récipients avec une goutte de lait diluée dans de l'eau prise à la source située au pied de la montagne, où son groupe de pèlerins était rassemblé. En arrivant au sanctuaire du SSK, l'eau s'était transformée en lait pour l'ablution rituelle (*apiṣēkam*) du dieu.

Le premier *kāvaṭi* est porté au *kōvil* en 1941 par Vadivel Moothoosamy, fils de Mardaymootoo, lors de la pleine lune (*pūrṇami*) du mois de *cittirai*⁸²³ du calendrier tamoul. Depuis, de nombreux fidèles, tamouls et non tamouls (voire non hindous), viennent chaque année au *kōvil* de Quatre-Bornes pour célébrer ce qui est devenu le "*Cittirai Kāvaṭi*". Cette fête célébrée pour Murugaṅ est devenue un pèlerinage d'ampleur nationale, constituant le plus grand rassemblement religieux tamoul de l'île, après le *Tai Pūcam Kāvaṭi* du temple de SMAK à Port-Louis (cf. *infra*).

⁸²² Récipients en cuivre.

⁸²³ Avril-mai.

L'augmentation du nombre de dévots se rendant au SSK, a entraîné plusieurs séries de rénovations, d'embellissements et d'agrandissements du sanctuaire. Le *kōvil* est ainsi rénové et consacré par des *mahā-kumpapiᅇkam* en 1953, 1973 et 2002. En 1958, Mme Narainen Pyneeandee Poullé fait construire un sanctuaire pour Vināyagar à l'entrée principale du *kōvil* et fait don de la statue du dieu à tête d'éléphant. En 1963, l'HTSSBS achète un terrain de 83 perches⁸²⁴ à un ancien membre de la société, Yhancanah Rajayah, pour élargir la cour du SSK. D. Ramchurn construit bénévolement le sanctuaire de Mariammen⁸²⁵ dans cette même cour en 1972. En 1984, la société du temple importe du le Tamil Nadu, deux statues en bronze de 2 pieds (66 cm) de haut de Bala Murugaᅆ et de Māriyamman. La même année, l'industriel Marday Velvindron fait don d'un *radon* (chariot) pour les processions annuelles de Bāla Murugaᅆ et de Mariammen. En 1993, un sanctuaire dédié à Krishna⁸²⁶ est construit dans la cour du *kōvil* pour la fête tamoule de Govinden⁸²⁷, grâce au bénévole Mahen Appadoo. Le 27 mai 1998, Viswanaden S. Patten, alors président de l'association, fait don avec sa femme d'un terrain de 364 m². Aujourd'hui, après plus d'un siècle d'existence, la superficie de la cour du SSK est de 3 arpents.

En 1946, la société gestionnaire du *kōvil* prend également possession du temple tamoul de Mariammen, situé à quelques centaines de mètres⁸²⁸ du SSK sur un terrain d'un demi-arpent, car celui-ci n'avait pas d'instance pour gérer le temple. Ce *kōvil* fut lui-aussi construit par un ancien engagé tamoul, Erravadoo⁸²⁹, qui avait acquis son terrain au même moment que Velamurugaᅆ.

Les deux *kōvil* sont d'une grande importance religieuse et communautaire pour les Tamouls de Quatre-Bornes, et plus largement de l'Ile Maurice. Il s'agit en effet, comme souvent, de lieux de spiritualité, mais aussi de rassemblement communautaire et d'actualisation d'une relation cognitive toute particulière avec le pays d'origine. Les gestionnaires de ces *kōvil* sont bien conscients de ce double rôle socio-culturel des lieux, où la spiritualité et le religieux se mêlent au sentiment d'appartenance. On peut ainsi lire dans la publication faite par la société du temple, suite à sa dernière grande rénovation en 2002, que :

« Les deux temples célèbrent tout au long de l'année toutes les fêtes du calendrier tamoul qu'on célèbre normalement dans les *kōvil*, afin que les fidèles puissent s'engager, se rapprocher et développer un sens d'appartenance aux *kōvil*.(...) La société projette de construire bientôt une salle polyvalente dans la cour du temple Siva Soopramanien pour étendre ses activités sociales et culturelles » (HTSSBS, 2002 : 25)⁸³⁰.

⁸²⁴ Environ 4250 m².

⁸²⁵ Nom créolisé de la déesse Māriyamman.

⁸²⁶ Kriᅇᅇa.

⁸²⁷ Fête annuelle dédiée à Viᅇᅇu, au mois de *purattāci* (septembre-octobre).

⁸²⁸ Avenue Berthaud, Quatre-Bornes.

⁸²⁹ Lors de son immigration à Maurice, Erravadoo portait le numéro 384809.

⁸³⁰ Hindoo Tamulall Siva Soopramanien Benevolent Society (2002).

c. Analyse

La comparaison entre *Ganga Talao* et le SSK révèle des points communs et des différences significatives, tant sur les modalités de la reproduction des sites religieux hindous hors de l'Inde, que sur leur sens communautaire, et sur leurs références religieuses et territoriales. On remarque ainsi, dans les deux cas, que la sainteté du lieu est attestée par l'importation d'un élément sacré provenant de l'Inde. S'il s'agit d'une statuette (*mūrti*) importée du pays tamoul pour le cas du SSK, c'est de l'eau du Gange qui fut versée à *Ganga Talao*. Ainsi, dans les deux contextes, la présence locale du sacré correspond à ce que j'ai nommé par ailleurs des « hiérophanies importées » (Trouillet, 2009b).

Pour autant, la sacralisation du *kōvil* de Quatre-Bornes n'a pas mobilisé le même type d'acteurs, ni les mêmes références religieuses que celle de *Ganga Talao*, ce qui est tout aussi significatif. En effet, le fondateur du *kōvil* et l'instigateur du pèlerinage qui lui est associé, étaient des Tamouls et non pas des "Hindous", comme ce fut le cas pour *Ganga Talao*. Les officiants du *kōvil*, qui étaient des Tamouls mauriciens puis un sri lankais tamoulophone, contrastent avec ceux de *Ganga Talao*, car eux sont des mauriciens "Hindous" ou des officiants hindiphones. De même, le vocabulaire religieux employé au *kōvil* est de langue tamoule et non sanskrite ou hindi. La référence paysagère et religieuse recréée dans le *kōvil* est Palani, montagne sacrée du pays tamoul diamétralement opposée sur les plans symbolique et géographique au Gange, archétype du fleuve sacré situé dans le nord de l'Inde et à l'origine de la sacralité de *Ganga Talao*. Enfin, le dieu du *kōvil* n'est pas à proprement parlé une divinité pan-hindoue, comme Śiva pour *Ganga Talao*, mais Murugaṅ, le plus tamoul des dieux hindous.

Nous savons en effet que Murugaṅ est connu pour être le dieu des Tamouls et Paḷani pour être son lieu saint majeur⁸³¹. Aussi, la reterritorialisation du culte de Murugaṅ à travers la création du "Paḷani du Maurice" à Quatre-Bornes en dit long sur le sens symbolique et identitaire de ce *kōvil*, destiné finalement à recréer à Maurice le haut lieu tamoul du culte de Murugaṅ. Il faut souligner à ce sujet que l'île compte deux autres répliques du temple de Paḷani : l'une à Grand-Baie (le *Vada Palani Murugaṅ Koil*) et l'autre, plus récent, à Tranquebar (le *Shree Bala Dhandayudapanee Swami Tirukkovil*). Les gestionnaires du temple de Tranquebar poussent la logique de réplique des temples de Murugaṅ à l'extrême, en lui donnant des allures de poupées russes. En effet, dans le livret⁸³² publié lors de la dernière *mahā-kumpapiṣēkam* du temple en 2008, ils présentent ce *kōvil* comme le « *Paḷani-malai* de Port-Louis », ce qui confirme d'une part le caractère international, voire "glocal", de la diffusion spatiale des répliques de temples de Murugaṅ⁸³³, et d'autre par la

⁸³¹ Cf. chapitre 4.

⁸³² Shree Bala Dhandayudapanee Swami Tirukkovil (2008).

⁸³³ À l'heure où sont écrites ces lignes, l'ethnologue Mathieu Claveyrolas, de retour de Maurice, me parle du *kōvil* de Murugaṅ de Manes, dont la rénovation complète, prévue pour novembre 2010, inclura une représentation picturale des Six Demeures de Murugaṅ sur le *maṅḍapam* intérieur. Cette pratique fait écho aux tableaux des Six Demeures présents dans la majorité des grands temples de Murugaṅ du pays tamoul, et qui participent à la mise en scène, voire à la muséification, de la territorialisation de Murugaṅ au pays tamoul (évoquée dans le chapitre 4).

primauté accordée à Paḷani dans ces processus de duplication, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

Les modalités de consécration et de gestion de SSK et de *Ganga Talao* présentent aussi des dissemblances en termes de capacité de mobilisation d'acteurs. Celles-ci font écho aux différences de statut socio-politique entre les communautés "hindoue" et tamoule à Maurice. En effet, le site de *Ganga Talao* a bénéficié d'une implication active des dirigeants politiques mauriciens et d'organisations (politico-)religieuses indiennes, alors que le *kōvil* de Murugaṅ à Quatre-Bornes s'est essentiellement constitué autour d'une association de Tamouls mauriciens. On ne saurait comparer la cérémonie organisée par les gouvernements mauricien et indien pour la consécration de *Ganga Talao* en 1972, avec les quelques messages de soutien adressés par le président de la République de Maurice, de quelques ministres et autres leaders politiques, dans le livret publié en souvenir de la rénovation du *kōvil* en 2002. Ces messages relèvent davantage de la bienséance administrative, voire d'une visée politicienne, envers une minorité, que de l'implication des politiques dans le champ religieux dont a pu bénéficier *Ganga Talao*.

Tableau 2 – Oppositions et correspondances entre le *Siva Soopramanien Kovil* et *Ganga Talao*

	<i>Siva Soopramanien Kovil</i>	<i>Ganga Talao</i>
Fondateur du temple	Tamoul	"Hindou"
Instigateur du pèlerinage	Tamoul	"Hindou"
Pèlerinage institué	<i>(Cittirai) Kāvaṭi</i>	<i>Mahā Śivaratrī</i>
Officiants	Tamouls (mauriciens et sri lankais tamoulophone)	"Hindous" (mauriciens et indiens hindiphones)
Vocabulaire religieux	Tamoul	Sanskrit/hindi
Site sacré de référence	Paḷani, montagne tamoule	Gange et Bénarès, fleuve du nord de l'Inde
Divinité principale	Murugaṅ	Śiva
Instances mobilisées	Associations de temples	Gouvernements mauricien et indien, organisations religieuses indiennes
Profil communautaire des dévots	Majoritairement tamoul	Majoritairement "hindou"

Au final, plus qu'une simple opposition entre les grands lieux de cultes tamouls et "hindous", et leurs références, la situation tamoule décrite autour du SSK apparaît comme le pendant tamoul de la situation "hindoue" effective à *Ganga Talao*.

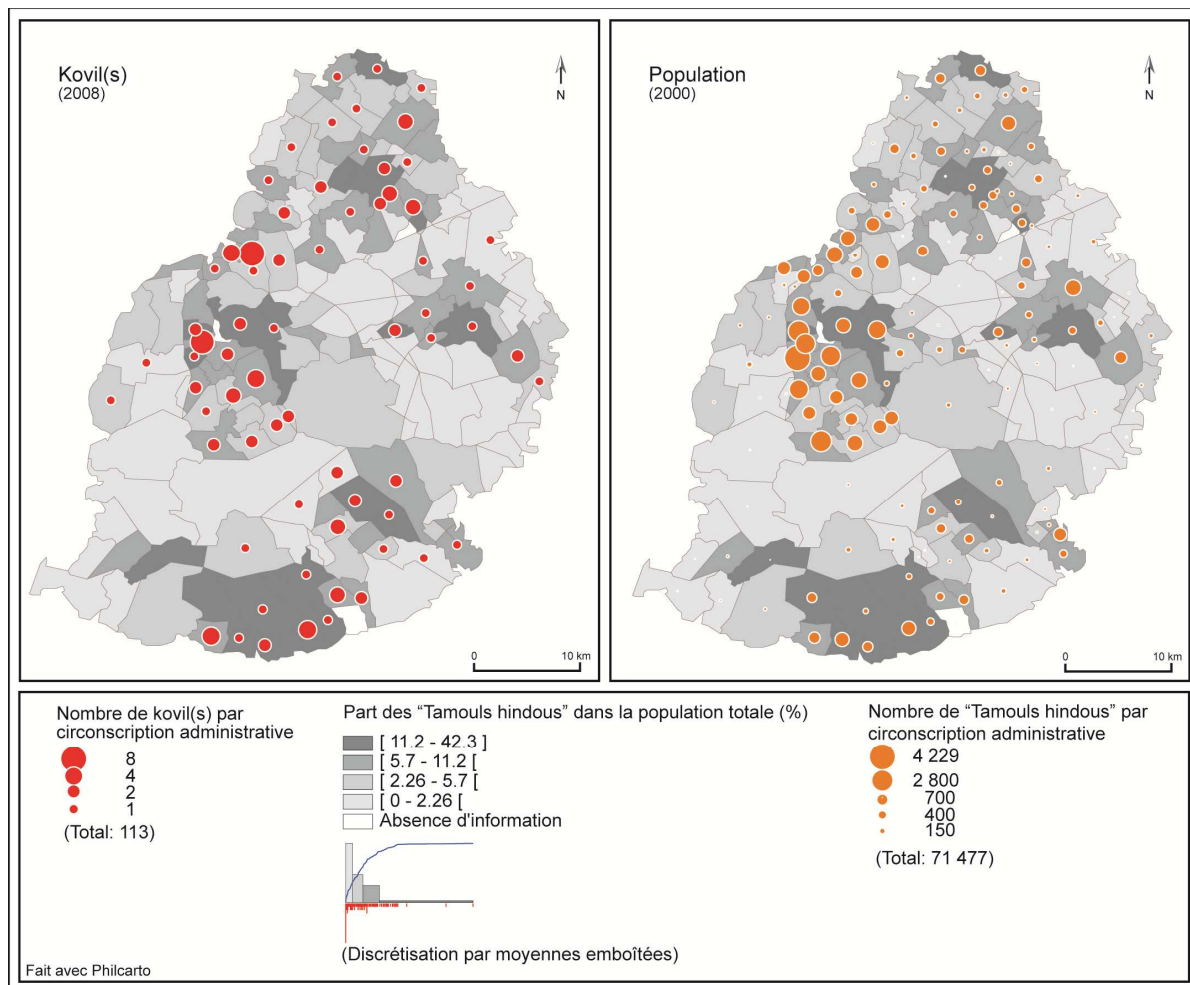
2. Répartition géographique et divinités des *kōvil* : les lieux d'une identité

L'importance du culte de Murugan pour l'identité religieuse des Mauriciens d'origine tamoule ne se limite pas à quelques hauts lieux comme celui de Quatre-Bornes, de Grand-Baie ou de Tranquebar. Elle se retrouve au contraire dans la géographie de tous les temples tamouls de l'île, qui témoigne autant du marquage territorial de l'espace mauricien par les Tamouls, que du fonctionnement en réseau de ces lieux de culte.

a. *Du balisage territorial au réseau socio-spatial*

En 2008, Maurice comptait 124 *kōvil*, dont 113 étaient enregistrés à la MTTF. En comparant la carte de leurs localisations à celle représentant la population des Tamouls hindous à Maurice (cartes 32), on constate que la répartition géographique des *kōvil* correspond globalement à celle de la communauté tamoule⁸³⁴, principalement installée dans la conurbation de Port-Louis/Curepipe et dans les zones rurales du nord, de l'est et du sud.

Cartes 32 – Répartition spatiale des *kōvil* et des "Tamouls hindous" à Maurice



Sources: Recensement national, Central Statistics Office (2000) & Mauritius Tamil Temples Federation (2008).

⁸³⁴ Cette observation est également valable pour les "Hindous" et leurs lieux de culte. Pour plus de détails sur les lieux de culte hindous à Maurice, et notamment sur les *kalimai*, voir Chazan-Gillig & Ramhota (2009).

Cette correspondance géographique entre temples et peuplement, résulte de l'histoire de l'installation des Tamouls et des constructions de *kōvil*, ainsi que des mouvements de la population tamoule depuis son arrivée dans l'île.

Il a été précisé que les premiers temples “de plantation”, bâtis par les associations d'engagés tamouls, marquaient déjà de leur présence le paysage mauricien au XIX^e siècle, et que le premier temple tamoul agamique de Clémencia, construit pour Murugaṅ, affichait dans l'espace à la fois l'existence de grands propriétaires tamouls dans la partie est de l'île, et leur statut socio-économique supérieur à celui de la majorité des engagés. Les plus vieux temples tamouls du nord, de l'est et du sud de l'île, témoignent de même de leur enracinement dans les plantations à cette époque, et plus largement du début de leur territorialisation à Maurice.

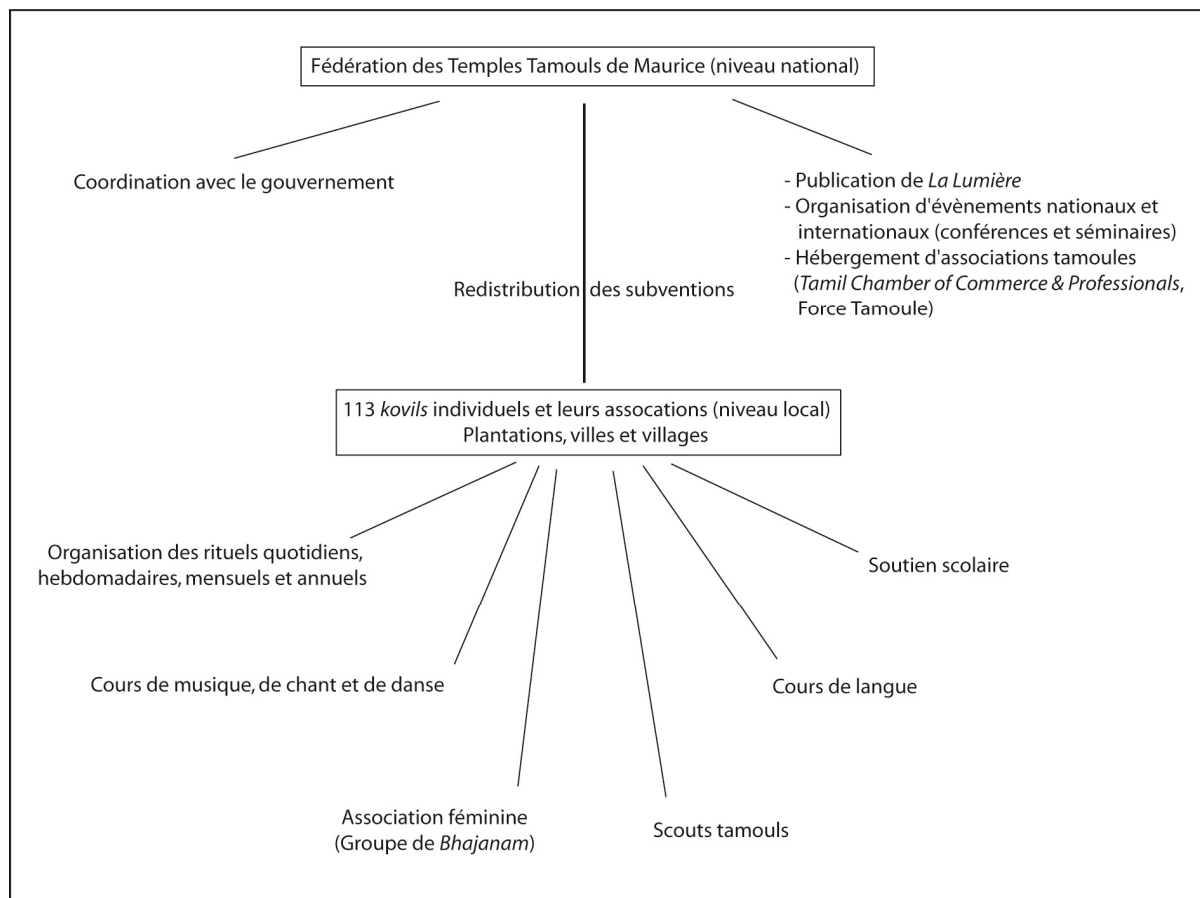
Les cartes de répartition actuelles s'expliquent aussi par le fait que les Tamouls ont longtemps été mieux représentés que les autres Indo-Mauriciens à Port-Louis, comme dans les villes de l'est et du sud, en raison de leur qualité d'artisans qualifiés (XVIII^e siècle), de commerçants (XVIII^e et XIX^e siècles), puis de planteurs associés (XIX^e et XX^e siècles). Comme dans les campagnes, les Tamouls ont bâti des temples à chacun de ces endroits. Ils ont ensuite été nombreux à s'installer dans les grandes villes du plateau central après-guerre, ce qui se traduit aujourd'hui spatialement par une autre zone de concentration de *kōvil* dans ce secteur. Le passé de ruraux et d'urbains des Tamouls de Maurice, ainsi que leurs mobilités spatiales, se devinent donc à travers la géographie de leurs temples.

Quand les Tamouls ont quitté les plantations, ils n'ont pas pour autant abandonné leurs lieux de culte bâtis dans les camps. Au contraire, ils les gèrent encore “à distance”, et toujours autour d'associations⁸³⁵ de temple. Ainsi, bien que la plupart des camps de plantation soit aujourd'hui démantelés, les temples situés dans les champs de canne sont encore fréquentés et rénovés par les descendants des personnes auparavant affiliées à ces temples. Par endroits, de grands temples tamouls rénovés apparaissent aujourd'hui dans le paysage, au beau milieu des champs de canne et loin des habitations. Ils représentent des marqueurs territoriaux historiques de la présence tamoule, parallèlement aux temples plus récents, qui existent aussi bien dans les villes et que dans les villages. La présence de ces *kōvil* dans les paysages ruraux comme urbains, donnent en outre une grande visibilité à la “religion tamoule”, même lorsque les Tamouls ne sont pas majoritaires localement. C'est du reste en partie ce qui alimente aujourd'hui les discours de certains Tamouls, pour qui la religiosité des “Hindous” se serait en quelque sorte endormie. Elle se limiterait en effet d'après eux « à la présence d'Hanumān dans les cours des maisons et à faire *Śivaratrī* une fois par an »⁸³⁶, alors que les prières hebdomadaires, les *kōvil* rénovés et les nombreuses fêtes annuelles des Tamouls, témoignent au contraire du dynamisme de leur vie religieuse (cf. *infra*).

⁸³⁵ Aussi appelées « sociétés ».

⁸³⁶ Considérations d'un prêtre tamoul relatées par Mathieu Claveyrolas le 12 octobre 2010, lors de son intervention sur « le paysage religieux en chantier de l'hindouisme mauricien », dans le cadre de la 13^e journée du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, sur le thème « L'île Maurice Post-coloniale et l'Inde : enjeux politiques, économiques et culturels ».

Figure 14 – Structure organisationnelle des temples tamouls à Maurice



Source : d'après Selvam (2003) amendé avec des données personnelles.

Les associations (ou “sociétés”) contemporaines des temples tamouls sont loin de fonctionner de manière isolée. Les lieux de cultes et leurs gestionnaires – c’est à dire la MTTF et les associations locales – forment ensemble un véritable réseau socio-spatial, qui encadre les diverses activités de la communauté tamoule (figure 14)⁸³⁷. Cette structure chapeauté par la MTTF permet également de relier les Tamouls vivant de part et d’autre de l’île, et procure une base organisationnelle à la mobilisation de leur groupe ethnique (Selvam, 2003). Les liens entre les associations de temples individuels et la MTTF fournissent ainsi une structure solide pour que s’exprime l’ethnicité tamoule, à travers l’organisation de grandes fêtes religieuses, la mise en place d’activités culturelles et autres mobilisations communautaires. Bien qu’il existe plusieurs organisations politiques et socio-culturelles tamoules, c’est la MTTF qui, en tant qu’institution nationale, représente les Mauriciens d’origine tamoule chaque fois qu’un besoin de mobilisation de masse des Tamouls se fait sentir, comme lors de “l’affaire des billets de banque”⁸³⁸ en 1998.

⁸³⁷ C’est aussi le cas pour les autres groupes ethno-religieux ayant une fédération chargée de redistribuer les subventions allouées aux lieux de culte par le gouvernement (cf. *supra*).

⁸³⁸ En 1998, suite à la décision de la Banque de Maurice de modifier l’ordre des inscriptions en langues orientales sur les billets de banque (où le libellé en langue tamoule, qui figurait jusqu’alors en deuxième position, juste derrière l’inscription en anglais, avait été relégué à la troisième position), les Mauriciens d’origine tamoule ont organisé d’importantes manifestations. Le *Tamil Council* fut à l’origine de la protestation, mais qui ne s’exprima dans un premier temps qu’à petite échelle. Dès lors que la MTTF s’est jointe à la protestation, il fut possible d’utiliser son infrastructure et sa logistique pour en faire une protestation de masse mobilisant les Tamouls dans toute l’île. Le

Ceci parce que le gouvernement la considère officiellement comme représentative de la communauté tamoule de Maurice et qu'il la consulte pour toutes les questions la concernant (*ibid.*).

À la base de ce réseau, la présence des temples tamouls dans le paysage participe à la fois au marquage de la présence historique des Tamouls dans l'espace mauricien et au maintien de leur identité. En tant que lieux de culte et d'activités religieuses et socio-culturelles, les *kōvil* de Maurice sont des lieux de rassemblement communautaire majeurs, notamment lors des prières hebdomadaires⁸³⁹ et des grandes fêtes religieuses du calendrier tamoul. C'est aussi lors des rassemblements religieux dans les *kōvil*, que les militants des mouvements de revendication, comme la "Force Tamoule", trouvent les meilleures occasions pour diffuser leurs messages de sensibilisation auprès des Tamouls. Aussi les temples tamouls sont-ils des lieux privilégiés pour la diffusion de l'idéologie⁸⁴⁰ ethniciste des Tamouls les plus radicaux. Aux dires des membres actifs de la "Force Tamoule" :

« Les *kōvil* sont les meilleurs endroits pour trouver les membres de la communauté, pour contacter ceux que nous ne connaissons pas individuellement et pour les sensibiliser à la cause tamoule. Sinon il est assez difficile de trouver autant de membres de notre communauté réunis dans un même endroit »⁸⁴¹.

b. Et Murugan supplantait Śiva...

Les divinités auxquelles sont dédiés les temples tamouls sont tout aussi évocatrices de l'ethnisation de l'hindouisme des Mauriciens d'origine tamoule.

En s'intéressant aux divinités tutélaires des *kōvil* mauriciens (tableau 43), on constate que sur les 113 *kōvil* enregistrés à la MTTF, 66 ont Ammen⁸⁴² pour divinité principale (58%), que 37 *kōvil* sont dédiés à Murugan (33%), que seulement 2 sont sous la tutelle de Gaṇēśa/Vināyagar, qu'il existe 4 temples pour Viṣṇu/Krṣṇa, et qu'aucun temple tamoul n'est directement dédié Śiva. Les temples de déesse et ceux de Murugan sont donc largement majoritaires à Maurice.

Si l'on compare ces proportions avec les données relatives aux temples du Tamil Nadu publiées en 1961 (tableau 44), on constate des différences très significatives. Les temples de déesse et de Murugan, qui sont largement majoritaires à Maurice, sont au contraire très

gouvernement fut alors obligé de retirer les nouveaux billets.

⁸³⁹ Généralement les mardis et vendredis soirs.

⁸⁴⁰ Ce fut notamment le cas au temple de Murugan de Mont-Roches en 2008, lors du dernier soir de la fête annuelle de "Govinden", qui a lieu dans de nombreux temples tamouls de l'île. Au cours de cette soirée, les dévots ne doivent pas dormir avant que les rites du lever du jour n'aient été effectués. Il s'agit d'un moment privilégié de manifestation de l'entre-soi, où les familles et des groupes de musiciens tamouls se retrouvent joyeusement dans les *kōvil*. En 2008, les militants de la "Force Tamoule" avaient installé pour l'occasion dans le temple, une bannière représentant leur logo : un tigre rugissant, faisant référence aux Tigres tamouls du Sri Lanka. Ils offraient toute la nuit du thé et autres mets aux dévots en mal de sommeil, et profitaient de leur disponibilité nocturne pour parler de leur mouvement et de la nécessité de défendre la "cause tamoule" à Maurice, en faisant notamment référence à la situation du Sri Lanka. La mobilisation du réseau socio-spatial tamoul par cet organe militant s'effectue donc par le bas, c'est dire dans les *kōvil*, mais également par le haut, puisqu'elle tient régulièrement ses réunions au siège de la Fédération des temples tamouls. Cette aptitude de ce mouvement radical montre sa capacité à mobiliser au mieux l'ensemble du réseau.

⁸⁴¹ Entretien informel avec des informateurs réguliers militant pour la Force Tamoule (20 octobre 2008).

⁸⁴² Nom créolisé de la Déesse tamoule Amman.

minoritaires au Tamil Nadu, comparativement aux temples de Gaṇēśa/Vināyagar, de Viṣṇu/Krṣṇa et de Śiva. Nous savons en outre que ces tendances sont effectives au moins depuis le XIV^e siècle⁸⁴³. Inversement, les temples dédiés principalement à Śiva, absents à Maurice, sont au contraire les plus nombreux du Tamil Nadu.

Tableau 43 – Les dieux des *kōvil* de Maurice en 2008

Divinité tutélaire	Nombre de temples	Proportion
Ammen (Ammaṇ)	66	58%
Murugaṇ	37	33%
Gaṇēśa/Vināyagar	2	1,75%
Viṣṇu/Krṣṇa	4	3,5%
Śiva	0	0%
Autres	4	3,5%
Total	113	100%

Source: Mauritius Tamil Temples Federation (2008).

Tableau 44 – Les dieux des *kōvil* du Tamil Nadu en 1961

Divinité tutélaire	Nombre de temples	Proportion
Ammaṇ	1202	11,0%
Murugaṇ	406	3,7%
Gaṇēśa/Vināyagar	2 489	22,3%
Viṣṇu/Krṣṇa	2 443	22,7%
Śiva	3 291	30,0%
Autres	1 140	10,4%
Total	10 971	100%

Source: Temples of Madras State, Census of India (1961).

Ces différences indiquent que les cultes de temples dédiés à la Déesse et à Murugaṇ sont survalorisés à Maurice par rapport à ce qu'on observe depuis des siècles en Inde du Sud. La prépondérance des temples de déesse à Maurice, principal culte "populaire" et villageois du shivaïsme en pays tamoul, s'explique par le fait que la majorité des immigrants tamouls étaient issus de basses castes originaires des campagnes indiennes, que ce culte ne nécessite pas d'officiant brahmane, et que les déesses sont généralement des divinités protectrices de petites localités auxquelles les camps des plantations pouvaient correspondre.

Le cas de Murugaṇ est tout aussi intéressant. Ce dieu, très cher aux Tamouls comme nous l'avons vu à maintes reprises, est connu comme étant l'un des deux fils de Śiva, voire comme un *avatār* de ce dernier. « Murugaṇ, c'est Śiva en action »⁸⁴⁴, me ainsi dit un jour un prêtre tamoul mauricien. Murugaṇ est à ce titre très souvent nommé « Siva Soopramanien » à Maurice, forme créolisée de son nom tamoul (néanmoins sanskritisé)⁸⁴⁵ de "Śiva Subrahmaṇya". Or, l'image de Siva Soopramanien paraît remplacer celle de Śiva dans les temples tamouls de Maurice, puisqu'aucun *kōvil* mauricien n'est directement dédié à Śiva mais toujours à Siva Soopramanien, c'est-à-dire Murugaṇ. L'image de Śiva ne semble donc avoir de place à Maurice qu'à travers celle de son fils Murugaṇ.

⁸⁴³ Pour une approche détaillée de l'évolution quantitative des temples en pays tamoul en fonction de leur divinité tutélaire du XIV^e au XX^e siècle, voir le chapitre 3.

⁸⁴⁴ Entretien enregistré, 20 octobre 2008.

⁸⁴⁵ Subrahmaṇya signifie « protecteur des Brahmanes ».

Quand on sait combien le culte de Murugaṅ et celui de la Déesse sont associés à l'identité et à la religiosité tamoules⁸⁴⁶, ces constats ne sont finalement pas très surprenants, car ils renvoient à l'ancienneté de la présence des rites adressés à Murugaṅ et à la Déesse depuis le XVIII^e siècle à Maurice, et surtout à l'ethnisation de l'hindouisme tamoul mauricien engagée depuis le XIX^e siècle. Ceci a donc conduit à une survalorisation des divinités tamoules par rapport aux grands dieux pan-hindous, tels que Śiva, Viṣṇu/Krṣṇa et Gaṇēśa/Vināyagar dans une moindre mesure. Cette inversion de tendance de la proportion des divinités de temples entre l'Inde et Maurice, montre que la re-création des temples tamouls à Maurice s'inspire certes des réalités indiennes, mais que la dé-territorialisation, puis la re-territorialisation, des Tamouls et de leurs dieux à Maurice, ont entraîné d'importantes modifications, que l'on ne peut comprendre qu'à la lumière des contextes historiques et politiques proprement mauriciens. Ces modifications s'inscrivent en effet dans un processus bien plus général, qui concerne davantage une réinvention, voire une invention à la mauricienne, de l'identité indienne et de l'hindouisme à Maurice, plutôt qu'une simple reproduction.

Notons enfin que le fait de baliser le paysage mauricien de temples dédiés à des divinités sud-indiennes, telles que Murugaṅ ou Ammaṅ, participe à l'affichage d'un particularisme identitaire territorialisé, auquel la mobilité des processions religieuses apporte régulièrement un contrepoint dynamique. Temples et processions s'inscrivent en effet dans l'espace public et le territoire, et c'est en ce sens qu'ils ont tous deux un intérêt géographique.

3. Les rites géographiques de l'identité religieuse tamoule

L'importance du culte de Murugaṅ pour les Mauriciens d'origine tamoule s'exprime donc sur les plans quantitatif et qualitatif par le nombre de temples lui étant dédiés et remplaçant invariablement ceux de Śiva. Historiquement, elle se traduit aussi sur le plan rituel par l'ancienneté des fêtes et des processions religieuses associées à ce dieu. Dans le contexte contemporain de concurrence identitaire et symbolique entre les communautés indo-mauriciennes, ces fêtes religieuses et les cérémonies publiques de *Tai Pūcam Kāvaṭi* et de *Cittirai Kāvaṭi*⁸⁴⁷ sont devenues de grandes occasions de rassemblement tamoul et d'affichage de leur particularisme socio-religieux. En outre, depuis une vingtaine d'années, les pratiques religieuses des Tamouls se rapprochent de l'orthodoxie tamoule, ce qui se traduit par l'"agamisation" des temples, par le recours à des prêtres brahmanes venus du Tamil Nadu ou du Sri Lanka, et par la "tamoulisation" de la langue liturgique des *kōvil*. Une "dravidianisation" de l'hindouisme des Tamouls de Maurice est en cours, et le culte de Murugaṅ y participe.

⁸⁴⁶ Cf. première partie.

⁸⁴⁷ C'est également valable pour le Nouvel an tamoul (*Varṣa Piṟappu*, le 14 avril). Les Tamouls demandent depuis plusieurs années que ce jour devienne un jour férié national.

a. Les processions de *kāvaṭi* : expressions spatiales d'une tradition et d'une identité

Plus encore que la marche sur le feu (*tīmiti*) dédié à la Déesse “Ammen”, le rite religieux majeur pour les Tamouls de Maurice est celui de “*Kāvaṭi*”⁸⁴⁸. Dans cette île, le terme “*kāvaṭi*” (ou plus généralement “*cavadee*”) désigne non seulement l'objet rituel, mais aussi les grandes fêtes durant lesquelles les *kāvaṭi* sont sortis en processions. À cette occasion, et tout comme en Inde du Sud, les dévots les plus fervents se percent également le corps avec des aiguilles et des lances (*vēl*) en métal⁸⁴⁹, qui sont un autre symbole majeur du culte dévotionnel de Murugaṅ. La décision de porter le *kāvaṭi*, de se percer avec le *vēl*, ou de participer à la cérémonie, dépend de différents facteurs, tels que le remerciement adressé à Murugaṅ après une guérison, la résolution d'un problème, ou encore dans le cadre d'un perfectionnement spirituel. Les dévots font généralement le vœu de porter le *kāvaṭi* pendant au moins trois années consécutives.

La fête de *Kāvaṭi* est profondément enracinée dans la religion des Mauriciens d'origine tamoule. Elle y est apparue dès l'arrivée des premiers Tamouls au XVIII^e siècle, au temple du Camp des Malabars aujourd'hui disparu (cf. *supra*). De nos jours, *Kāvaṭi* a lieu chaque année au mois tamoul de *tai*⁸⁵⁰, pour le *Tai Pūcam Kāvaṭi*, qui se déroule principalement au temple de SMAK à Port-Louis, et au mois de *cittirai*⁸⁵¹, pour le *Cittirai Kāvaṭi*, particulièrement célèbre au SSK de Quatre-Bornes, le “Paḷani de Maurice”. Ces deux fêtes dédiées à Murugaṅ sont devenues les plus importants événements religieux pour la plupart des temples tamouls de l'île. Tous les *kōvil* de Maurice célèbrent cette fête une fois par an, quelle que soit leur divinité tutélaire. Dans certains temples, *Kāvaṭi* est même célébré deux fois par an, aux mois de *tai* et de *cittirai*. L'engouement contemporain des Tamouls mauriciens envers *Kāvaṭi* est tel, que de nouvelles dates du calendrier du culte de Murugaṅ sont aujourd'hui célébrées. Selon J. Chemen, l'*Āṭi Kārttikai Kāvaṭi*⁸⁵² a été célébré pour la première fois en 1992 au temple *Vada Palani Kovil* de Grand-Baie, et plus de cinq autres temples seraient désormais engagés dans la célébration de ce *Kāvaṭi* (Chemen, 2003). Le *Vaikāci Vicākam Kāvaṭi*⁸⁵³ et l'*Āvaṇi Mūlam Kāvaṭi*⁸⁵⁴ seraient également célébrés dans quelques temples de Maurice (*ibid.*). Et lors de mon terrain en 2008, le *Kanda Ṣaṣṭi Kāvaṭi*⁸⁵⁵ fut célébré pour la première fois au *kōvil* de Bell-Village. Cette multiplication des célébrations collectives de *kāvaṭi* dévoile donc une autre facette de l'importance du culte de Murugaṅ pour les Tamouls de Maurice, et témoigne du dynamisme contemporain de ce culte proprement tamoul hors de l'Inde.

⁸⁴⁸ Le terme “*kāvaṭi*” est écrit avec une minuscule pour désigner l'objet rituel, et avec une majuscule pour désigner la fête éponyme. Les origines et les significations de ce rituel en pays tamoul et à l'échelon international de la diaspora sont présentées en détail dans les chapitres 3, 4, 5 et 8.

⁸⁴⁹ Cf. photographies jointes en annexe.

⁸⁵⁰ Janvier-février.

⁸⁵¹ Avril-mai.

⁸⁵² Juillet-août.

⁸⁵³ Mai-juin.

⁸⁵⁴ Août-septembre.

⁸⁵⁵ Début novembre, au mois tamoul d'Aippaci.

Mais de tous ces festivals religieux, c'est le *Tai Pūcam Kāvaṭi*, célébré en janvier-février dans plus d'une centaine de *kōvil*, qui est le plus populaire. Cela notamment en raison du congé public accordé à cette date par le gouvernement, à la demande de la communauté tamoule (Selvam, 2003). Le fait que *Tai Pūcam Kāvaṭi* soit devenu un jour férié national indique l'importance de cette fête non seulement pour les Tamouls, mais aussi pour toute la société mauricienne. Il faut du reste préciser que les participants au *Kāvaṭi* ne sont pas uniquement des Tamouls, bien que très fortement majoritaires, mais aussi des hindous (bhojpuris, marathis et télougous) et des catholiques. Le *Tai Pūcam Kāvaṭi* célébré au temple SMAK de Port-Louis rassemble chaque année les plus grandes foules, attirant des porteurs de *kāvaṭi* issus de toutes les régions de l'île. Il a gagné en popularité de par sa prééminence historique dans la célébration de *Kāvaṭi*, mais aussi par son élégance architecturale, par sa localisation dans la capitale bien reliée au nord et au sud de l'île, et en raison de son patronage par la haute société tamoule. Il est toutefois concurrencé par le *Cittirai Kāvaṭi* qui fut instauré en 1941 au SSK de Quatre-Bornes, et qui est aujourd'hui célébré dans plus de vingt-cinq autres *kōvil*. Cependant, le fait qu'il ne soit pas reconnu comme jour férié limite sa popularité, néanmoins remarquable.

Sur le plan géographique, le parcours que suivent les grands cortèges processionnels du *Tai Pūcam Kāvaṭi* à Port-Louis est très évocateur de l'affichage de la dévotion des Tamouls dans l'espace public mauricien (planche 24). Ce trajet, partant d'un *kōvil* de la rue Saint-Denis au sud-est de la capitale, traverse toute la ville pour atteindre le grand *kōvil* de SMAK situé au nord-est de Port-Louis, en empruntant les artères principales, telles que la rue Labourdonnais et la route Royale. Les grandes processions pour Murugaṇ bénéficient ainsi d'une visibilité optimale et participent majestueusement à l'affichage public de la religion des Tamouls.

Bien que la majorité des cortèges suivent cette route partant du temple de la rue St-Denis, les huit autres *kōvil*⁸⁵⁶ de Port-Louis et de sa périphérie proche, participent également à la grande fête en organisant d'autres départs processionnels à destination du SMAK (*ibid.* ; planche 25). Il s'agit d'une mobilisation de tous les lieux religieux de la communauté tamoule de la capitale, rassemblés annuellement autour d'une même célébration collective du culte de Murugaṇ. Conjointement à la procession principale, cette forme d'activation générale et simultanée des *kōvil* de Port-Louis, participe de manière significative à la démarcation les Tamouls vis-à-vis des autres communautés, à commencer par les "Hindous". Au niveau symbolique, le festival de *Kāvaṭi* est donc une expression vibrante de l'affichage public de l'ethnicité tamoule, formulée à travers le culte de Murugaṇ.

⁸⁵⁶ Il s'agit du *Madurai Mariammen Kovil*, du *Shrimadu Kannennour Mariammen Tiroukovil* et de la *Parama Bhakta Society* de Port-Louis, ainsi que du *Kaliammen Kovil* de Bell-Village, du *Shree Bala Thandayudapanee Tirukkovil* de Tranquebar, des deux temples de Mariammen de Vallée-des-Prêtres et du petit *kōvil* de Roche Bois (Selvam, 2003 : 23).

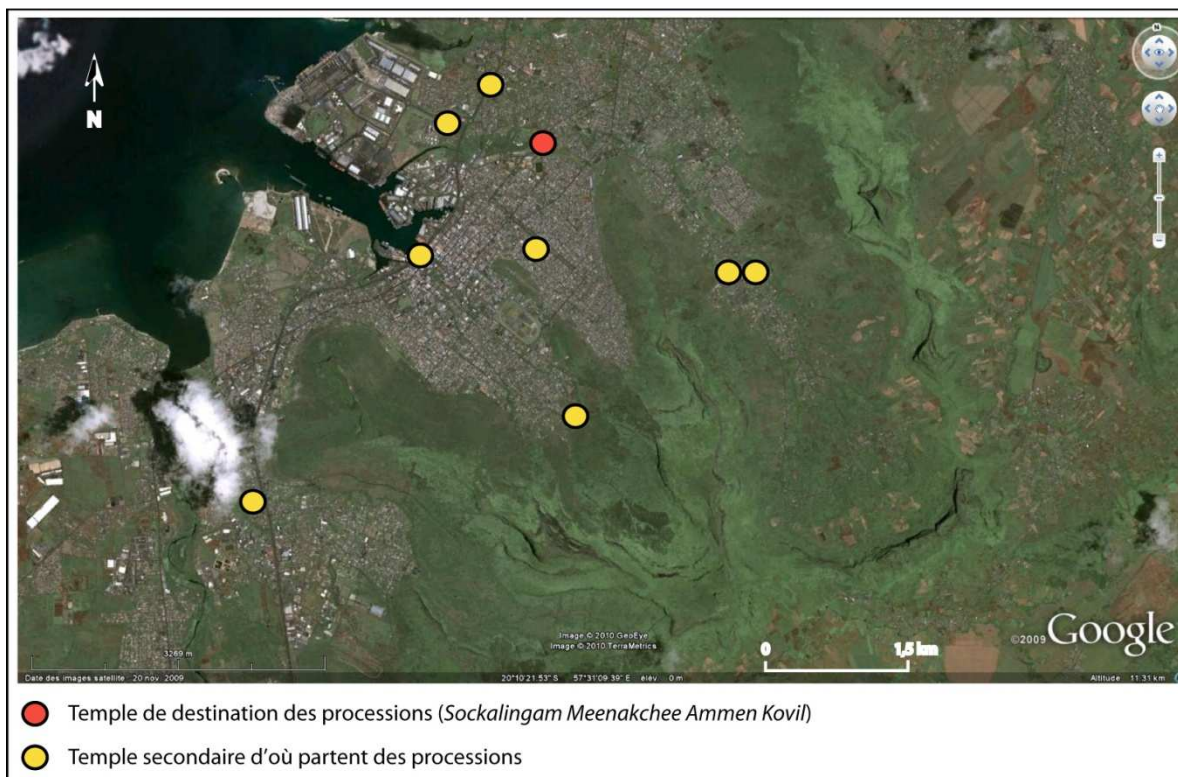
Planche 24 – Parcours des processions annuelles du *Tai Pūcam Kāvaṭi* vers le temple *Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil*



Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Sources : Selvam (2003) & Googleearth © (2010).

Planche 25 – *Kōvil(s)* de départ des processions secondaires du *Tai Pūcam Kāvaṭi* à Port-Louis



- Temple de destination des processions (*Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil*)
- Temple secondaire d'où partent des processions

Conception et réalisation: P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

Sources : Selvam (2003) & Googleearth © (2010).

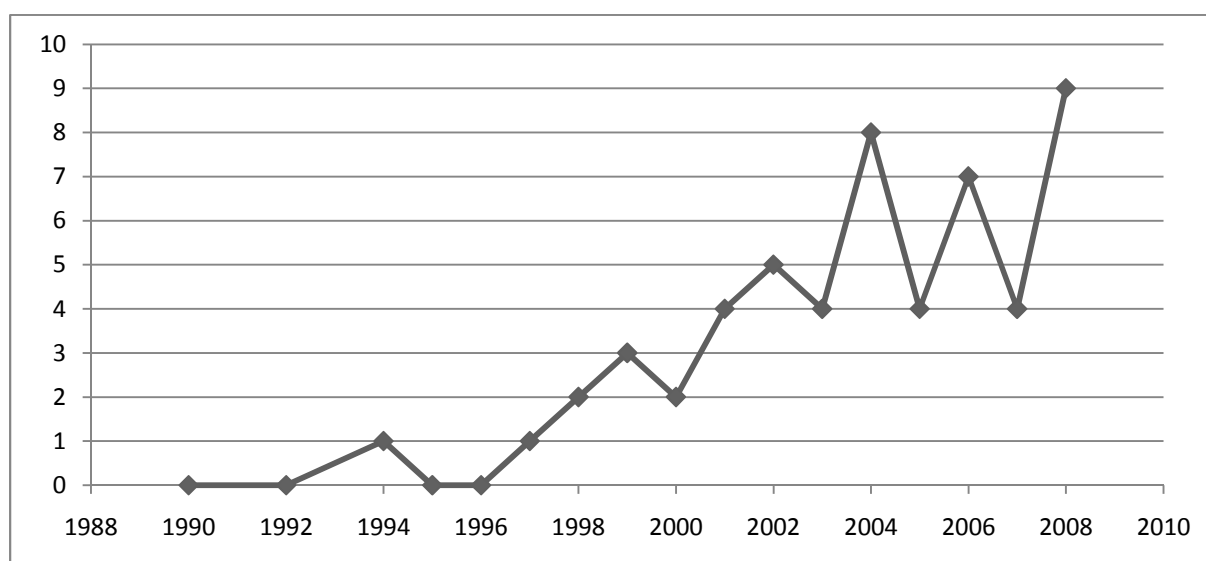
Notons enfin que si les processions constituent l'étape spatialement la plus visible du rituel de *Kāvaṭi*, il faut également préciser que ce rituel dure douze jours, marqués par diverses austérités pratiquées par les dévots qui se rassemblent régulièrement dans les *kōvil*, pour effectuer des rites quotidiens et préparer les processions qui mettront un terme à la fête religieuse. Aussi, les processions de *kāvaṭi* participent aussi, en tant que moments de consécration de l'entre-soi, au rassemblement infra-communautaire des Tamouls dans les *kōvil*, et au maintien d'une conscience identitaire et religieuse partagée.

b. Les mahā-kumpapiṣēkam : témoins paysagers de la "Renaissance" tamoule...

La multiplication des célébrations annuelles de *Kāvaṭi* au cours des années 1990 illustre dans et par le paysage, le véritable mouvement de "Renaissance" culturelle et religieuse des Tamouls de Maurice qui a débuté à la même époque. Outre les nouvelles célébrations de *Kāvaṭi*, cette Renaissance se traduit par une tendance d'"agamisation" des *kōvil* et de "tamoulisation" de la langue liturgique.

Qu'ils aient été faits de bois, de tôle, ou de béton, une grande partie des anciens temples tamouls des villes et des plantations sont actuellement démantelés pour être reconstruits dans le style "dravidien", conformément aux règles architecturales traditionnelles des *Āgama* tamouls. Le mouvement a été impulsé en 1994 par les gestionnaires du temple de déesse de Bell-Village et s'étend depuis à de nombreux autres *kōvil*. Cette tendance semble s'accélérer depuis le début des années 2000, puisque ce sont au moins quatre *mahā-kumpapiṣēkam* qui sont célébrées chaque année depuis 2001. 2008 est une année record, avec un nombre de neuf rénovations pour cette seule année (graphique 10), laissant présager la continuité de la progression quantitative de ces rénovations.

Graphique 10 – Évolution du nombre de *mahā-kumpapiṣēkam* à Maurice (1988-2008)



Source : Enquête personnelle (2008).

Planche 26 – Temple non agamique de Murugaṅ à Goodlands-St Antoine

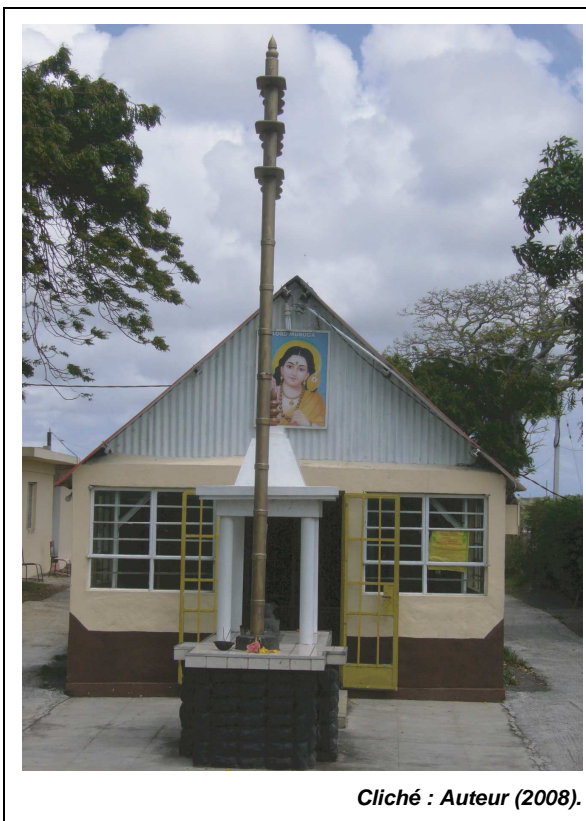


Planche 27 – La rénovation du temple de Murugaṅ à Triolet



Le culte de Murugaṅ est particulièrement concerné par cette tendance. En effet, si les rénovations des temples de déesse dans le style dravidien ont été plus nombreuses que celles des temples de Murugaṅ, leurs proportions indiquent en revanche que le culte de Murugaṅ est davantage touché par cette tendance, en termes relatifs, que celui d'Ammen. Sur les 54 temples ayant achevé leur rénovation au moment de l'enquête (en 2008), 22 sont des temples de Murugaṅ, soit près de 60% des temples bâtis pour ce dieu à Maurice, contre 30 pour Ammen, soit seulement 45% des temples de déesse de l'île⁸⁵⁷. Cette inscription plus affirmée des temples de Murugaṅ dans la renaissance architecturale des temples tamouls de Maurice, s'explique par l'audience grandissante des fêtes de *Kāvaṭi*, par les relations privilégiées de Murugaṅ avec la ("Grande") tradition orthodoxe tamoule et le *Śaiva Siddhānta*, et du fait de sa relation privilégiée avec l'identité religieuse tamoule.

Tout comme en Inde, la transformation des anciens *kōvil* en temples "dravidiens" implique la démolition temporaire de l'ancien sanctuaire qui hébergeait jusqu'alors les divinités. Il s'agit d'une désacralisation provisoire du sanctuaire. Pour ne pas éveiller la colère des dieux et ne pas porter atteinte à la sainteté du temple, les statues rituelles sont installées dans un petit sanctuaire temporaire par des rituels consistant à « tirer la *śakti* ». Les rites habituels continuent d'être observés dans ce sanctuaire provisoire, qui reste ouvert tous les jours. Une fois la construction du nouveau temple terminée, les statues sont placées et consacrées dans le saint des saints (*mūlasthānam*) de l'édifice, lors de la *mahā-kumpapiṣēkam*⁸⁵⁸.

Jusqu'en 1994, seuls les temples de Murugaṅ de Clémencia et celui de SMAK à Port-Louis respectaient les règles architecturales du style agamique, et ce dernier était le seul à posséder un *rāja-gōpuram*⁸⁵⁹. Ces deux temples orthodoxes avaient été érigés par la haute société tamoule au XIX^e siècle grâce à sa position socio-économique privilégiée. À mesure que le sentiment de subordination des Tamouls vis-à-vis des "Hindous" s'est développé, ces deux temples leur ont offert une source d'inspiration, conjointement au modèle de référence que constitue le pays tamoul. Ils constituent en effet des modèles charismatiques, tant en raison de leur architecture que par le statut de leurs fondateurs. Aussi, en transformant les anciens *kōvil* en de grands et beaux monuments de style dravidien, et en se rapprochant symboliquement du passé prestigieux de la civilisation dravidienne et de l'ancienne diaspora commerçante, la tendance d'agamisation des *kōvil* participe à l'amélioration des significations socio-religieuses de ces lieux de culte, et à manifester ostensiblement la religion des Tamouls dans le paysage. Le fait que ces nouveaux temples soient qualifiés de « dravidiens » et non pas « agamiques », indique que l'accent est mis davantage sur une référence ethnique et civilisationnelle que sur le rituel. Cette "dravidianisation" des lieux de culte tamouls est donc un indicateur du nouvel éveil de la conscience ethno-identitaire des Tamouls à Maurice, certains parlant même d'une véritable « révolution »⁸⁶⁰. Elle

⁸⁵⁷ Les deux derniers temples rénovés dans le style dravidien sont ceux de Gaṇēśa/Vināyagar.

⁸⁵⁸ Les Tamouls mauriciens parlent de *kumpapiṣēkam* dès l'installation provisoire des divinités dans le sanctuaire temporaire.

⁸⁵⁹ Grande tour sculptée marquant l'entrée des temples tamouls agamiques.

⁸⁶⁰ Entretien avec un officiant mauricien enseignant le tamoul dans une école publique de Goodlands (20 octobre 2008).

doit aussi être considérée comme la dernière phase (jusqu'à la prochaine ?) du processus de re-territorialisation des Tamouls à Maurice et de leur religion. Comme en Inde du Sud, l'agamisation constitue en effet l'aboutissement d'une longue série de transformations des lieux de culte, allant de la pierre ou de l'image posée sous un arbre, jusqu'au temple orthodoxe hébergeant la divinité, en passant par le toit de paille, la tôle, puis la construction en dur (pierre-ciment). Toutefois, si cette évolution représente l'équivalent de l'évolution typique des lieux de culte au Tamil Nadu, elle correspond aussi à un thème classique de l'évolution de l'habitat en société créole.

La croissance du PIB par habitant et les mobilisations du *Tamil Council* au début des années 1980 ne sont pas étrangères à cet éveil. Mais il doit aussi beaucoup aux actions de sensibilisation menées par les intellectuels et dirigeants de la diaspora tamoule au cours des années 1990⁸⁶¹. En effet, la multiplication des séminaires et des conférences internationales organisées par, et sur, la diaspora tamoule (comme la *World Tamil Conference* et l'*International Conference Seminar on Skanda-Murukan* qui se sont tenues respectivement en 1995 et 2001 à Maurice), ont fait prendre conscience aux Mauriciens d'origine tamoule, de ce qui était présenté et perçu à cette époque comme un appauvrissement de leur culture religieuse. Ces conférences et l'intensification des relations entre les pôles de la diaspora tamoule au cours de cette décennie, ont également participé à la mise en place de réseaux internationaux plus efficaces, permettant aux Tamouls mauriciens de tisser des liens avec des centres religieux du pays tamoul ou de la diaspora, et de mobiliser de nouvelles ressources. Enfin, le contexte national de compétition politico-symbolique intercommunautaire et l'intensification contemporaine de l'ethnicité tamoule à Maurice, surtout vis-à-vis des "Hindous", ont fourni un terreau propice au développement de cette Renaissance tamoule.

Cet éveil culturel et religieux s'exprime aussi au niveau de la prêtrise, dont les évolutions témoignent d'une volonté collective de retour vers l'orthodoxie tamoule, mais aussi de la permanence des considérations ethnicistes entre Tamouls et Aryens, importées d'Inde du Sud. Les rites de l'hindouisme "populaire", à commencer par les sacrifices d'animaux, ont aujourd'hui disparu des temples tamouls, au profit des rites de temples structurés par l'observation des *Āgama* et la philosophie du *Śaiva Siddhānta*. Les anciens *pūcāri*⁸⁶² tamouls, qui officiaient et travaillaient par ailleurs, ont souvent laissé leur place à des prêtres plus qualifiés. C'est dans ce cadre que le recrutement de prêtres brahmanes venus du Tamil Nadu ou du Sri Lanka s'est popularisé à Maurice. Jusqu'à la fin des années 1990, date du recrutement d'un prêtre sri lankais par le temple SSK, le SMAK était le seul depuis 1925 à avoir recours à des prêtres originaires du pays tamoul ou du Sri Lanka (Selvam, 2003). Ces derniers ont joué un rôle significatif dans la transformation l'hindouisme tamoul à Maurice, en y introduisant des rituels shivaïtes oubliés et en ayant une influence importante dans la décision de l'arrêt des sacrifices animaux. Un autre aspect important

cf. entretien en annexe).

⁸⁶¹ Cf. chapitre précédent et entretien en annexe.

⁸⁶² Prêtre non brahmane officiant pour une divinité de village.

de l'implication de ces prêtres d'outre-mer réside dans le fait qu'ils représentent un lien vibrant entre Maurice, le pays tamoul et le Sri Lanka.

La tendance actuelle de la prêtrise tamoule à Maurice s'oriente aussi vers l'encouragement du recours à des prêtres mauriciens formés et initiés aux *Āgama* et au *Śaiva Siddhānta*. Ces prêtres mauriciens, nommés « *śaivar* », ne sont pas brahmanes, mais sont souvent reconnus comme bien plus performants et dévoués que les Brahmanes d'Inde. Voici ce qu'un informateur mauricien, enseignant le tamoul dans une école publique, me dit un jour au sujet des Brahmanes indiens :

« Ces Brahmanes-là ne travaillent que pour l'argent, pas pour la propagation, pas pour garder la religion. Ils ont tendance bien des fois de [*sic.*] tromper les gens. Ces Brahmanes-là, ils ne viennent que pour sonner la cloche, pratiquer les rituels et fermer le temple, c'est tout »⁸⁶³.

Les prêtres tamouls mauriciens sont généralement formés pendant plusieurs années en Inde du Sud, souvent au monastère de Perur (le *Pērūr Ātīṇam* près de Coimbatore au Tamil Nadu), dirigé par Ramaswamy Shanthalinga Adigalar. Il existe aussi des écoles de prêtres aujourd'hui à Maurice, dont certaines sont également affiliées au *Pērūr Ātīṇam*. Dans ce cadre, lorsque les *śaivar* mauriciens arrivent au terme de leur formation initiale dans leur île, ils partent à Perur pour recevoir leur ordination. Ce rapprochement des Tamouls mauriciens avec les écoles religieuses du Tamil Nadu est un aspect majeur de la Renaissance tamoule à Maurice. Il illustre plus largement les effets locaux du resserrement des liens entre le pays tamoul et sa diaspora, et de la conscientisation de la diaspora tamoule au sujet de sa religion et de son identité culturelle.

Enfin, le nouveau dédain de certains Tamouls de Maurice envers les prêtres brahmanes, comme la culture sanskrite en général, s'accompagne d'une autre expression notable de l'ethnicité tamoule, qui se manifeste également dans les temples tamouls. Elle concerne l'éviction, encore limitée mais peut-être progressive, de la langue sanskrite dans les *kōvil*, au profit d'une langue liturgique exclusivement tamoule. La formation des *śaivar* mauriciens a non seulement pour objectif de soustraire les Tamouls de Maurice de leur dépendance vis-à-vis des Brahmanes indiens ou sri lankais, mais aussi de "tamouliser" autant que possible la vie des *kōvil*. Aussi de nombreux *śaivar* mauriciens n'officient-ils qu'en langue tamoule, se basant essentiellement sur le « livre sacré » du *Tirumurai*⁸⁶⁴, conformément aux enseignements religieux délivrés par le *Pērūr Ātīṇam*.

Ce ne sont pas nécessairement les liens avec l'Inde qui sont remis en cause dans les temples tamouls, mais simplement l'autorité du Brahmane aryen et du sanskrit. La transformation des anciens *kōvil* en de nouveaux temples de style dravidien ne pourrait en effet se faire, du moins pas pour l'instant, sans l'importation de statues (*mūrti*) sculptées au pays tamoul, ni sans le recours à des spécialistes venus d'Inde du Sud, comme les architectes (*stapati*) et les artisans (*sīlpin*) de temples. L'Inde, terre d'origine et terre sainte de référence pour tous les Indo-Mauriciens, semble pouvoir longtemps rester, avec ses dieux et ses spécialistes religieux, une source majeure de

⁸⁶³ Extrait d'un entretien enregistré de quarante minutes (Grand-Baie, 20 octobre 2008, l'entretien complet est joint en annexe).

⁸⁶⁴ Littéralement, « le Livre sacré ». Compilation de douze chants et hymnes shivaïtes rédigés en langue tamoule.

représentations et de liens cognitifs, participant à la reconstruction des identités diasporiques d'origine indienne.

Notons au passage que les références faites à l'Inde en contexte diasporique mériteraient une thèse à part entière, car les représentations la concernant peuvent osciller entre référence, complexe d'infériorité des Indiens d'outre-mer, dégoût (pauvreté, saleté) et critique (religion de l'argent et/ou minée par la caste, etc.).

c. ... et des compétitions socio-symboliques

Si pour certains la présence des Brahmanes d'Inde dans les *kōvil* est un handicap pour la diffusion et le maintien de la spiritualité proprement tamoule à Maurice, pour d'autres au contraire, le recours à ce type d'officiants, souvent appelés « mon *svāmi* »⁸⁶⁵ ou « mon gourou »⁸⁶⁶ par les gestionnaires des *kōvil*, est source d'authenticité dévotionnelle et de prestige social. C'est donc également à la lumière de cette visée socio-symbolique, qu'il convient de considérer la multiplication du nombre de rénovations de temples. Pour d'autres encore, toutes ces rénovations ne sont que des démonstrations ostentatoires menées par des personnalités ou des groupes à la recherche de reconnaissance sociale et symbolique. Un informateur régulier et ami tamoul, né à Madurai (Tamil Nadu) et vivant à Quatre-Bornes, me dit ainsi un jour qu'il considérait toutes ces rénovations de temples comme « de l'esbroufe » (*show off*)⁸⁶⁷.

Ces rénovations peuvent aussi traduire spatialement une compétition socio-symbolique entre castes tamoules. C'est notamment le cas dans le petit village de Saint-Julien-d'Hotman (district de Flacq)⁸⁶⁸, où deux temples agamiques de Murugaṅ se font pratiquement face, de part et d'autre de la route Royale traversant le village. Ces deux *kōvil Mur'gaṅ* sont de véritables témoins géographiques des relations de caste existant encore au sein de la communauté tamoule de Maurice. Celles-ci se sont simplifiées au cours de l'histoire autour d'une opposition binaire entre « Grand Nasyon » et « Ti Nasyon »⁸⁶⁹, faisant à la fois référence à la dualité des *varṇa* (hautes castes/basses castes) valable pour tous les hindous, mais aussi à la diaspora tamoule duale, qui s'est constituée au XIX^e siècle, avec d'une part les prolétaires, et d'autre part les commerçants-propriétaires (cf. *supra*).

Les Ti Nasyon de Saint-Julien-d'Hotman ont bâti le premier de ces deux temples en 1960. Neuf ans plus tard, les Grand Nasyon construisent un autre temple de Murugaṅ, à une trentaine de mètres du premier, pour ne pas avoir à se mélanger aux Ti Nasyon lors des rituels adressés à Murugaṅ. La société⁸⁷⁰ des Ti Nasyon administre le premier temple, alors que le second est géré

⁸⁶⁵ Entretien avec le président de l'association du temple de déesse de Chemin-Grenier (15 octobre 2008).

⁸⁶⁶ Entretien avec le président de l'association du temple de Murugaṅ de Triolet (30 septembre 2008).

⁸⁶⁷ Entretien informel (20 octobre 2008).

⁸⁶⁸ Saint-Julien-d'Hotman comptait 3 055 habitants en 2000, selon le dernier recensement, vivant majoritairement de l'agriculture.

⁸⁶⁹ « Grand Nation » et « Petit Nation ». Lors de nos entretiens, l'informateur principal habitant ce village parlait en effet de « nous, les petits » et de « eux, les grands » (novembre 2008).

⁸⁷⁰ *St-Julien-d'Hotman Siva Soopramaniam Tamil Dharma Sangham*.

par la société⁸⁷¹ des Grand Nasyon.

Aujourd'hui, les deux groupes semblent s'entendre beaucoup mieux, comme en témoigne la participation des membres des deux groupes aux cultes du *kalimai* du village géré par un "Hindou". Certains gestionnaires des deux temples de Murugaṇ aimeraient même que les deux associations fusionnent, mais les anciens de chaque groupe refusent de s'y soumettre. Au lieu de cela, leur compétition socio-symbolique demeure, et continue de s'exprimer autour des temples de Murugaṇ. Si neuf années ont séparé les constructions des deux temples dans les années 1960, il y eut seulement deux ans d'écart entre leurs *mahā-kumpapiṣēkam* respectives. Les Grand Nasyon furent les premiers cette fois-ci, en consacrant leur nouveau *kōvil* en 2007, avant d'être suivis en 2009 par les Ti Nasyon. L'autre point révélateur de cette compétition symbolique entre les deux groupes concerne le déroulement de *Kāvaṭi*. Chaque année, les Grand Nasyon font leurs rituels d'ablution à la rivière du village une heure avant la procession des Ti Nasyon, pour que les deux cortèges ne se mélangent pas, bien que la procession des "Grands" s'arrête devant le temple des "Petits" pour une prière, et que le cortège des "Petits" fasse de même par la suite au temple des "Grands".

S'il n'y a pas de conflit ouvert entre ces deux groupes, on peut néanmoins conclure qu'en tant que hauts lieux socio-symboliques, certains temples de Murugaṇ continuent de signifier dans l'espace la pérennité des considérations de caste chez les Mauriciens d'origine tamoule, ce qui est assez peu visible en d'autres circonstances.

Planche 28 – La reconstruction du temple des "Ti Nasyon" à St-Julien-d'Hotman en 2008



Cliché : Auteur (2008).

⁸⁷¹ *St-Julien-d'Hotman Soopramanien Tamil Temple Society.*



Conjointement au culte de la déesse Ammen, le culte de Murugaṅ a une importance et des significations toutes particulières pour les Mauriciens d'origine tamoule. Depuis son apparition sur l'île peu de temps après l'arrivée des premiers Tamouls au XVIII^e siècle, le culte de Murugaṅ participe au maintien de leur identité en leur offrant un solide lien rituel, généalogique, cognitif et symbolique avec leurs traditions héritées du sud de l'Inde. À travers la présence évolutive de ses lieux de culte dans le paysage et l'observation des rites processionnels qui lui sont dédiés, il contribue également à l'ancrage et à l'affichage de l'identité tamoule dans le territoire mauricien.

De plus, grâce aux pratiques religieuses et aux représentations territoriales qui lui sont associées depuis des siècles en Inde, le culte de Murugaṅ constitue un outil socio-symbolique prestigieux, fédérateur et singularisant pour cette communauté. En effet, les relations mythiques et historiques entre les Tamouls et ce culte permet à ces derniers de se distinguer par les rites et par l'espace des autres communautés, à commencer par la majorité "hindoue" qui prône un pan-hindouisme nord-indien et de tradition sanskrite. Ainsi, les discours identitaires des Tamouls de Maurice, qui ont conduit à la distinction catégorielle entre "Hindous" et "Tamouls", sont les résultats d'une volonté politique de déni de l'appartenance hindoue au profit de la mise en avant de la spécificité tamoule. Mais au-delà de ces positionnements politico-identitaires, l'hindouisme tamoul est une réalité pratiquée et vécue qui existe bel et bien à Maurice, et qui s'exprime avec vigueur dans et par le culte de Murugaṅ, le plus tamoul des dieux hindous. Dans ce cadre, les temples tamouls, à commencer par ceux de Murugaṅ, jouent pleinement leur rôle de lieux, en tant que marqueurs territoriaux, en tant que pôles socio-spatiaux de ralliement communautaire, et en tant qu'espaces d'affirmation et d'expression d'une identité distincte.

L'Inde, avec ses dieux, ses lieux saints, sa sacralité mythique et historique, mais aussi avec ses différences ethno-linguistiques, reste donc assez logiquement la référence majeure de l'hindouisme mauricien. Mais ceci au prix de participer à l'importation de particularismes ethno-identitaires qui s'expriment, ou qui se sont exprimés, sur son territoire. Pour autant, cet hindouisme mauricien ne doit pas être considéré comme une simple reproduction de l'hindouisme indien. Il faut au contraire le penser comme un hindouisme créole, en ce sens qu'il est le fruit de la réinvention d'une religion importée d'Inde dans un contexte social et démographique particulier, car hérité de la société de plantation. Ce sont en effet les interactions historiques entre d'une part ces références religieuses, culturelles et socio-identitaires importées, et d'autre part les héritages contextuels propres à la société mauricienne, tels que la composition démographique de l'île et les rapports de pouvoir issus de l'engagisme, qui sont à l'origine de cet hindouisme d'outre-mer, de ses configurations, de ses enjeux et de ses évolutions.



– Conclusion de la seconde partie –

Les caractéristiques historiques du culte de Murugaṅ, présentées dans la première partie de ce travail, déterminent les configurations de sa géographie à l'échelon des villes et des villages, comme dans la diaspora. La position "charnière" du dieu dans le panthéon religieux tamoul, entre les divinités de la tradition "populaire" et celles de "Grande" tradition, conditionnent son inscription dans le paysage et dans l'espace socio-religieux, et ce aussi bien dans les localités tamoules qu'hors de l'Inde.

Au village de Mailam, Murugaṅ est le grand dieu de la colline locale, qui s'oppose à plus d'un titre au lieu de culte des divinités malveillantes de la "frontière", situé en contrebas et à l'autre extrémité de la localité. Conjointement au temple central de la déesse tutélaire du village et à ceux des déesses de quartier, les situations de ces lieux religieux renvoient à l'organisation de l'habitat et aux rôles socio-rituels des castes du village, en fonction des différentes positions structurales des divinités du panthéon local. Si Murugaṅ est considéré comme un grand dieu dont le grand temple est associé aux hautes castes de Mailam, ce n'est pourtant pas autour de ce lieu que les territorialités de caste se manifestent avec le plus de vigueur dans le village, mais plutôt autour des lieux de culte des déesses et des démons. Toutes les castes peuvent lui adresser un culte dans son temple, souvent dans le cadre dévotionnel et populaire de la *Bhakti*. Son grand temple apparaît néanmoins comme une réplique symbolique de l'organisation socio-spatiale du village, tant par sa situation dans l'espace villageois que par la composition des cortèges processionnels.

À l'échelle infrarégionale, les circulations de la statue de Murugaṅ de Mailam *hors* de la localité, dessinent une géographie rituelle centrée sur la région de Pondichéry, et organisée autour de réseaux de lieux et d'alliances. L'aire d'attraction des fidèles *vers* ce temple délimite une sous-région plus vaste, qui s'étend au quart nord-est du Tamil Nadu. L'étude détaillée des motivations, de la nature et de la composition des groupes pèlerins, ainsi que des périodes de visite du temple de Mailam, montre qu'aucune d'entre elles n'est uniforme. Cette polyphonie des pratiques pèlerines vers les temples de Murugaṅ se retrouve en partie dans la ville sainte de Palani, où les différents lieux d'hébergement des pèlerins reflètent la diversification des pratiques du pèlerinage, autour d'une intrication entre tradition, identité de caste, et modernité. La figure de la montagne est également présente à Palani, dans la mesure où son temple de Murugaṅ, le plus visité de tout le pays tamoul, est installé au sommet de l'inselberg dominant la ville.

Les interactions entre les lieux de culte de Murugaṅ, les circulations religieuses et le territoire, sont tout aussi complexes dans les autres villes tamoules considérées. Les processions annuelles de Murugaṅ de Mailam à Pondichéry s'incluent dans une sorte de "pèlerinage à l'envers", au cours duquel les divinités se déplacent vers les fidèles et non le contraire. Elles sont des occasions d'adresser un culte à Murugaṅ hors de son sanctuaire historique et localisé, mais permettent aussi

de renouveler des alliances, d'affirmer des statuts et de sanctuariser le quartier hindou de Pondichéry. À Chennai, la géographie des trois principaux temples de Murugaṅ renvoie directement aux contextes sociaux, religieux, urbanistiques et historiques, au cours desquels ils ont été fondés. Le temple de Kandasamy est un haut lieu historique du territoire des Bēri Cheṭṭiar à Georgetown, alors que celui de Vaṭapaḷani (le « Paḷani du nord ») se veut être une réplique du temple de Paḷani et reflète l'aspect démocratique du culte dévotionnel de Murugaṅ. Le nouveau sanctuaire des *Āru Paṭai Vīṭu*, situé dans un quartier de "cols blancs" madrasi, témoigne quant à lui de l'aspect "glocal" de l'hindouisme tamoul contemporain, en réunissant en son sein les répliques des six grands temples régionaux de Murugaṅ autour de celle d'un temple new-yorkais. Ce cas d'étude introduit l'idée de duplication des temples de Murugaṅ, également effective dans la diaspora.

La géographie du culte de Murugaṅ, et de l'hindouisme en général, ne se limite plus au pays tamoul, ni à l'Inde. Les migrations internationales des Tamouls et leur "diasporisation" ont entraîné une diffusion de son culte outre-mer et son organisation autour de réseaux désormais transnationaux. Les nouveaux grands pôles de la diaspora tamoule, que sont le Sri Lanka, la péninsule malaise, l'Ile Maurice, l'Amérique du Nord et l'Europe de l'Ouest, participent aujourd'hui à la définition de la géographie internationale du culte de Murugaṅ, tant par les créations locales de temples, que par les flux matériels et immatériels qui les relient.

L'audience et le nombre de temples dédiés à Murugaṅ dans la diaspora sont directement liés à sa position dans le panthéon. Celle-ci détermine les modalités d'identification communautaires hors de l'Inde, qui conditionnent les choix des divinités de temple. Comme l'indiquent les exemples parisien, montréalais et mauricien, ces choix et ces identifications, sont eux-mêmes dépendants des cadres migratoires de chaque communauté diasporiques, du contexte de leur installation, de leur degré d'homogénéité ethno-linguistique, de leur statut et de leur capacité de rassemblement (Clarke *et al.*, 1990). Le contexte mauricien montre qu'en alliant "tamoulité", dévotion populaire et hindouisme savant, la signification particulière de Murugaṅ par rapport aux autres dieux du panthéon a une importance majeure, dans un contexte de compétition ethnique avec d'autres communautés hindoues, à commencer par celle originaire du Nord. L'affichage spatial de ce particularisme ethno-identitaire *via* les temples de Murugaṅ, se retrouve à un degré moindre pour le cas de Montréal, mais pas à Paris, où il s'agit plutôt de rassembler tous les hindous autour d'un dieu plus œcuménique. Le cas de l'Ile Maurice est aussi très évocateur des modalités de la reproduction du culte de Murugaṅ hors de l'Inde, pour lesquelles la référence à la terre d'origine se traduit par des importations de statues ou la venue de spécialistes religieux, ainsi que par des répliques de temples existant au pays tamoul, et par l'association pérenne du culte de Murugaṅ avec les montagnes. Enfin, dans tous les contextes diasporiques, les processions pour Murugaṅ sont des grands moments de rassemblement et de renforcement du sentiment d'appartenance à la communauté tamoule, mais aussi d'affichage dans l'espace public d'une identité religieuse fière de ses traditions.

– Conclusion –

En interrogeant les modalités de l’inscription du culte de Murugaṅ dans l’espace, dans le paysage et dans les territoires des sociétés tamoules, cette thèse a voulu apporter une perspective géographique à l’étude de ce culte et de l’hindouisme en général. Dans chaque contexte étudié, et à toutes les échelles de temps et d’espace envisagées, le culte de Murugaṅ a confirmé son statut d’objet géographique complexe et polymorphe. L’hypothèse principale, qui proposait que ce culte puisse avoir une géographie, sa géographie, a ainsi été vérifiée au fil des pages. Des formes et des composantes spatiales récurrentes ont pu être identifiées, à commencer par les interactions entre temples, circulations et territoires, conformément aux axes de recherche qui ont été retenus (chapitre 1). Si l’on ne peut écarter l’idée que la recherche ait été orientée par ses propres outils conceptuels, les différents contextes considérés ont montré que ces interactions sont effectives à différentes échelles, et qu’elles ne sont ni simples, ni uniformes.

En mobilisant les apports de certains ethnologues et géographes, l’hypothèse de départ proposait également que la géographie du culte de Murugaṅ soit définie de manière relative par rapport aux cultes des autres dieux hindous, et que l’essentialisation de la figure singulière de Murugaṅ ait pu participer à ériger ce culte au rang d’“opérateur spatial” doté d’une “spatialité”, c’est-à-dire d’une capacité à orienter l’action humaine dans l’espace géographique. Aussi, parallèlement à un éclaircissement nécessaire sur les composantes spatiales du culte de Murugaṅ, il convient de répondre, en fin de thèse, à la question de cette spatialité de ce culte et de son rapport avec la position structurale du dieu dans le panthéon.

L’échelle, l’espace et le panthéon

L’étude s’est faite à quatre niveaux d’analyse : à l’échelle locale, au niveau infrarégional, à l’échelon régional et au niveau international. La question du contenu symbolique particulier de la figure de Murugaṅ par rapport aux autres divinités du panthéon, est apparue à chaque niveau.

À l’échelle du village de Mailam (chapitre 6), la position du temple de Murugaṅ sur la colline dominant la localité dépend de son association millénaire avec les sommets et de son statut de grand dieu du panthéon, mais elle est aussi fonction de sa définition relative par rapport aux autres divinités locales. La situation (i. e. position géographique relative) du temple de Murugaṅ, son architecture, ses dépositaires et ses officiants, sont en tout point opposés au lieu de culte des divinités adharmiques et maléfiques de la frontière orientale du village. Son temple se distingue également de ceux construits pour les déesses, qui correspondent à une autre catégorie majeure de lieux religieux du village. Bien que ces divinités soient bénéfiques, elles contrastent aussi avec la

figure locale de Murugaṅ de par leurs fonctions, leurs prêtres, les groupes qui leur sont associés et par leurs lieux de culte. Et contrairement au statut de grand dieu universel de Murugaṅ, dont le temple est ouvert à tous et ayant des Brahmanes pour officiants, les déesses du village de Mailam sont des divinités de rang intermédiaire, associées aux communautés locales qu'elles protègent spécifiquement, et dont les temples sont officiés par des non-brahmanes appartenant à ces mêmes groupes.

Au niveau régional, la première définition de la figure Murugaṅ dans le pays tamoul historique (*Tamiḷakam*), à l'époque sous le nom de "Cēyōṅ", s'est faite dans le cadre de son association avec le paysage particulier des zones collinaires et montagneuses (*kuṛiṅci*). Son rôle et ses significations socio-spatiales à cet échelon se sont ainsi premièrement exprimés dans une division de l'œkoumène fondé sur le système des *tiṅai*, pour lequel les différents dieux, les groupes sociaux, les activités humaines et les zones écologiques étaient à la fois classés et classants (chapitre 2). Près de deux mille ans plus tard, les caractéristiques proprement tamoules de la figure de Murugaṅ, c'est-à-dire son inscription dans la religion originelle du pays tamoul, son lien historique avec la langue, avec les philosophies religieuses de la *Bhakti* et du *Śaiva Siddhānta* (chapitre 3), mais aussi la présence de ses « Demeures » exclusivement au pays tamoul (chapitre 4), en ont fait le dieu le plus tamoul de cette région, au point d'avoir été incorporé dans l'idéologie territoriale tamoule-dravidienne à l'origine du Tamil Nadu (chapitre 5).

Entre ces deux échelons d'analyse, les études du culte de Murugaṅ à l'échelle infrarégionale montrent que ses temples participent à des édifications territoriales et des pratiques pèlerines, fondées elles aussi sur la figure particulière de ce dieu. Les sept temples collinaires de Murugaṅ au pays koṅgu se distinguent des temples de déesse de localité (Beck, 1972), tant par leur inscription dans le paysage, que par leur réseau symbolique alimentant la cohésion de ce territoire (chapitre 4). Les pèlerinages vers les temples de Murugaṅ dessinent également des réseaux de lieux infrarégionaux (chapitres 4 et 7) et leurs pratiques dévotionnelles (port du *kāvaṭi*, percements, pèlerinage pieds nus) sont distinctement dédiés à la figure de Murugaṅ.

C'est également la position relative de Murugaṅ dans le panthéon hindou qui conditionne la présence et l'importance de son culte dans les contextes diasporiques, ainsi que la configuration de son réseau international (chapitre 8). L'origine des migrants indiens, leur caste, leur classe, les contextes de leur installation, leur composition, le statut des Tamouls dans la société d'accueil et par rapport aux autres communautés sud-asiatiques, déterminent les choix des divinités de temples construits. Or ces choix reposent sur les symboliques différentielles des divinités du panthéon. Ainsi les temples de Hanumān ou de Viṣṇu sont assez peu nombreux parmi les temples tamouls de la diaspora tamoule, en raison de la moindre importance du vishnouïsme par rapport au shivaïsme en pays tamoul. Un temple de *Gaṇēśa/Vināyagar* est généralement l'indicateur d'une ouverture à la pan-hindouïté. Un temple de déesse renvoie, comme en Inde du Sud, au culte local d'une communauté, souvent de caste et/ou de classe intermédiaires. Un temple de Murugaṅ est quant à lui parfois le signe d'une préférence de haute caste (Punzo-Waghorne, 2004), en vertu des

relations de ce dieu avec la “Grande tradition” et les prêtres brahmanes, mais plus généralement celui d’une identité tamoule consciente de sa relation privilégiée avec ce dieu. Ceci est notamment le cas à l’île Maurice, où Śiva n’est présent dans les temples tamouls qu’à travers la figure de Murugaṅ (chapitre 9). Ainsi, la géographie désormais internationale et réticulaire du culte de Murugaṅ, reflète davantage celle de la diaspora tamoule que celle de la diaspora indienne ou hindoue. Si les hommes peuvent difficilement prouver la présence de Dieu, Murugaṅ peut pour sa part prouver celle des Tamouls.

Notons enfin que les échelles de la géographie de ce culte ne sont pas cloisonnées, mais qu’elles s’entremêlent de plus en plus. La relation de Murugaṅ avec une colline locale est effective pour pratiquement tous ses grands temples régionaux du pays tamoul. Elle se retrouve aussi dans les pays de la diaspora, où ces temples originels sont parfois répliqués. Ainsi le régionalisme signifié par ces temples s’exporte-t-il désormais hors de l’Inde. Réciproquement, la configuration internationale du culte de Murugaṅ se manifeste aujourd’hui dans l’espace des nouveaux temples du pays tamoul, comme à Chennai, où les répliques des six temples de Murugaṅ entourent celle d’un temple new-yorkais (chapitre 7).

Au final, on comprend que c’est bien la situation de Murugaṅ au sein du panthéon qui détermine les modalités de sa présence dans l’espace géographique, et que c’est elle qui conditionne aussi l’usage que font les hommes de ce « panthéon structurant d’espace » (Galey, 1985).

Les composantes spatiales du culte de Murugaṅ

Comment l’espace est-il, pour reprendre l’expression de Jean-Claude Galey, « structuré » par le culte de Murugaṅ ? La réponse à cette question réside dans l’identification des composantes spatiales sur lesquelles repose sa géographie. Celles-ci correspondent à la figure paysagère et mythique de la montagne, au temple, à la circulation, au réseau et au territoire.

Plus que tout autre élément paysager ou “naturel”, la montagne, les collines et les sommets, sont étroitement associés à l’image et au culte de Murugaṅ. C’est dans les zones montagneuses du *kurīñci* que son culte est apparu ; ce sont sur des montagnes, des collines ou des inselbergs que sont situés les six grands temples de Murugaṅ⁸⁷² ; c’est au sommet de la colline du village que Murugaṅ est présent au village de Mailam ; c’est encore sur la montagne de Clémencia que son premier temple a été fondé à l’île Maurice, et sur celle du Corps de Garde qu’est situé aujourd’hui le plus grand temple de Murugaṅ de l’île. La montagne est une figure paysagère récurrente dans les religions (Andreotti, 1997 ; Eliade, 1957), en tant que lieu considéré comme éloigné des activités humaines, en tant qu’environnement propice au retraitement et à la méditation, mais aussi en tant qu’« axe du monde » (Eliade, *ibid.*), car plus près du ciel et reliant l’ici-bas à l’au-delà

⁸⁷² À l’exception du temple de *Tiruccentūr*, qui est situé sur une plage du district de Thoothukudi, où Murugaṅ a vaincu le démon Sūrapadma selon le mythe (cf. chapitre 4).

(Racine & Walther, 2003 ; Sahr, 2003). Sa présence dans le contexte hindou n'est pas plus surprenante, quand on sait que la cosmogonie sanskrite considère le Mont Meru comme le centre de l'univers. Les relations de Murugaṅ avec la montagne sont de multiples natures et ont été présentées au long de la thèse, mais il faut souligner que c'est habituellement Śiva, qui est reconnu comme le grand dieu des sommets dans l'hindouisme général. Le fait que Murugaṅ ait supplanté Śiva comme dieu des collines et des montagnes (*malai*) au pays tamoul, témoigne de l'importance des mythes (chapitres 1 et 4) dans les représentations collectives des lieux des dieux.

Pour autant, si en vertu de l'adage tamoul "*Kuṅṅrutōṛāṭal Murugaṅ*", tous les lieux hauts sont des demeures de Murugaṅ (chapitre 3), tous ses hauts lieux ne sont pas forcément sur les hauteurs. La présence de Murugaṅ s'exprime surtout dans les temples, qui constituent l'une des composantes majeures de la géographie de son culte. Ses temples sont les lieux où l'on peut expérimenter la « vision » (*darśana*) de Murugaṅ, lui formuler ses prières, lui adresser un culte, le remercier pour ses bienfaits (chapitre 7). Mais la teneur géographique des temples ne se limite pas à leur statut de lieu de manifestation et d'expérience de la divinité. Ils sont aussi des marqueurs spatiaux, paysagers et territoriaux de premier ordre. Des lieux qui se voient, et où l'on voit Murugaṅ et ce qu'il symbolise, et c'est à ce titre que ses temples sont parfois dupliqués. Comme tous les temples hindous, ceux de Murugaṅ sont également des lieux de coprésence, des lieux qui rassemblent la collectivité autour du rite. Le temple devient alors aussi une scène. Une scène des relations entre les hommes et Murugaṅ, et une scène des rapports des hommes entre eux. En réunissant et en réduisant ainsi la distance à son minimum, ses temples sont pleinement des lieux, mais forment aussi des espaces de polarisation, et donc de circulation.

Les pèlerinages, les processions et les circumambulations dans les temples, sont autant de circulations religieuses qui participent activement à la configuration géographique du culte de Murugaṅ. Ce dieu suscite des déplacements dans l'espace, de l'échelle du temple à celle de la région, voire à celle du monde pour les pèlerins venus de la diaspora, en passant par l'échelle de la localité villageoise ou du quartier urbain. Ces circulations concernent essentiellement les fidèles qui, comme Aruṅakirinātar au XV^e siècle, expérimentent la distance, parfois à pied et sur des centaines de kilomètres, pour visiter leur dieu. La divinité se déplace parfois elle-même, comme lors de la fête annuelle de *Māci Magam*, durant laquelle Murugaṅ de Mailam est porté en procession sur des dizaines de kilomètres jusqu'à Pondichéry (chapitre 7). Ce sont aussi des statues rituelles et des officiants, qui circulent aujourd'hui de par le monde pour participer à la vie de certains temples d'outre-mer. Mais quelle que soit leur nature ou leur échelle, ces circulations seraient peu de choses sans l'existence de réseaux.

Le géographe reconnaît d'abord des réseaux de lieux dans la géographie du culte de Murugaṅ, mais les réseaux d'acteurs sont tout aussi importants. Ce sont les acteurs qui font vivre et évoluer ce culte. Leurs alliances déterminent les trajets des processions et des pèlerinages, et les réseaux sociaux fondent les groupes de pèlerins. Leurs migrations et leurs liens, maintenus ou (re)constitués, reconfigurent le culte de Murugaṅ à l'échelle internationale. Ceci dans le cadre des

temples de la diaspora, mais aussi au pays tamoul, où il existe des temples que l'on peut qualifier de "transnationaux", tant en raison de leur structure spatiale interne, que des trajectoires migratoires et des réseaux sociaux de leurs fondateurs. Les réseaux de lieux sont tout aussi fondamentaux dans les configurations géographiques du culte de Murugaṅ. Pensons au réseau des six grands temples de Murugaṅ qui définit le sanctuaire régional de Murugaṅ, ou encore aux réseaux de lieux-relais, qui jalonnent les itinéraires des pèlerins comme ceux des divinités "mobiles" durant *Māci Magam*. Ces réseaux de lieux forment des infrastructures qui relient les lieux et les hommes dans l'étendue spatiale, et qui participent à des compositions territoriales. Le réseau des Six Demeures, comme celui des sept temples de Murugaṅ au pays koṅgu, alimentent des relations fortes entre unité culturelle et unité territoriale, et participent ainsi à leur cohésion. Du réseau de temples de Murugaṅ au territoire, il n'y a donc qu'un pas.

La dernière composante spatiale majeure à être investie par le culte de Murugaṅ est bien celle du territoire. L'origine de leur relation remonte à la présence de ce dieu dans la première conceptualisation vernaculaire d'un territoire tamoul, le *Tamiḷakam*, il y a près de deux mille ans. Si le culte de Murugaṅ s'inscrivait à l'époque dans ce territoire par son association aux zones spécifiquement montagneuses, il est aujourd'hui directement inclus, depuis près d'un siècle, dans les « instances idéologique et géographique » (Di Méo, 1998) du territoire tamoul contemporain (première partie). Cela tant en raison de la présence concrète de ses lieux saints dans le pays tamoul (instance géographique), que de son contenu culturel, religieux et identitaire (instance idéologique) proprement tamoul, qui alimentent ensemble un fort sentiment d'appartenance territorialisé. Mais le culte de Murugaṅ s'inscrit dans des territoires de toutes les dimensions. Il marque de sa sainteté aussi bien les villages, que les villes et les quartiers urbains où sont bâtis ses temples, et ce aussi bien en Inde du Sud que dans les pays de la diaspora. Tels des lieux symboles, ou des lieux « attributs » (Debarbieux, 1995), ces temples renvoient simplement par leur nom au territoire qui les contient, par une forme de « rhétorique spatiale » procédant par la « synecdoque » (*ibid.*). À Chennai, le nom "Vaṭapaḷani" (le « Paḷani du nord ») désigne non seulement le temple de Murugaṅ, mais aussi le quartier où il se situe. Inversement, le nom de la localité de Mailam évoque à la fois le village et son temple de Murugaṅ. À l'échelle régionale, le temple de Paḷani symbolise à la fois l'identité religieuse tamoule et l'ancrage territorial de Murugaṅ au Tamil Nadu. La création du « Paḷani de Maurice » montre quant à elle, que le haut lieu religieux d'un territoire quitté peut être dupliqué dans un territoire investi par la migration et marqué par ce même haut lieu (chapitre 9). N'est-ce pas là l'une des formes les plus révélatrices de la reterritorialisation d'un culte et d'un collectif ? Citons enfin l'adage tamoul "si l'on pense au peuple tamoul, on pense au nom de Murugaṅ", indiquant que ces formes de rhétorique ne se limitent pas aux lieux et aux territoires, pour concerner plus largement les liens entre Murugaṅ et le peuple tamoul. On ne saurait non plus oublier que les temples de Murugaṅ font partie de territorialités individuelles, d'"espaces vécus" par des personnes, telles que ses officiants, ses pèlerins, ou encore les dévots qui se rendent régulièrement au temple de Murugaṅ. Pensons aussi

aux désœuvrés vivant d'aumône dans les temples, où celui-ci devient l'un de leurs lieux de vie majeur, si ce n'est leur territoire.

C'est donc par toutes ces composantes spatiales que le culte de Murugaṅ confirme son statut d'objet géographique et qu'il participe à la structuration de l'espace.

La spatialité du culte de Murugaṅ, ou la validité du triptyque épistémologique de la géographie sociale et culturelle

Il reste enfin à préciser si ce culte possède ou non une spatialité, cet « ensemble d'actions spatiales réalisées par les opérateurs d'une société » défini par Michel Lussault (2003 : 867), et s'il s'agit d'un opérateur spatial, c'est-à-dire une entité essentialisée par un discours de fiction, qui participe à la dynamique et à l'organisation d'une action individuelle et/ou collective dans l'espace géographique (*ibid.*).

La figure de Murugaṅ est à la fois une réalité sociale et un produit de l'histoire. Elle est en effet la résultante d'un long processus dynamique associant des textes tamouls et sanskrits, des pratiques et des innovations socio-rituelles, des philosophies religieuses évolutives, et qui a entretenu au fil du temps des relations polymorphes avec les autorités religieuses et politiques du pays tamoul. Cet ensemble historique débouche sur une figure complexe, définie par des discours, des rites et des représentations. Au final, Murugaṅ est une entité divine dotée d'une essence particularisée et instituée, qui participe à l'agencement de l'espace socio-religieux et du territoire. Cette essence siège par exemple sur les temples collinaires que l'on bâtit pour elle, parce que l'on sait que Murugaṅ est le dieu des sommets. C'est cette même essence divinisée qui n'a ses « Demeures » qu'au pays tamoul, et c'est aussi pour elle que des foules de fidèles se déplacent vers ses temples, parfois nus pieds, et le corps lesté de *kāvaṭi* ou percé de lances. C'est également au nom de cette essence d'ordre divin et de son contenu symbolique, que M. Karunanidhi, dirigeant charismatique du parti dravidien du DMK, dit en 1972 que « Paḷani est un lieu majeur du Tamil Nadu » et que « Murugaṅ est le seul dieu des Tamouls »⁸⁷³.

En incitant des déplacements, et en participant à des constructions de lieux et de territoires, Murugaṅ et son culte suscitent donc des pratiques ancrées, agencées et mises en scène dans l'espace géographique. Qu'elles soient motivées par des rapports individuels au divin, par des interactions sociales ou des visées politiciennes, ces pratiques se basent toutes sur le contenu symbolique du culte de Murugaṅ. Celui-ci est une réalité sociale, parce qu'il a été constitué par la société, qu'il évolue en son sein, et parce qu'il influence en retour la société et son espace. C'est en ce sens que l'on peut affirmer que ce culte est un opérateur spatial, et ainsi répondre au dernier point soulevé par l'hypothèse.

⁸⁷³ Dina Thanti et Malai Murasu, 15 février 1972 (cités par Ryerson, 1988 : 193), traduction personnelle de l'anglais.

À travers l'étude des formes spatiales du culte de Murugaṅ, cette thèse montre que la religion est un fait social, historique et existentiel capable de participer à l'agencement de l'espace géographique. Néanmoins, cette aptitude repose bien davantage sur le fait que la religion soit une construction sociale et historique, que sur sa valeur intrinsèquement "supérieure" à la société, bien qu'elle puisse être interprétée ou proclamée comme telle par divers discours d'essentialisation. Sur le plan épistémologique, la prise en considération de la traduction spatiale des structures, des pratiques de l'espace, et de l'espace subjectif chargé d'affectivité et de significations, démontre l'intérêt d'une géographie sociale *et* culturelle, constituée autour de ce triptyque pour étudier le fait religieux.



– Bibliographie –

Dictionnaires:

- BRUNET, R. *et al.* (dir.), 1995, *Les mots de la géographie : dictionnaire critique*. Reclus-La Documentation Française, Coll. “Dynamique du territoire”, Paris, 518 p. [1^{ère} éd. : 1992].
- FRÉDÉRIC, L., 1987, *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Robert Laffont, Paris, 1284 p.
- GEORGES P. & F. VERGER, 1996, *Dictionnaire de la géographie*. PUF, Paris, 500 p. [1^{ère} éd. : 1970].
- LEVY J. & M. LUSSAULT (dir.), 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Belin, Paris, 1034 p.
- 1982, *Tamil Lexicon*. 6 volumes, Published under the authority of the University of Madras. University of Madras, Madras.

Publications de temple :

- NATARAJAN, D., 1990, *Arulmigu Kandaswamy Temple : A Special Article Souvenir*. Sri Muthukumaraswamy Devasthanam, Madras, 4 p.
- ALLAGAPPA A. & M. STHAPATI, non daté, *Arulmigu Murugan Arupadaiveedu Temples*. Chennai, 7 p.
- HINDOO TAMULALL SOOPRAMANIEN BENEVOLENT SOCIETY, 2002, *Maha Kumbabishegam*. Mauritius, 76 p.
- MOORTHY, K. K., 1998, *Palani Dhandayudhapani*. Message Publications, Tirupati, 48 p.
- SHREE BALA DHANDAYUDAPANEE SWAMI TIRUKKOVIL, 2008, *Maha Kumbabisegam*. Tranquebar, Mauritius, 44 p.
- SUNDARESAN D. & G. PACKIRISWAMY, 1992, *Marudamalai Arumilgu Subramanya Swamy Thirukkoil : History of the Temple*. Kammavar Achukudam Ltd., Coimbatore, 14 p.
- THIRUMURUGAN TEMPLE,
- 2006, *En souvenir de la consécration*. Saiva Mission Quebec, Montréal, 172 p.
 - non daté, *Devotees Guide*. Saiva Mission Quebec, Montréal, 10 p.

CD-Rom :

- DELOCHE, J., 2007, *Pondichéry hier et aujourd'hui*. Institut Français de Pondichéry et École Française d'Extrême Orient, Coll. “Indologie”, n° 107, Pondichéry.
- GUILMOTO C.Z. & S. OLIVEAU, 2000 *South Indian Population Information System*, vol. 1, Tamil Nadu and Pondichéry. IFP, Pondichéry.
- CENSUS OF INDIA :
- 2001, *Religion in India (taluk level)*. Directorate of Census Operations Tamil Nadu.
 - 2001, *Primary Census Abstract: Kerala, Tamil Nadu, Pondicherry, Andaman et Nicobar Islands*. 2nd Edition.

- 2001, *Temples of Tamilnadu. Kancheepuram District*. Directorate of Census Operations, Tamil Nadu.
- 2001, *Temples of Tamilnadu. Thoothukkudi District*. Directorate of Census Operations, Tamil Nadu.

Sources vernaculaires:

JAYAPALAN, S. *et al.* (éd.), 2005, *Tamil Marapum Muruga Vazhipattu Neriyum, Ayyut Tokuti* (“Research work”), Arulmigu Dandayuthapani Swami Thirukovil, 2 vol. Palani.

JAYARAMAN, T. (éd.), 2000, *Palani Arulmigu Dandayuthapani Swami Thirukovil Thirukudda Nannirattup Peruvizha, Cirappu Malar*. (Khumbabisheka special issue).

SUBRAHMANIAN, P.

- 2004, *Palani Murugan Kovil Vazhipadam Thiruvizhakalum*. Ram Kumar Padipakam, Palani.
- 1994, *Palani Murugan Kovilum Theerthamum*. Ramkumar Pattipakam Publisher, Palani.
- 1986, *Tai Pucam and Pankuni Uttiram in Palani Murugan Temple*, Kamaraj University, Madurai, thèse de doctorat en études tamoules non publiée et non traduite.

Publications coloniales et gouvernementales :

BENEDICT, B., 1961, *Indians in a Plural Society: A Report on Mauritius*. Colonial Office. Colonial Research Studies, n°. 34, Londres, 168 p.

CENSUS OF INDIA,

- 2001, « Kanchipuram District ». in *Temples of Tamil Nadu*. Directorate of Census Operations, Tamil Nadu. 324 p.
- 2001, *Provisional Populations Totals*. Series-34, Tamil Nadu. Directorate of Census Operations, Tamil Nadu.
- 1971-1974 « Thanjavur ». in *Temples of Madras State*. 3 volumes, Part XI-D, 466 p.
- 1969a, « Madurai & Ramanathapuram ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D, 391 p.
- 1969b, *Pondicherry State, Fairs and Festivals*. Administrative Service Superintendent of Census Operations, Madras & Pondicherry, Part VI, 267 p.
- 1968a, « Coimbatore & Salem ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D, 663 p.
- 1968b, « Kanyakumari & Tirunelveli ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D.
- 1968c, « North Arcot & Nilgiris ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D.
- 1966 « Tiruchirapally & South Arcot ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D, 278 p.
- 1965 « Chingelput District & Madras City ». in *Temples of Madras State*, Part XI-D, 278 p.
- 1964 *Pondicherry State, General report*. Administrative Service Superintendent of Census Operations, Madras & Pondicherry, Part. I, 712 p.

CHENNAI METROPOLITAN DEVELOPMENT AUTHORITY, 2007, *Draft Master Plan – II For Chennai Metropolitan Area*. CMDA, Chennai.

COMMISSION FOR LINGUISTIC MINORITIES, 1958-1959, *Report of the Commissioner for Linguistic Minorities (1st report)*. General Manager of India Press, Delhi, 139 p.

LANCHESTER, H.V., 1918, *Town Planning in Madras. A Review of the Conditions and Requirements of City Improvement and Development in the Madras Presidency*. Constable and Company Limited, Londres, 115 p.

MADRAS DISTRICT GAZETTEERS,

- 1914, *Madura*. Printed by the Superintendent, Government Press, Madras, 281 p.

- 1905, *Statistical Appendix for South Arcot District*. Printed by the Superintendent, Government Press, Madras, 122 p.
- MAHALINGAM, T.V. (éd.), 1972, *Mackenzie Manuscripts: Summaries of the Historical Manuscripts in the Mackenzie Collection*. Vol. 1, "Tamil and Malayalam", University of Madras, Madras, 342 p.
- PIKE, N., 1873, *Sub-Tropical Rambles in the Land of the Aphanapteryx. Personal Experiences, Adventures and Wanderings in and around the Island of Mauritius*, New York, Harper & Brothers, 509 p.
- SENGOTTUVELAN, R., 1989, *Commentaries on the Tamil Nadu Hindu Religious and Charitable Endowments Act., 1959*. The Law Weekly, Madras, 534 p.
- THURSTON, E., 1909, *Castes and Tribes of Southern India*. 7 volumes, Government Press, Madras.
- ZIENGENBALG, B., 1867, *Genealogie der Malabarischen Götter*, Christian Knowledge Society's Press, Madras, 290 p.

Études, articles :

- AGRAWALA, P.K., 1967, *Skanda-Kārttikeya: A Study in the Origin and Development*. Benaras Hindu University, Varanasi, 104 p.
- ALLEN, R. B., 1989, « Economic Marginality in the Rise of the Free Population of Colour in Mauritius, 1767-1830 ». *Slavery and Abolition*, 10, pp. 126-150.
- AMMIGAN, T., 1989, *Tamils in Mauritius*. Proag, Port-Louis, 48 p.
- ANDERSON, B., 1992, *Long-Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Center for German and European Studies, Berkeley, CA, University of California, 19 p.
- ANDREOTTI, G., 1997, « Aspects généraux du rapport entre paysage et religion ». *Géographie et cultures*, n°23, pp. 77-83.
- APPADURAI, A., 2008, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*. Cambridge University Press, Cambridge, 266 p. [1^{ère} éd. : 1981].
- ASSAYAG, J.
 - 2008, *Penser les sciences sociales : anthropologie, histoire et politique*. Aux Lieux d'Être, Montreuil, 344 p.
 - 2005, *La mondialisation vue d'ailleurs. L'Inde désorientée*. Seuil, Coll. "La Couleur des idées", Paris, 300 p.
 - 2001, *L'Inde, désir de nation*. Odile Jacob, Paris, 348 p.
 - 1997a, « Action rituelle ou réaction politique? L'invention des processions du nationalisme hindou dans les années 1980 en Inde ». *Annales HSS*, juillet-août, n°4, pp.853-879.
 - 1997b, « The Body of India : Geography, Ritual, Nation. *Ethnographica*, vol.1, n°1, pp.33-56.
 - 1992, « L'Un, le multiple ; un complexe rituel et son panthéon dans le sud de l'Inde (Karnataka) ». in Bouillier V. & G. Toffin (éd.), *Classer des dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°15, Paris, pp. 75-97.
 - 1983a, *Religion et société chez les Lingayat-Virasaiva*. Thèse de doctorat d'ethnologie, non publiée, Paris X-Nanterre.
 - 1983b, « Espaces, lieux, limites. La stratification sociale du village en Inde du Sud ». *R.E.S.*, n°5, pp. 85-104.
- AUCLAIR, C., 1998, *Ville à vendre. Voie libérale et privatisation du secteur de l'habitat à*

- Chennai (Inde)*. Publication du département de sciences sociales de l'Institut Français de Pondichéry. 313p.
- BAILLY A. & R. SCARIATI, 1998, « L'humanisme en géographie ». in Bailly A. (coord.) *Les Concepts de la Géographie humaine*, Armand Colin, Paris, pp. 213-222.
- BAUMANN, M., 2001, « What You Always Wanted to Know About the Origins and Usage of That Word "Diaspora" or the Theology of Exile: Hope and Retribution ». 2001. <http://www.irishdiaspora>.
- BAILEY, F.G., 1959, « For a Sociology of India ». *Contributions to Indian Sociology*, III, pp. 88-101.
- BECK, B.
- 1979, *Perspectives on a Regional Culture: Essay about the Coimbatore Area of South India*. Vikas Publishing house PVDLTD, New Delhi, 211 p.
 - 1972, *Peasant Society in Konku. A Study of Right and Left Subcastes in South India*. University of British Columbia, Vancouver, 315 p.
- BENOIST, J., 1998, *Hindouismes créoles : Mascareignes, Antilles*. Editions du CTHS, Paris, 303 p.
- BERTI D. & G. TARABOUT (éd.), 2009, *Territory, Soil and Society in South Asia*. Manohar, New Delhi, 379 p.
- BERTRAND J.-R. & C. MULLER (éd.), 1999, *Religion et territoires*. L'Harmattan, Paris, 291p.
- BERQUE, A., 1990, *Médiances : de milieux en paysages*. GIP Reclus, Montpellier, 163 p.
- BÉTEILLE, A., 2004, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Oxford University Press, New Delhi, 298 p. [1^{ère} éd. : 1965]
- BHARDWAJ S. M., 1999 *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 258 p. [1^{ère} éd. : 1973].
- BHATTACHARYA, F., 1981, « *The Goddess and the Kingdom in the Kalaketu Episode of the Candi Mangal* », in Biardeau, M. (éd.), *Autour de la déesse hindoue*. EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°1, Paris, pp. pp. 17-53.
- BIARDEAU, M., 1995, *L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Champs Flammarion, Paris, 312 p.
- BIARDEAU M. & C. MALAMOUD, 1996, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, vol. LXXIX, Louvain-Paris, Peeters, 204 p. [1^{ère} éd. : 1976].
- BILIMORIA, P., 1985, « The Arya Samaj in Fiji: A Moment in the Hindu Diaspora », *Religion*, 15, pp. 103-129.
- BITTER, J.-N., 2003, *Les dieux embusqués : Une approche pragmatique de la dimension religieuse des grands conflits*. Droz, Genève, 541 p.
- BLANCHET, A., et al., 1993, *L'entretien dans les sciences sociales*. Dunod, Paris, 289 p.
- BONNEMAISON, J.,
- 2000, *La géographie culturelle*. Cours de l'Université Paris IV-Sorbonne 1994-1997. Éditions du C.T.H.S., Paris. 152 p. (Texte établi par Lasseur M. & C. Thibault)
 - 1981, « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, 10(4), pp. 249-262.
- BOURDIEU, P.,
- 1994, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Seuil, Paris, 251 p.
 - 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit, Coll. "Le sens

- commun”, Paris, 670 p.
- BRUBAKER, R. L., 1979 « Barbers, Washermen and other Priests : Servants of the South Indian village and its Goddess ». *History of Religion*, 19, pp. 128-152.
- BRUNET, R., 1990, *Mondes nouveaux*. Hachette, Coll. “Géographie universelle”, Reclus, Montpellier, 551 p.
- BRUNEAU, M., 2004, *Diasporas et espaces transnationaux*. Anthropos, Paris, 249 p.
- CARSIGNOL, A., 2009, *La diaspora et l’État-nation sur la scène internationale : Une étude de la population indienne à l’île Maurice et au Canada*, Thèse de doctorat non publiée, Université de Genève, 496 p.
- CARTER, M., 1995, *Servants, Sirdars and Settlers: Indians in Mauritius, 1834-1874*. Oxford University Press, Delhi, 343 p.
- CENTRE DES HAUTES ÉTUDES SUR L’AFRIQUE ET L’ASIE MODERNES, 1986, *Inde : l’un et le multiple*. La documentation française, Paris, 226 p.
- CHATTERJEE, A. K., 1970, *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India*. Punthi Pustak, Calcutta, 167 p.
- CHAZAN-GILLIG S. & P. RAMOTHA, 2009, *L’hindouisme mauricien dans la mondialisation : cultes populaires indiens et religion savante*. Karthala-MGI-IRD, Marseille, Moka, 522 p.
- CHEMEN, J., 2003, « Ethno-Religious Identity : A Study of Tamils in Mauritius ». *Journal of Mauritian Studies*, Moka, pp. 34-49.
- CHIRON, O., 2002 « Mandala, structure d’organisation d’un paysage sacré du Sikkim (Inde) ». *Géographie et cultures*, n°43, pp. 35-53.
- CHIVALLON, C., 2008, « L’espace, le réel et l’imaginaire : a-t-on encore besoin de la géographie culturelle ? ». *Annales de Géographie*, n° 660-661, pp. 67-89.
- CLARKE, C. et al. (éd.), 1990 *South Asian Overseas: Migration and Ethnicity*, Cambridge University Press, Londres, 375 p.
- CLAVAL, P.,
- 2008, *Religion et idéologie : perspectives géographiques*. PUPS, Coll. “Religions dans l’histoire”, Paris, 235 p.
 - 1995, *La géographie culturelle*. Nathan université, Paris, 384 p.
- CLAVAL P. et al., 2000, « Lieux, espaces et territorialité en Inde : une approche culturelle ». *Géographie et cultures*, n°35, pp.3-11.
- CLAVAL P. & SINGARAVÉLOU, 1995, *Ethnogéographies*. L’Harmattan, Coll. “Géographie et cultures”, Paris, 370 p.
- CLAVEYROLAS, M.
- (à paraître) « L’ancrage de l’hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation ». *Autrepart*, Paris.
 - 2010, « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès ». in Dupont V. & F. Landy (éd.), *Circulation et territoire dans le monde indien*. EHESS, Coll. “Puruṣārtha”, n°27, Paris, pp. 41-71.
 - 2008, « Les temples de la Mère Inde : Musées de la nation ». *Gradhiva*, n°7, pp. 85-99.
 - 2003a, *Quand le temple prend vie, atmosphère et dévotion à Bénarès*. Éditions du CNRS, coll. “Monde Indien”, Paris, 416 p.
 - 2003b, « Construire le territoire sacré hindou : l’exemple de Bénarès ». in *Mobilités en Asie du sud*, Séminaire de l’AJEI, Poitiers, 6 p.
- CLOTHEY, F. W.

- 2006, « Trance and Sacred Wounding: Interpretation of Tai Pucam at Kuala Lumpur, Malaysia ». in Clothey F. W., *Ritualizing on the Boundaries: Continuity and Innovation in the Tamil Diaspora*. University of South Carolina Press, Columbia SC, pp. 176-198.
 - 1978, *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 253 p.
 - 1972, « Pilgrimage Centers in the Tamil Cultus of Murukan ». *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 40, No. 1. (Mar., 1972), pp. 79-95.
- COHEN, R., 1993, « La diaspora d'une diaspora : le cas des Antilles », in Galissot R. (éd.), *Pluralisme culturel en Europe. Culture(s) européenne(s) et culture(s) des diasporas*, L'Harmattan, Coll. "L'Homme et la société", Paris, pp. 61-77.
- COMALE, 1975, *Palani, the Hill Temple of Murugan*. Palani Arumilgu Dhan. 80 p.
- DALAYAN, D., 1992, *Early Temples of Tamilnadu: Their Role in Socio-Economic Life (c. A. D. 550-925)*. Harman Publishing House, New Delhi, 268 p.
- DANIEL, V. E., 1984, *Fluid Signs. Being The Tamil Way*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/ Londres, 320 p.
- DANIELOU, A., 1994, *Mythes et dieux de l'Inde*. Champs Flammarion, Paris, 644 p.
- DARDEL, E., 1952 *L'homme et la Terre*, Éditions du comité des Travaux historiques et scientifiques, Paris, 199 p.
- DEBARBIEUX, B.,
- 2003, « Territoire ». in Lévy J. & M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 910-912.
 - 1995, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique ». *L'Espace géographique*, n°2, Paris, pp. 97-112.
- DEERPALSINGH S., GOVINDEN V., NG FOONG KWONG J. & TEELock, V., 2001, *Labour Immigrants in Mauritius. A Pictorial Recollection*. Mahatma Gandhi Institute, Moka, 76 p.
- DEERPALSINGH S. & M. CARTER (éd.), 1996, *Selected Documents on Indian Immigration : Mauritius, 1834-1926*, Vol.II: The Despatch and Allocation of Indentured Labour, Moka, Maurice, MGI Institute Press, 322 p.
- DEFFONTAINES, P.,
- 1966 (et al.), *Géographie générale*, Gallimard, Coll. "Encyclopédie de La Pléiade", Paris, 1883 p.
 - 1948, *Géographie et religions*. Gallimard, Paris, 439 p.
- DELAGE, R.,
- 2010, « Le pèlerinage à Sabarimala en Inde du Sud : circulation religieuse et redéfinition des frontières de l'identité géographique ». in Dupont V. & F. Landy (éd.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°27, Paris, pp. 73-101.
 - 2004, *Les formes du pèlerinage en Inde du Sud : réseaux, pouvoirs et figures de rhétorique identitaire*. Thèse de doctorat de géographie, Université de Bordeaux III, non publiée, 454 p.
- DELIÈGE, R.,
- 2007, *Intouchables : entre révoltes et intégration*. Albin Michel, Paris, 271 p.
 - 2005, *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris, PUF, Coll. "Sociologie d'aujourd'hui", 275 p.
 - 2004, *La religion des Intouchables de l'Inde*. Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 165 p.
- DE PLANHOL, X., 1957, *Le Monde Islamique : Essai de Géographie humaine*. PUF, Coll.

- “Mythes et religion”, Paris, 146 p.
- DESCOLA, P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris, 623 p.
- DE SORNAY, P., 1995, *Isle de France, Ile Maurice. Sa géographie, son histoire, son agriculture, son industrie, ses institutions*. Précigraph, Maurice, 591 p. [1^{ère} éd. : 1950].
- DESSIGANE R. & P.Z. PATTABIRAMIN, 1967, *La légende de Skanda selon le Kandapuramam tamoul et l’iconographie*. Institut Français d’Indologie, n°31, Pondichéry, 350 p.
- DEVI-NIRSIMLOO, A., 1990, *The Primordial Link: Telugu Ethnic Identity in Mauritius*. Mahatma Gandhi Institute, Moka, 182 p.
- DI MÉO, G.
- 2008, « La géographie culturelle : quelle approche sociale ? ». *Annales de Géographie*, n° 660-661, pp. 47-66.
 - 2001, *La Géographie en fêtes*. Editions Ophrys, Paris/Gap, 270 p.
 - 1998, *Géographie sociale et territoires*, Nathan Université, Paris, 320 p.
 - 1991, *L’Homme, la société, l’espace*. Anthropos, Paris, 319 p.
- DI MÉO G. & P. BULÉON, 2005, *L’espace social : lecture géographique des sociétés*. Armand Colin, Paris, 304 p.
- DONIGER, W., 1995, *Other People’s Myths : The Cave of Echoes*. Chicago University Press, Chicago, 225 p.
- DOREL, G., 2002, « Religions et géographie : ces croyances, représentations et valeurs du social qui gouvernent le monde ». Allocution inaugurale du Festival International de Géographie sur le thème *Religions et géographie*, Saint-Dié-des-Vosges.
- DUBEY D. P., 1985, « The Sacred Geography of Prayaga (Allahabad): Identification of Holy Spots ». *The National Geographical Journal of India*, vol.31, n°4, The National Geographical Society of India Beneras Hindu University, Varanasi, pp. 319-340.
- DUMONT, L.,
- 1992, *Une sous-caste de l’Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 460 p. [1^{ère} éd. : 1957].
 - 1966, *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications*. Gallimard, Paris, 450 p.
 - 1964, *La civilisation indienne et nous : esquisse de sociologie comparée*, Armand Colin, Paris, 115 p
 - 1953, « Définition structurale d’un dieu populaire tamoul : AiyaNar, le Maître ». *Le Journal Asiatique*, Paris, pp. 255-270.
- DUMONT L. & D. POCOCK, 1957, « Village studies ». *Contributions to Indian Sociology* 1, pp. 23-41.
- DUNCAN, J. S., 1990, *The City as Text : the Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge University Press Cambridge, 229 p.
- DUNCAN, J. S. et al. (éd.), 2004, *A Companion to Cultural Geography*, Blackwell, Londres, 529 p.
- DUPONT V. & F. LANDY (éd.), 2010, *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. EHESS, Coll. “Puruṣārtha”, n°27, Paris, 340 p.
- DURKHEIM, E., 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Livre de poche, Paris, 758 p. [1^{ère} éd. : 1912].
- ECK, D., 1998, « The Imagined Landscape : Patterns in the Construction of Hindu Sacred

- Geography ». *Contributions to Indian sociology*, SAGE Publications, 32, 2, New Delhi/Thousand Oaks/ Londres, pp. 165-189.
- EISENLOHR, P., 2007, *Little India : Diaspora, Time and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, University of California Press, 341 p.
- ELIADE, M.
- 2004, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 462 p. [1^{ère} éd. : 1949].
 - 2002, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 185 p. [1^{ère} éd. : 1965].
- EMRITH, M., 1994, *History of the Muslims in Mauritius*. Le Printemps, Vacoas, 176 p.
- EMERSON, R., 2003, « Le travail de terrain comme activité d'observation : Perspectives ethnométhodologistes et interactionnistes ». in Cefaï D. (dir.), *L'Enquête de terrain*, La Découverte, Paris, pp. 398-424.
- FILLIOZAT, J., 1973 *Un texte de la religion Kaumara : Le Tirumurukārrupaṭai*, Institut français de Pondichéry, XLVII, 130 p.
- FRYKENBERG, E., 2000, « The Construction of Hinduism as a “Public” Religion: Looking Again at the Religious Roots of Company Raj in South India ». in Yandell K. E. & J. J. Paul (éd.) *Religion and Public Culture: Encounters and Identities in Modern South India*. Curzon, Richmond, Surrey, pp. 3-26.
- FUGLERUD, Ø., 1999, *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. Pluto Press, Londres, 203 p.
- FULLER, C. J.
- 2004, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press, Princeton, 306 p. [1^{ère} éd. : 1992].
 - 2003, *The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*. Oxford University Press, New Delhi/Princeton/Oxford, 207 p.
 - 2001, « The Vinayaka Chaturthi” Festival and Hindutva in Tamil Nadu ». *Economic and Political Weekly*, May 12, pp.1607-1616.
 - 1988 « The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy ». *Man*, New Series, Vol. 23, No. 1. (Mar.,1988), pp. 19-39.
 - 1984, *Servants of the Goddess: the Priests of a South Indian Temple*. Cambridge University Press, Cambridge, 232 p.
- GABORIEAU, M., 1993, « Des dieux dans toutes les directions ». in Bouillier V. & G. Toffin (éd.), *Classer des dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. EHESS, Coll. “Puruṣārtha”, n°15, Paris, pp. 23-43.
- GALEY, J.-C.,
- 1994, « L'universel dans la localité. Implications sociologiques du pèlerinage en Inde ». *Revue de l'histoire des religions*, PUF, pp. 259-296.
 - 1985 (éd.), *L'Espace du temple 1*. EHESS, Coll. “Puruṣārtha”, n°8, Paris, 204 p.
 - 1986 (éd.), *L'Espace du temple 2*. EHESS, Coll. “Puruṣārtha”, n°10, Paris, 192 p.
- GARDNER K. & F. OSELLA, 2003, « Migration, Modernity and Social Transformation in South Asia : An Overview ». *Contributions to Indian Sociology*, Sage Publications, New Delhi/Thousand Oaks/Londres, n° 37, pp. 5-28.
- GARFINKEL, H., 2007, *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, Paris, 473 p. [1^{ère} éd. : 1967].
- GEERTZ, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 476 p.
- GENTELLE, P., 1995 « Haut lieu ». *L'Espace géographique*, n°2, pp.135-138.
- GEOGRAPHIE ET CULTURES
- 2000, *Cultures et territoires en Inde*. L'Harmattan, n°35, Paris, 144 p.

- 1997, *Les espaces religieux*. L'Harmattan, n°23, Paris, 144 p.
- GOFFMAN, E., 1974, *Les rites d'interaction*. Les Éditions de Minuit, Paris, 230 p.
- GOREAU-PONCEAUD, A., 2008, *La diaspora tamoule: trajectoires spatio-temporelles et inscription territoriale en Ile de France*. Thèse de doctorat non publiée, Université Bordeaux 3, 427 p.
- GOUGH E.K., 1972 « The Social Structure of a Tanjore Village ». in McKim Marriott (dir.) *Village India, Studies in the Little Communities*. The University of Chicago Press, Chicago, pp. 36-52.
- GOUROU, P., 1940, *L'utilisation du sol en Indochine française*. Centre d'études de politique étrangère, Hartman, Paris, 466 p.
- GRODZINS-GOLD, A., 1989, *Fruitful Journeys : The Ways of Rajasthani Pilgrims*, University of California Press, Berkeley, 333 p.
- GROS, F., 1968, *Le Paripatal, texte tamoul : Introduction, traduction, notes*. Publication de l'Institut Français de Pondichéry, n°35, 319 p.
- GUILMOTO, C. Z.
- 1991 « Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950 ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 5, n°3, pp. 65-77.
 - 1987 « Démographie et politique : les Tamouls entre Sri Lanka et l'Inde ». *Population*, n° 2. (Mar. - Apr.), pp. 283-303.
- GUILMOTO, C. Z. et al. (dir.), 1985-1989, *Tiruvanamalai : un lieu saint sivaïte du sud de l'Inde*. Éditions de l'École Française d'Extrême-Orient, 3 vol., Pondichéry.
- HARDGRAVE, R. L. Jr., 1965, *The Dravidian Movement*. Popular Prakashan, Bombay, 85 p.
- HEADLEY, Z., 2006, *Les Voleurs d'Indra : perceptions, réseaux et enjeux d'appartenance d'une sous-caste tamoule (Inde du Sud)*. Thèse de doctorat d'ethnologie non publiée, vol. 1, Paris, EHESS, 355 p.
- HELWEG A. W. & S. DULAI, 1987, « Punjab in Perspective ». in *Proceedings of the Research Committee on Punjab Conference*, Asian Studies Centre, Michigan State University.
- HERAS, H. S. J., 1953, *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*, Indian Historical Research Institute, 542 p.
- HERRENSCHMIDT, O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*. L'Âge d'homme/Essais, Lausanne, 303 p.
- HEUZÉ, D. G., 2006, *Des intouchables aux dalit : les errements d'un mouvement de libération dans l'Inde contemporaine*. Aux Lieux d'Être & IFP, Montreuil, 143 p.
- HIGOUNET, C., 1961, « La géohistoire ». in Samaran C. (dir.), *L'histoire et ses méthodes*. Encyclopédie de la Pléiade, Paris, pp. 68-91.
- HOLE, E., 2001, « Ethnicity and Symbolism among Hindu Women in a Small Diaspora Community ». in Rukmani, T.S. (éd.) *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, pp. 443-470.
- HOLLUP, O.,
- 1996, « Islamic Revivalism and Political Opposition among Minority Muslims in Mauritius ». *Ethnology*, Vol. 35, n° 4, pp. 285-300.
 - 1994, « The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius ». *Ethnology*, Vol. 33, n°4, pp. 297-316.
- HOOKOOMSING, V. Y., 2003, « Chota Bharat, Mauritius. The Myth and the Reality ». in Parekh,

- B. et al. (dir.), *Culture and Economy in the Indian Diaspora*, Routledge, Delhi, pp. 13-32.
- HOVANESSIAN, M., 2004, « Le religieux et la renaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne ». *Annales de la recherche urbaine*, n°96, (octobre 2004), pp. 125-134.
- HOYAUX, A.-F., 2000, *Habiter la ville et la montagne : essai de géographie phénoménologique sur les relations des habitants au lieu, à l'espace et au territoire. (Exemple de Grenoble et Chambéry)*. Thèse de doctorat non publiée, Université Grenoble 1, 720 p.
- IRSCHICK, E. F.
- 1986, *Tamil Revivalism in the 1930s*. Madras, Cre-A, 372 p.
 - 1969, *Politics and Social Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916-1929*. University of California Press, Berkeley, 414 p.
- JACOBSEN, K. A.
- 2008a (éd.), *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, South Asian Religion Series, Londres, 224 p.
 - 2008b, « Processions, Public Space and Sacred Space in the South Asian Diaspora in Norway ». in Jacobsen, K. (éd.), *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, South Asian Religion Series, Londres, pp. 191-204.
- JAFFRELOT, C.
- 2007, « Pèlerinage et nationalisme hindou : les limites de l'interprétation instrumentaliste », *Politix*, n° 77, pp. 79-104.
 - 2005, *Inde : la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005*. Fayard, Paris, 591 p.
 - 1994a, « Processions hindoues, stratégies politiques et émeutes entre hindous et musulmans », EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°16, Paris, pp. 261-87.
 - 1994b, « La question du territoire en Inde : de l'universalisme aux particularismes ». *Cultures et conflits*, pp.75-102.
- JAFFRELOT C. & I. THERWATH, 2007, « Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident : Royaume-Uni, États-Unis et Canada ». *Questions de recherche*, n°22, CERI, Paris, 70 p.
- JAHANGEER-CHOJOO, A., 1997, « The Muslims in Mauritius: a Case Study in Ethnicity ». *The Easter Anthropologist*, Vol. 50, n° 2, pp. 165-170.
- JAUZE, J.-M., 2004, « La pluriethnicité dans les villes mauriciennes ». *Cahiers d'Outre-Mer*, 57 (225), Presses Universitaires de Bordeaux, pp.7-32.
- JOSEPH, P., 1972, *The Dravidian Problem and the South Indian Culture Complex*. Orient Longman, Delhi-Madras, 100 p.
- KAILASAPATHY, K., 1968, *Tamil Heroic Poetry*. Oxford University Press, Londres, 300 p.
- KAPADIA, K., 1996, « Dancing the Goddess: Possession and Class in Tamil South India ». *Modern Asian Studies*, Vol. 30, No. 2 (May, 1996), pp. 423-445.
- KAUFMANN, J.-C., 2004, *L'entretien compréhensif*. PUF, Paris, 126 p. [1^{ère} éd. : 1996].
- KERR, I. J., 2001, « Reworking on Popular Religious Practice : The Effects of Railways on Pilgrimage in 19th an 20th Century South Asia ». in Kerr, I. J. (éd.) *Railways in Modern India*, Oxford University Press, New Delhi, pp. 304-327.
- KNAFOU, R., 1998, *La planète "nomade": les mobilités géographiques d'aujourd'hui*. Belin, Paris, 247 p.
- KRAMRISCH, S., 1976, *The Hindu Temples*. Mortilal Banarsi Publishers, Varanasi, 466 p.

- LACOSTE Y. & J.-L. RACINE, 2002, « Religions et géopolitique : le cas de l'Inde, entretien avec Jean-Luc Racine ». *Hérodote*, n°107, Troisième trimestre, Éditions de la Découverte, Paris, pp. 17-32.
- LANDY, F.
- 2006, *Un milliard à nourrir. Grain, territoire et politiques en Inde*. Belin, Paris, 270 p.
 - 2004, « The Four Circles of the Indian Diaspora ». *The Indian Geographical Journal*, Vol. 79, No. 1, (June, 2004), pp. 1-10.
 - 2002, *L'Union indienne, une géographie*. Editions du temps, Nantes, 287 p.
 - 1994, *Paysans de l'Inde du Sud : le choix de la contrainte*. Karthala-Institut Français de Pondichéry, Paris-Pondichéry, 491 p.
- LAPASSADE, G., 1996, *Les microsociologies*. Economica, Paris, 112 p.
- LAPLANTINE, F., 2006, *La description ethnographique*, Armand Colin, Paris, 128 p. [1^{ère} éd. : 1996].
- LARDINOIS, R., 2007, *L'invention de l'Inde : entre ésotérisme et science*. Éditions du CNRS, Paris, 493 p.
- LE BRETON, D., 2004, *L'interactionnisme symbolique*. Paris, PUF, 249 p.
- LECLERC, E.
- 2008, « Peut-on parler d'une diaspora indienne ? ». *L'information géographique*, vol. 72 (1), pp. 70-83.
 - 2004, « L'invention d'une diaspora indienne : enjeux politiques et sociaux », *Espaces et sociétés aujourd'hui (la géographie sociale dans l'espace et dans l'action)*, Rennes, UMR 6590, Université de Rennes 2. <http://eso.cnrs.fr/IMG/pdf/le.pdf>
- LEFEBVRE, H., 2000, *La production de l'espace*. Anthropos, Paris, 485 p. [1^{ère} éd. : 1974]
- LECOMTE-TILOUINE, M., 1993, « Des dieux aux sommets ». in Bouillier V. & G. Toffin (coord.), *Classer des dieux ?, des panthéons en Asie du Sud*, Coll. "Puruṣārtha", n°15, EHESS, Paris, pp. 153-173.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1974, *Anthropologie structurale*. Plon, Coll. "Pocket", Paris, 480 p. [1^{ère} éd. 1958].
- L'HERNAULT, F.
- 1998, « Mailam: A Murukan Temple at the Crossroads of Myth and Local Culture ». Conference paper presented at the *First International Conference Seminar on Skanda-Murukan*, Chennai (<http://murugan.org/research/hernault.htm>)
 - 1978, *L'Iconographie de Subrahmanya au Tamilnad*. Institut Français de Pondichéry, n°59, 274 p.
- LOUISET, O.
- 2008, *La ville pour nature : "Preuve indiennes"*. Dossier d'habilitation à diriger des recherches, 3 volumes. Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, Pessac.
 - 2006, « L'urbanité indienne : de l'ordre social à la production d'espace ». in Retailié, D. (coord.), *La ville ou l'État*, PURH, Rouen, pp. 65-70.
 - 2003, « Caste ». in Lévy J. & M. Lussault (dir.) *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*. Belin, Paris, pp. 135-137.
 - 1997, « Ville indienne, ville hindoue ? Facteurs et processus de ségrégation spatiale ». *Espace, populations, sociétés*, 2-3, pp. 211-224.
- LUCHESSI, B., 2008, « Parading Hindu Gods in Public : New Festival Traditions of Tamil Hindus in Germany », in Jacobsen, K. (éd.), *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, South Asian Religion Series, Londres, pp. 178-190.

LUSSAULT, M.

- 2007 *L'homme spatial: les constructions de l'espace humain*. Seuil, Coll. "La couleur des idées", Paris, 366 p.
- 2003 « Spatialités ». in Lévy J. & M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Belin, Paris, pp. 886-888.

MADAN, T.N. (éd.), 2006, *Religion in India*. Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology, Oxford University Press, New Delhi, pp.38-49. [1^{ère} éd. :1991].

MARTINIELLO, M., 1995, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. PUF, Paris, 127 p.

MERCIER G. & RICHOT G., 1997 « Géographie de la mythologie : les fondements épistémologiques d'une théorie géographique de la mythologie ». *Les espaces de l'identité*, Presses de l'Université de Laval, pp.323.

MEYER, E., 1986, « Cingalais et Tamouls en Asie du Sud », in CHEAM, *Inde : l'un et le multiple*. Paris, pp. 149-166.

MICOUD, A., 1991, *Des hauts-lieux. La construction sociale de l'exemplarité*. Éditions du CNRS, Paris, 133 p.

MINES, M,

- 2009, *The Warrior Merchants : Textile, Trade and Territory in South India*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 178 p. [1^{ère} éd. : 1984].
- 1994, *Public Faces, Private Voices : Community and Individuality in South India*. Berkeley, University of California Press, 232 p.

MISHRA, K. C., 1971, *The Cult of Jagannath*. Firma K. L. Mukhopadhyaya, Calcutta, 251 p.

MITCHELL, D., 2000, *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Melbourne/Berlin, 325 p.

MOFFATT, M., 1979, « Harijan Religion: Consensus at the Bottom of Caste ». *American Ethnologist*, Vol. 6, No. 2. (May, 1979), pp. 244-260.

MOLES A. & E. ROMMER, 1998, « L'espace du sacré, une valorisation de l'environnement ». in Moles, A. & E. Rommer, *Psychologie de l'espace*. L'Harmattan, Paris, pp.111-126.

MORENO M. & M. MARRIOTT, 1989, « Humoral Transactions in Two Tamil Cults: Murukan and Mariyamman ». *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 23, n°1, pp. 149-167.

MURUGAIYAN, A.

- 2007, « Le tamoul : langue classique et langue de diaspora ». in Servan-Schreiber C. & V. Vuddamalay (coord.), *Hommes et migrations*, n° thématique « Diasporas indiennes dans la ville », n°1268-1269, pp. 92-95.
- 2003, « La presse bilingue tamoule-française à Maurice et la construction d'une identité tamoule ». in Kumari R. I. & V. Y. Hookoomsing (dir.), *L'Océan Indien dans les littératures francophones*, Karthala, Presses de l'Université de Maurice, Réduit, pp. 287-312.

MUTHIAH, S., 2004, *Madras Rediscovered. Historical Guide to Looking Around*. East West Books, Madras, 427 p.

NAGAPIN J. & M. SULTY, 1989, *La migration de l'hindouisme vers les Antilles au XIX^e siècle, après l'abolition de l'esclavage*. Schoelcher, 255 p.

NILAKANTA SASTRI, K. A., 1962-1965, « Murugan ». *Archeological Society of South India*, recollection, pp.105-140.

NORA, P. (dir.), 1997, *Les lieux de mémoire*. Gallimard, Paris, 3 volumes, 4771 p.

NORTH-COOMBS, A., 1990, « Indentured Labour in the Sugar Industries of Natal and Mauritius,

- 1834-1910 ». in Bhana, S. (éd.), *Essays on Indentured Indians in Natal*, Peepal Tree Press, Yorkshire, pp. 12-88.
- OBEYESEKERE G.
- 1977, « Social Change and the Deities: Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka ». *Man*, New Series, vol. 12, n°3/4, pp. 377-396.
 - 1978, « The Fire-walkers of Kataragama : the rise of Bhakti religiosity in Buddhist Sri Lanka ». *Journal of Asian Studies*, vol. 37, n°3, pp.457-476.
- PANDIAN, J., 1987, *Caste, Nationalism and Ethnicity: An Interpretation of Tamil Cultural History and Social Order*. Bombay, Popular Prakashan, 170 p.
- PANDIAN, M. S. S.
- 2000, « Tamil-Friendly Hindutva ». *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n°21/22 (May 27 - Jun. 2, pp. 1805-1806.
 - 1990, « From Exclusion to Inclusion: Brahminism's New Face in Tamil Nadu ». *Economic and Political Weekly*, vol. 25, n°35/36 (Sep. 1-8), pp. 1938-1939.
- PARK, C.
- 2004, « Religion and Géography ». in Hinnels, J. (éd.), *Routledge Companion to the Study of Religion*. Routledge, Londres, pp. 439-455.
 - 1994, *Sacred Worlds. An Introduction to geography and religion*. Routledge, Londres, 345 p.
- PAUL, L., 1997, *La question tamoule à Sri Lanka 1977-1994*. L'Harmattan, Coll. "Recherches asiatiques", Université de Nantes, 271 p.
- PETIT, E., 2010, « Du fil de l'eau en fil à retordre : Comment bricoler des techniques de terrain protéiformes en une méthodologie qualitative cohérente en géographie ? », *L'Information géographique*, n°1, pp. 9- 26.
- PFAFFENBERGER, B.
- 1990, « The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 Temple-Entry Crisis in Northern Sri Lanka ». *The Journal of Asian Studies*, vol. 49, n°1., pp. 78-96.
 - 1980, « Social Communication in Dravidian Ritual ». *Journal of Anthropological Research*, vol. 36, n°2, pp. 196-219.
 - 1979, « The Karatagama Pilgrimage : Hindu-Buddhist Interaction and Its Significance in Sri Lankan Polyethnic Social System ». *Journal of Asian Studies*, vol. 38, n°2, pp. 253-270.
- PINTO, A., 1999, « End of Dravidian Era in Tamil Nadu ». *Economic and Political Weekly*, vol. 34, n°24 (Jun. 12-18), pp. 1483-1485+1487-1488.
- PILLAY, K.K., 1969, *A Social History of the Tamils*, Part. 1. University of Madras, Madras, 602 p.
- PRESLER, F. A.
- 1987, *Religion Under Bureaucracy : Policy and Administration for Hindu Temples in South India*. Cambridge University Press, Cambridge, 179 p.
 - 1983, « The Structure and Consequences of Temple Policy in Tamil Nadu, 1967-81 ». *Pacific Affairs*, Vol. 56, No. 2. (Summer, 1983), pp. 232-246.
- PUNZO-WAGHORNE, J., 2004, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu temples in an Urban Middle-Class World*. Oxford University Press, New York, 292 p.
- RACINE, J.-B., 1993, *La ville entre dieu et les hommes*. Paris, Anthropos. 354 p.
- RACINE J.-B. & O. WALTHER, 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré ». *L'information géographique*, vol 67, n°3, pp. 193-221.
- RACINE J.-B. & M. MARENGO, 1998, « Migrations et relations interculturelles : les lieux de l'interculturalité ». *Géographie et cultures*, n°25, pp. 39-54.

RACINE, J.-L.

- 2006, « La question dravidienne, ou le régionalisme bien tempéré ». in Jaffrelot, C. (dir.) *L'Inde contemporaine, de 1950 à nos jours*. Fayard et CERI, pp. 290-307.
- 1994, « Rama et les joueurs de dés : questions sur la nation indienne. » *L'Inde et la question nationale, Hérodote*, n°71, pp. 5-42.
- 1992, « Paria : espaces d'une vie ». *Mappemonde*, n°4, pp.19-22.
- 1982, *Milieu, histoire et paysage au South Arcot : Formes et fondements traditionnels de l'occupation de l'espace rural en pays tamoul (Inde du Sud)*. Thèse de doctorat, La Sorbonne, Paris 335 p.

RACINE J. et al., 1995, *Une vie paria. Le rire des asservis Inde du Sud*. Terre Humaine, Plon /Unesco, Paris, 626 p.

RAFFESTIN, C., 1980, *Pour une géographie du pouvoir*. Librairies techniques, Paris, 250 p.

RAMANATHAN, K., 2001, « The Hindu Diaspora in Malaysia ». in Rukmani, T.S. (éd.) (2001) *Hindu Diaspora: Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, pp. 81-122.

RAMANUJAN, A. K., 1967, *The Interior Landscape: Love Poems from a Classical Tamil Anthology (Kuruntokai)*. Indiana University Press, Bloomington, Londres, 125 p.

RAMASWAMY NAICKER, E. V., 1959, *The Ramayana : A True Reading*. Dravidian Press, Madras, 68 p.

RAMASWAMI SASTRI, K. S. (éd.), 2003, *The Tamils – The People, Their History, and Culture (The Peoples of India)*. 5 volumes. Cosmo Publications, New Delhi.

RAMASWAMY, S.

- 2001, « Maps and Mother Goddess in Modern India ». *Imago Mundi*, Vol. 53, pp. 97-114.
- 1997, « Passions of the Tongue : Language Devotion in Tamil India, 1891-1970 ». Berkeley, Berkeley University Press, Berkeley, 303 p.

RAMOTHA P. & V. GOVINDEN, 1995, « Cavadee and Kalimai: Inter-Ethnic Participation in Mauritian Rituals ». in Carter, M. (éd.), *Colouring the Rainbow: Mauritian Society in the Making*, Port Louis, Center for Research on Indian Ocean Studies, pp. 135-148.

REINICHE M.-L.

- 1988, « Un nom, une forme, un lieu. L'invention hindoue de l'autre et du même ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 205, n°4, Qu'est-ce qu'un dieu ?. pp. 367-383.
- 1985, « Le Temple dans la localité : Quatre exemples au Tamilnad. » in Galey, J.C (dir), *L'Espace du temple I*. EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°8, Paris, pp.75-121.
- 1979, *Les Dieux et les hommes, étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Coll. "Cahiers de l'homme", Mouton et EHESS, Paris, 282 p.

RETAILLÉ, D., 1997, *Le monde du géographe*. Presses de Sciences-Po, Coll. "Références inédites", Paris, 282 p.

REYNAUD, A.

- 1997, « La théorie et la pratique en géographie : à travers champs et territoires ». *L'espace géographique*, 3, pp. 280-282.
- 1979, *Le concept de classe socio-spatiale, la notion de région dans son contexte social*. Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, n°38, Reims, 75 p.

ROBUCHON, G.

- 1993, « Étagères à bons dieux : autels domestiques tamouls en migrations ». in Pétonnet, C. et Y. Delaporte (éd.) *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, L'Harmattan, Coll. "Connaissance des hommes", Paris, pp. 127-138.
- 1987, « Pratiques sociales et pratiques religieuses des Tamouls au Sacré-Cœur de Paris ».

- in Althabe, G. et Association française des anthropologues, *Vers des identités plurielles : études comparatives et situation en France : actes du colloque international de l'AFA*, Editions de l'Orstom, Paris, pp. 332-336.
- ROSENDAHL, Z., 2002, « Géographie et religion. Quelques orientations de recherche. Exemples brésiliens ». *Géographie et cultures*, n°42, pp. 37-56.
- RUDNER, D. W., 1994, *Caste and Capitalism in Colonial India. The Nattukottai Chettiars*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 341 p.
- RUKMANI, T.S. (éd.), 2001, *Hindu diaspora, global perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 473 p.
- RYERSON, C. A., 1998, *Regionalism and Religion. The Tamil Renaissance and Popular Hinduism*. Christian Literature Society, Madras, 230 p.
- SARASWATI, B., 1985, *Traditions of Tirthas in India. The Anthropology of Hindu Pilgrimage*. NK Bose Memorial Foundation, Varanasi, Benares, 44 p.
- SARH, W.D., 2003, « Trois mondes entre l'ici-bas et l'au-delà. Réflexions postmodernes sur la géographie des religions ». *Géographie et cultures*, n°47, pp. 45-65.
- SAX, W. S., 1991, *Mountain Goddess. Gender and Politics in an Himalayan Pilgrimage*. Oxford University Press, New York, 235 p.
- SELVAM, S., 2003, « Religion and Ethnicity in the Indian Diaspora: Murugan Worship among Tamil-Hindus in Mauritius ». *Journal of Mauritian Studies*, Moka, pp.1-33.
- SERVAN-SHREIBER, C.,
- 2008-2009, « Bhojpuri, avadhi, hindi : quelle langue pour la musique religieuse à l'Ile Maurice ». *Bulletin d'Études Indiennes*, Association française pour les études indiennes, n°26-27, Paris, pp. 153-191.
 - 1998, « Le mouvement Ahmadiyya à l'Ile Maurice ». in *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, Programme de recherches interdisciplinaires sur le monde musulman périphérique, EHESS, Lettre d'information 18, septembre, pp.40-49.
- SERVAN-SHREIBER C. & V. VUDDAMALAY, 2007, (coord.), « Diasporas indiennes dans la ville », *Hommes et migrations*, n°1268-1269, 242 p.
- SIGFREID, A., 1913, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*. Armand Colin, Paris, 535 p.
- SINGARAVELOU,
- 2003, « Les réseaux ethnoculturels et la mondialisation : l'exemple de la diaspora indienne ». in Bart F. & A. Lenoble-Bart, *Afrique des réseaux et mondialisation*, Karthala-MSHA, pp.17-28.
 - 1990, « Indians in the French Overseas Departments : Guadeloupe, Martinique, Réunion ». in Clarke, C. *et al.*, *South Asians Overseas. Migration en Ethnicity*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 75-87.
 - 1987, *Les Indiens de la Caraïbe*. L'Harmattan, Paris, 833 p.
- SINGER, M., 1972, *When a Great Tradition Modernizes. An anthropological Approach to Indian Civilization*. Vikas Publishing House, Delhi-Londres, 430 p.
- SINGH J-P. & M. KHAN, 2000, « Marques divines dans le paysage du Kurukshetra ». *Géographie et cultures*, n°35, pp. 103-130.
- SINGH, R.P.B.
- 1992a, « The Geography of Religion in India: Perspectives and Prospects ». *The National Geographical Journal of India*, vol.38 (The Roots of Indian Geography: Homage to S.P. Chatterjee, International Geographical Congress), The National Geographical Society of

- India, Beneras Hindu University, Varanasi, pp. 27-38.
- 1992b, « The Geography of Pilgrimages in India: Perspectives and Prospects ». *The National Geographical Journal of India*, vol.38 (The Roots of Indian Geography: Homage to S.P. Chatterjee, International Geographical Congress), The National Geographical Society of India Beneras Hindu University, Varanasi, pp. 39-54.
 - 1987a, « Emergence of the Geography of Belief Systems and a Search for Identity in India ». *The National Geographical Journal of India*, vol.33, n°4, June, The National Geographical Society of India, Beneras Hindu University, Varanasi, pp. 184-204.
 - 1987b, « The Pilgrimage Mandala of Varanasi: a Study in Sacred Geography ». *The National Geographical Journal of India*, vol.33, n°4, The National Geographical Society of India, Beneras Hindu University, Varanasi, pp. 493-524.
- SINGH R.P.B. & R.P. SHAHI, 1989, « Religious Landscape of Deoria town: a Sacred Geography of Space and Time ». *The National Geographical Journal of India*, vol. 35, pp.163-190.
- SIVATHAMBY, K., 1974, « Early South Indian Society and Economy : The Tinai Concept ». *Social Scientist*, vol. 3, n°5 (dec.), pp. 20-37.
- SOMASUNDARAM PILLAI, J.M.
- 1941, *Palani : The sacred hill of Muruga, with a translation of Tiru-Murugarrupadai*. Sri Dandayuthapani Swami Devasthanam, Palani, 48 p.
 - 1948, *Tiruchendur : The Seashore Temple of Subrahmayam*. Addison Press, Madras, 31 p.
- SONTHEIMER, G. D., 1997, *King of Hunters, Warriors and Shepherds: Essays on Khandoba*. Indira Gandhi Centre for the Arts: Manohar, New Delhi, 353 p.
- SOORIAMOORTHY, R.,
- 1989, « Temples over the years », in Rajaram *et al.* (éd.), *Proceedings of the 7th International Conference-Seminar of Tamil Studies*, vol.1, Government Central Press, Mauritius, pp. 257-268.
 - 1977, *Les Tamouls à l'île Maurice*. Henry & Co, Port-Louis, 244 p.
- SOPHER, D. E.,
- 1968, « Pilgrim Circulation in Gujerat ». *The Geographical Review*, vol. 58, n°3, pp. 392-425.
 - 1967, *Geography of Religions*. Foundation of Cultural Geography Series, Prentice Hall, Englehood Cliffs, 118 p.
- SRINIVAS, M. N.
- 1987, *The Dominant Cast and Other Essays*. Oxford University Press, Delhi, 195 p.
 - 1955, « The Social System of a Mysore Village ». in M. Marriott (éd.), *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago Univeristy Press, Chicago, pp. 1-36.
- STEIN, B.
- 1984, *All The King's Mana. Papers on Medieval South Indian History*. New Era Publications, Madras, 326 p.
 - 1980, *Peasant State and Society in Médieval South India*. Oxford University Press, New Delhi, 533 p.
- SUBRAMANIAN N., 1998, *Tamil Social History (c. A. D. 600 – c. A. D. 1800)*. Vol. 2, Institute of Asian Studies, Chennai, 581 p.
- SUBRAMANYAN, S. 2000, « BJP in Tamil Nadu ». *Economic and Political Weekly*, vol. 35, n°25 (Jun. 17-23), pp. 2082+2179.
- TALBOT, C., 2001, *Precolonial India in Practice: Society, Region and Identity in Medieval Andhra*. Oxford University Press, Oxford / New York, 305 p.
- TARABOUT, G.

- 2003, « Territoire, “idéologie” et anthropologues en Inde ». in Actes des Ateliers Jeunes Chercheurs en Sciences Sociales (AJEI), *Identités & territoires en Inde*, Kolkata 17-21 février, réunis par R. Delage & Z. E. Headley, Pondichéry, pp. 46-55.
 - 1997, « L'évolution des cultes dans les temples hindous : l'exemple du Kerala (Inde du Sud) ». In Clémentin-Ojha, C., (éd.), *Renouveaux religieux en Asie*, Presses de l'École Française d'Extrême Orient, Paris, pp.127-154.
 - 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar : Les Fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud)*, étude anthropologique. Éditions de l'École Française d'Extrême Orient, Paris, 691 p.
- THERWATH, I., 2007, *L'État face à sa diaspora: stratégies et trajectoires indiennes*. Thèse de doctorat en science politique, Institut d'Études Politiques, Paris, 628 p.
- THIARA, R. K., 1995, « Indian Indentured Workers in Mauritius, Natal and Fiji ». in R. Cohen, *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 63-68.
- TIROUMALECHETTY, P., 1984, « Tamil Temples on the Estates – Early Days ». in Bissoondoyal U. (éd.), *Indians Overseas. The Mauritian Experience*, Mahatma Gandhi Institute, Moka, pp. 21-27.
- TUAN, Y.-F., 1977, *Space and Place : The Perspectives of Experience*. E. Arnold, Londres, 226 p.
- TURNER, V. W., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et anti-structure*. PUF, Paris, 206 p. [1^{ère} éd. : 1969].
- TROUILLET, P.-Y.,
- 2009a, « Les enjeux du sacrifice : Conflits divins et conflit de caste en village tamoul ». in Trouillet P.-Y. et al. (dir.) *Conflit et rapports sociaux en Asie du Sud*. AJEI, L'Harmattan, Coll. “Points sur l'Asie”, Paris, pp. 231-250.
 - 2009b, « Les temples hindous dans la mondialisation, ou la réinvention diasporique d'une géographie religieuse ». in B. Rigal-Cellar (dir.) *Religions et mondialisation : exils, expansions*, Presses universitaires de Bordeaux, Coll. “Identités religieuses”, pp. 309-324.
 - 2009c, « Spatialités et violences du sacrifice hindou en Inde du Sud ». *Cahiers de Géographie du Québec*, « Géographies de la violence », vol. 53, n°150 (Déc). Presses universitaires de Laval. pp. 317-334.
 - 2008, « Mapping the Management of Threatening Gods and Social Conflict. A Territorial Approach to Processions in a South India Village ». In Jacobsen, K. (éd.) *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, South Asian Religion Series, Londres, pp. 45-62.
 - 2006, « Mondialisation et territoires religieux dans les espaces tropicaux. Effets et enjeux de la mondialisation sur la géographie mondiale de l'hindouisme et le nationalisme hindou ». *Cahiers d'Outre-Mer*, n°236, Presses universitaires de Bordeaux, pp. 481-498.
 - 2003, *Le temple de Marudha Malai au Tamil Nadu. De l'espace sacré à l'identité territoriale en Inde du Sud*. Mémoire de Maîtrise de géographie, Université Bordeaux 3, 131 p.
- TROUILLET P.-Y., L. BAIXAS & L. DEJOUHANET (dir.), 2009, *Conflit et rapports sociaux en Asie du Sud* (Préface de Jean-Luc Racine). AJEI, L'Harmattan, Coll. “Points sur l'Asie”, Paris, 289 p.
- VAN DER VEER, P., 1995, (éd.) *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 132-153.
- VERTOVEC, S., 2000, *The Hindu Diaspora, comparative patterns*, Routledge, Londres, 172 p.
- VEYNE, P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? : essai sur l'imagination constituante*. Seuil, Paris, 161 p.

- VIGNATO, S., 2000, *Au nom de l'Hindouisme, reconfiguration ethniques chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*. L'Harmattan, Cahier d'Archipel, n° 32, Paris, 440 p.
- VINCENT, J.F. et al. (éd.), 1995, *La Construction religieuse du territoire*. L'Harmattan, Paris, 379 p.
- VISWANATHAN, V. N., 1994, « Dravidian Movement: An Epiphenomenal Study ». in Palanithurai, G. (éd.) *Castes Politics and Society in Tamil Nadu*. Kanishka, Delhi, pp. 87-95.
- VOLVEY, A., 2003, « Terrain », in Lévy J. & M. Lussault, (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Paris, pp. 904-906.
- WEBER, M., 1913, *Hindouisme et Bouddhisme*. Champs Flammarion, Paris, 636 p.
- WEBSTER, J. C.B., 2002, *Religion and Dalit Liberation. An Examination of Perspectives*. Manohar, Delhi, 159 p. [1^{ère} éd. : 1999].
- WEERASOORIA W.S., 1973, *The Nattukottai Chettiar: Merchant Bankers in Ceylon*. Tisara Prakasakayo Publishers, Dehiwal, Sri Lanka, 170 p.
- WERLEN, B., 2003, « Géographie culturelle et tournant culturel ». *Géographie et cultures*, n°47, pp.7-27.
- WILLAIME, J.-P., 2008, *Le retour du religieux dans la sphère publique : Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Olivétan, Lyon, 110 p.
- WILSON B.H. & J. BECKSVOORT, 2001, « Gopurams over Georgia : Why Here ? Why Now? ». In Rukmani, T.S. (éd.) *Hindu diaspora, global perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, pp. 329-348.
- ZVELEBIL, K.V.
- 1991, *Tamil traditions on Subrahmanya-Murugan*. Institute of Asian Studies, Madras, 125 p.
 - 1973, *The Smile of Murugan on Tamil Literature of South India*. E.J. Brill, Leiden, 378 p.

– Annexes –

Glossaire général⁸⁷⁴

Ācārya : Prêtre brahmane érudit.

Adivasi : Aborigènes de l’Inde, également désignés par l’expression “tribus répertoriées” (*Scheduled Tribes*) par l’administration indienne.

Āgama : Préceptes religieux de la “Grande” tradition de l’hindouisme tamoul.

Agamudayar : Caste traditionnelle de guerriers du pays tamoul.

Agastya : Sage connu pour être l’auteur de plusieurs hymnes védiques, et pour avoir introduit en Inde du Sud la culture brahmanique et la médecine.

Agni : Dieu du feu d’origine védique, qui correspondait au feu sacré des rites brahmaniques.

Agrahāra(m) : Quartier de Brahmanes des localités tamoules.

Aiyaṅṅār : Dieu masculin gardien des champs et protecteur armé des territoires villageois en pays tamoul. Ses temples et ses sanctuaires, toujours situé en marge des villages, se caractérisent par des statues équestres multicolores faites de terre cuite.

Aḷakar Kōyil : Temple vishnouïte des environs de Madurai (Tamil Nadu).

Ālvār : Saint vishnouïte des périodes classique et médiévale.

Amāvācai : Nouvelle lune.

Ammaṅ : La « Déesse Mère » au pays tamoul.

Ammen [créole] : Nom créolisé de la déesse Ammaṅ.

Ampaṭṭaṅ : Caste de barbiers du pays tamoul.

Aṅṅaṅku : Forces maléfiques des collines de la période du Sangam.

Āṅṅavar : Forme ascétique de Murugaṅ.

Āpaṭu : Litt. « danger ».

Apiṣēkam : Ablution rituelle d’une divinité par un ou plusieurs officiants.

Arakkām : Démon, monstre.

Arasa-maram : Pipal

Ārūtaṅai : Offrande végétale et/ou pécuniaire pour les dieux de l’hindouisme tamoul, disposée sur un plateau rituel.

Arul : Grâce divine.

Aruṅakirinātar : Dévot de Murugaṅ de la période médiévale. Auteur du *Tiruppukal* et l’un des principaux initiateurs du culte dévotionnel de Murugaṅ.

⁸⁷⁴ N.B. : “ang.” pour anglais, “hin.” pour hindi ; “sk.” pour sanskrit ; “tam.” pour tamoul. Lorsque la mention n’est pas précisée, le terme est tamoul ou d’usage courant en tamoul.

Aruntatīyar : Caste “intouchable” de cordonniers du pays tamoul.

Āru Paṭai Vīṭu : Les « Six Demeures » de Murugaṅ au pays tamoul. Les plus importants centres de pèlerinage de son culte.

Arupadai Veedu Temple Complex (Āru Paṭai Vīṭu Tirukkōvilkaḷ) : Sanctuaire récent de Murugaṅ fondé dans la ville de Chennai (Madras). Il réunit en son sein les répliques des six grands temples régionaux du dieu autour d’un septième temple, dédié à Vināyagar et conçu comme la réplique du premier temple tamoul de New-York.

Arya Samaj (sk. Ārya Samāja): Litt. « Société des Aryens/Nobles ». Mouvement réformiste hindou fondé à Bombay en 1875 par Swami Dayananda et promouvant le respect des Vēda.

Āryastan [hin.] : Litt. « pays aryen ».

Ashram (āśrama) [sk./hin.] : Centre d’enseignement spirituel autour d’un maître hindou.

Asura [sk./hin.] (tam. cūr) : Litt. « démon ».

Aṭarma tēvatai : Litt. « divinité adharmique ». Catégorie de divinités malfaisantes, voire démoniaques, car agissant à l’encontre du *dharmā*.

Ātīṇam : Monastère shivaïte.

Ātiśaiva : Sous-caste de Brahmanes shivaïtes.

Avatār : Incarnation d’une divinité.

Bhakta : Litt. « dévot ».

Bhakti : Litt. « dévotion ». Par extension, culte dévotionnel adressé à une divinité.

Baiṭhkā [hin.] : Litt. « salon ». Lieu d’enseignement et de rassemblement socio-religieux hindou.

Bāla Murugaṅ : Murugaṅ sous sa forme enfantine.

Bālasiddha : Saint du temple du village de Mailam.

Bhārat Mātā [sk./hin.]: La « Mère Inde ».

Bomayapalaiyam : Village des environs de Pondichéry où siège le monastère dépositaire du temple de Murugaṅ de Mailam.

Brahmā : Un des dieux majeurs du panthéon hindou, avec Śiva et Viṣṇu, souvent considéré comme le créateur de l’univers. Cependant, très peu de temples lui sont consacrés.

Brāhmadēya : Communauté de Brahmanes du Moyen Âge en pays tamoul.

Brahmane (sk. brāhmaṇ / tam. pirāmmaṇaṅ) : Membre de la plus haute caste (*varṇa*), celle des prêtres et des érudits.

Brahmōtsava (ou pīramōrcavam) : Principale fête annuelle d’un temple tamoul.

Būdam : Monstre gigantesque.

Cakkiliyaṅ : Caste de cordonniers du pays tamoul.

Cēri : Hameau des “Intouchables” en pays tamoul.

Cēyōṅ : Ancien nom de Murugaṅ mentionné dans la littérature du *Sangam*.

Chakra [tam. cakra ; sk. chakraṅ] : Litt. « roue », « disque », « région ». Désigne par extension des centres spirituels, qu’il s’agisse du corps, de sites, ou de bâtiments.

Chār Dhām [hin.]: Litt. « Les Quatre Demeures ». Grands temples hindous situés aux quatre orientes de l’Inde et reliés par un pèlerinage panindien portant le même nom.

Chattram (ou cattiram) : Lieu de halte des pèlerins. Bâtiment de rassemblement religieux et

communautaire où les fidèles, souvent d'une même caste, se reposent de leur pèlerinage, effectuent leurs rituels et préparent de la nourriture pour la collectivité et des offrandes pour la divinité.

Chéra (Cēra) : Dynastie royale de la période classique ayant régné sur un territoire s'étendant de l'est du Tamil Nadu actuel jusqu'à la côte de Malabar.

Cēranāṭu : Litt. « pays chéra ».

Chetṭiar : Caste de commerçants du pays tamoul.

Chetṭināṭu : Litt. « pays des Chetṭiar ». Région culturelle du sud-est du pays tamoul, correspondant globalement aux districts actuels de Pudukottai et de Sivaganga.

Chola (Chōla, Cōla) : Dynastie royale tamoule ayant fondé un puissant empire entre le X^e et le XIV^e siècle, dont la capitale était Thanjavur.

Chōlamanḍalam : Litt. « pays chola » de l'époque médiévale.

Chota Bhārat [hin.] : Litt. « petite Inde ».

Coolie [ang.] : Du tamoul “*kūli*”, « salaire ». Par extension, travailleur salarié d'origine indienne ou chinoise. Utilisé parfois de façon péjorative pour désigner les descendants des émigrés indiens.

Darshan (ou darśana) [sk./hin./tam.] : Litt. « vision » d'une divinité.

Dharma [sk./hin.] : Litt. « support », « loi ». Loi morale et ordre socio-cosmique hindou.

Desigar : Sous-caste brahmane.

Dēva [sk./hin.] : Dieu, au sens polythéiste.

Devayānai [tam.] (sk. Devasenā) : L'une des deux épouses de Murugaṅ. Contrairement à la tribale Valli, Devayānai est une divinité céleste et brahmanique.

Draupadī(-ammaṅ) : Épouse d'un des cinq frères Pāṇḍavā du *Mahā Bhāratha*, devenue l'une des déesses les plus populaires du pays tamoul. Sa fête annuelle, marquée par la marche sur le feu, est l'une des plus importantes du calendrier tamoul.

Drāviḍanāḍ : Litt. « pays dravidien ».

Drāviḍastan [hin.] : Litt. « pays dravidien ».

Durgā [sk./hin.] (tam. Durgaiyamman) : Forme de la déesse hindoue associée à l'énergie (*śakti*).

Dvāra-pāla : Divinité protégeant l'entrée des temples.

Ellai : Litt. « frontière ».

Ellai-k-kal : Pierre marquant la limite d'une localité.

Ēṟu Śivālayaṅkaḷ : Les « Sept Temples de Śiva » du pays koṅgu.

Gaṇa : Serviteur divin.

Gaṇapati : Un des noms de *Vināyagar*, le dieu hindou à tête d'éléphant.

Gaṇēśa [sk./hin.] : Litt. « chef des *gaṇa* », les troupes divines au service de Śiva. Autre nom de *Vināyagar*.

Gaṅgā : Le Gange.

Gaṅgāiyammaṅ : La Mère Gange.

Ganga Talao (Gaṅgā Talao) [hin.] : Litt. « lac du Gange » (Ile Maurice).

Garuḍa : Aigle véhicule de Viṣṇu.

Gōpuram (kōpuram) : Tour pyramidale sculptée surmontant les temples tamouls.

Govinden (Kōvintaṅ) : 1. Litt. « trouveur de vaches ». Huitième incarnation de Viṣṇu, équivalent à Kṛṣṇa (Krishna). 2. À Maurice, nom de la fête religieuse tamoule dédiée à Viṣṇu (*Kōvintaṅ*), généralement au mois de *paraṭṭāci* (septembre-octobre).

Grāma tēvatai : Litt. « divinité du village ».

Gurukal (kurukkaḷ) : Prêtre, généralement brahmane, qui réalise les rituels pour les dévots dans un temple.

Hanumān [sk./hin.] : Dieu hindou de la force et à tête de singe. Il est l'un des principaux serviteurs du dieu-héros Rām(ā) dans le *Rāmāyana*.

Hindutva [hin.] : Litt. « hindouité ».

Huṇḍi : Grande tirelire destinée à recueillir les donations des fidèles dans un temple, ou lors d'une procession.

Icai Veḷḷāḷar : Caste de musiciens religieux.

Indra : Dieu de la puissance de la religion védique.

Iṛaivaṭivam : Site ou objet matériel dans lequel le divin se manifeste ou s'est manifesté.

Iruḷar : Ethnie aborigène.

Iṣṭa teyvam : Divinité préférée par un fidèle tamoul.

Iṭaṅkal : Litt. « de main droite ». Se dit de certaines castes d'agriculteurs.

Iṭampi : Épouse d'Iṭumpaṅ.

Iṭumpaṅ : Précepteur des démons, devenu allié des dieux puis dévot éternel de Murugaṅ.

Jāti [sk./hin./tam.] : Litt. « naissance, espèce ». Terme le plus couramment utilisé pour désigner la caste en Inde.

Jyotirlinga [sk./hin.] : Lieu saint où Śiva est adoré sous forme d'un *liṅga* de lumière. Il y a traditionnellement douze *Jyotirlinga*, tous situés dans le sous-continent (onze en Inde et un au Népal), mais un treizième est aujourd'hui reconnu à l'Ile Maurice.

Kāla pāṇi [sk./hin.] : L'« eau noire » de l'Océan indien, dont le franchissement entraîne une « pollution » rituelle selon le *Dharmaśāstra*.

Kālī [sk./hin.] (tam. Kāḷiyammaṅ) : Forme terrible de la Déesse hindoue.

Kalimai [hin./créole] : Autel dédié à Kālī par les hindous du Nord de l'Inde.

Kal kāppu : Pierre rituelle protégeant et délimitant un sanctuaire.

Kalyāṇa maṅḍapa(m) : Hall de mariage.

Kalyāṇa kolam : Jeune marié.

Kaṅcipuram (Kanchipuram) : Ancienne capitale des Pallavas. Grande ville temple du nord-est du pays tamoul, chef-lieu du district éponyme.

Kaṅivaṅ : Astrologue.

Kandapurāṇam : La « Légende de Skanda ». Traduction tamoule du *Skanda Purāṇa* rédigée au XII^e siècle. Un des textes majeurs du culte de Murugaṅ.

Kangani (kaṅkāṇi) : Litt. « chef d'équipe ». Système de recrutement colonial mis en place au XIX^e siècle.

Kaṅṅiyammaṅ : La « Vierge ».

Kāppu : Litt. « protection », « surveillance » (par les dieux notamment).

Kārttikēya [sk./hin.] : Un des nombreux noms de Murugaṅ. Évoque la filiation du dieu avec les pléiades *Kṛttika*.

Kārttikai : Fête mensuelle pour Murugaṅ, célébrant sa naissance et les pléiades *Kṛttika*, qui l'ont élevé.

Kaṭai : Litt. « échoppe », « magasin ».

Kaṭampu : Kadamba (arbre *Anthocephalus cadamba*). Associé au culte de Murugaṅ avant de l'être aussi pour le culte de Tirumāl (Viṣṇu).

Kaṭavu! : Litt. « dieu », « divinité ».

Kāṭeri : Litt. « monstre », « démon ».

Kaṭṭumalai kōyil : Litt. « Temple de la montagne construite ». Temple dont l'architecture vise à reproduire une montagne inexistante localement.

Kaṭṭuvicci : Prêtresses des périodes protohistoriques et classique, au pays tamoul.

Kāṭu : Litt. « jungle », « terre sèche », « lieu de crémation ».

Kāvalaṅ : Litt. « protecteur », « garde du corps ».

Kāvaṭi : Fardeau rituel en forme d'arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII^e siècle.

Kāvaṭi-y-āṭṭam : Litt. « danser avec le *kāvaṭi* ».

Kāvēri (Kavéri) : Fleuve majeur du pays tamoul.

Kolam : Diagramme rituel dessiné par les femmes sur le devant des habitations tamoules pour attirer les bienfaits des dieux.

Kōmaṭṭi Cheṭṭiar : Caste de commerçants télougouphones.

Koṅgumaṅḍalam / Koṅgunāṭu : Litt. « pays koṅgu » (le premier terme est réservé à l'époque médiévale).

Koṅgu Veḷḷāḷar Kavunṭar : (Sous-)caste dominante d'agriculteurs du pays koṅgu.

Koravai : Déesse de l'époque du Sangam, qui était associée au *pālai*, le *tiṅai* des zones désertiques et désolées.

Koṭṭam : Espace ouvert pouvant être doté d'un lieu de culte.

Kōvil (ou kōyil) : Litt. « temple ».

Kṛṣṇa (Krishna) : L'un des *avatār* de Viṣṇu ayant l'apparence d'un jeune berger. Il enseigne aussi le *yoga* au Pāṅḍavā Arjuna dans la *Bhagavad-Gītā* (sk. le « Chant du Bienheureux »).

Kṛttika : Pléiades ayant élevé Murugaṅ.

Kṣatriya [sk./hin.] : Caste (*varṇa*) des rois et des guerriers.

Kṣētra [sk./hin.] (tam. Kēttiram) : Litt. « champ », « domaine ». Désigne, par extension, les sanctuaires et les lieux saints.

Kula teyvam : Litt. « divinité de clan, de lignée ».

Kumāra [sk./hin.] : Un des noms de Murugaṅ.

Kumārakoṭṭam : Temple de Murugaṅ du quartier de Georgetown, à Chennai (Madras).

Kumpapiṣēkam : Grande ablution rituelle (*apiṣēkam*) d'une idole célébrant la consécration ou la rénovation d'un temple tamoul.

***Kuṅṅrutōṛāṭal* (ou *Kuṅṅrutōṛām Murugaṅ*)** : Adage tamoul, que l'on peut traduire par « Murugaṅ est sur toutes les collines ».

Kuravar : Tribu de chasseurs des zones collinaires et montagneuses du pays tamoul.

Kuṛiñci : L'un des cinq *tiṅai*. Zone des collines et des montagnes, dont Murugaṅ est le Seigneur.

Kuṛunilamaṅṅar : Litt. « roi de petits pays » de la période classique au pays tamoul.

Kuyavar : Caste de potiers du pays tamoul.

Lakṣmī : Déesse hindoue de la prospérité.

***Liṅga* [sk./hin.] (tam. *liṅgam*)** : Litt. « signe ». Pierre érigée de forme phallique signifiant la présence du dieu Śiva manifesté.

Māci Magam : Fête annuelle célébrée au mois de *māci*, durant laquelle des statues de divinités de temples sont transportées en procession sur des kilomètres pour une ablution rituelle.

***Mahā Bhāratha* [sk./hin.]** : La « Gande Inde ». L'Épopée la plus volumineuse de la mythologie hindoue. Relate la bataille mythique entre les cinq frères Pāṅḍavā et leurs cousins, les Kaurava. Ce texte, dont l'ampleur ne semble pas avoir d'équivalent, inclut la *Bhagavad-Gītā*.

***Mahā Śivaratrī* [sk./hin.]** : Litt. « Grande nuit de Śiva ». Fête majeure du culte de Śiva.

Mailiyammaṅ : Déesse tutélaire du village de Mailam.

Makkaḷ : Litt. « êtres humains », « gens », « peuple ».

Mālā : Collier rituel.

Malai : Litt. « montagne ».

Maṅḍapa(m) : Pavillon des temples et des édifices religieux tamouls utilisé lors des fêtes pour entreposer les statues des dieux portées en procession et pour abriter les fidèles. Les *maṅḍapa(m)* sont généralement des halls de forme rectangulaire à toit plat supporté par des piliers.

***Mandir* [sk./hin.]** : Litt. « temple ».

***Mantra* [sk./hin.]** : Formule mystique et/ou rituelle.

Māriyammaṅ : Une des déesses les plus vénérées au pays tamoul. Déesse de la variole, elle est l'une des formes de *Śakti*, dont la tête a été fixée sur le corps d'une jeune "Intouchable".

Mariyātai : Litt. « honneur ». Reconnaissance de la respectabilité d'une personne. Ce terme renvoie notamment aux honneurs rendus publiquement à certains individus dans les temples tamouls lors des rituels.

Marul : Litt. « illusion », « confusion », « ignorance », voire « folie ».

Marutam : Région (*tiṅai*) des plaines alluviales, fertiles et cultivées, de l'époque du Sangam.

Maruṭamalai : La « Montagne de l'arbre *maruṭa* ». Temple de Murugaṅ des environs de Coimbatore.

Māṭakkōyil : Litt. « temple à étage ».

Maṭha(m) : Bâtiment de rassemblement religieux.

***Matru Bhūmi* [sk./hin.]** : Litt. « terre natale ». Désigne la terre sainte de l'Inde (Bhārat).

Maturai-Vīraṅ : Divinité masculine de village.

Mayil : Litt. « paon ».

Māyōṅ : Divinité masculine du *marutam*, progressivement assimilée à Viṣṇu.

- Meru [sk./hin.]** : Montagne mythologique de la cosmogonie hindoue et centre de l'univers.
- Mōhini** : Seul *avatār* féminin de Viṣṇu, considéré dans la mythologie hindoue comme séductrice et enchanteresse.
- Mūlasthānam** : Saint des saints d'un temple.
- Mullai** : Région (*tiṇai*) des zones forestières de l'époque du Sangam.
- Munīśvara** : Divinité masculine de village.
- Murugaṅ** : Divinité masculine du panthéon hindou. Murugaṅ est connu entre autres pour être le fils guerrier de Śiva, le frère de Vināyagar, et pour siéger sur les sommets du pays tamoul.
- Muttu-Māriyamman** : Litt. « Māriyamman à la perle ».
- Mūrti** : Litt. « forme ». Idole.
- Mutaliyār** : Haute caste de propriétaires terriens du pays tamoul.
- Nāga** : Serpent divinisé considéré comme génie souterrain dans l'hindouisme populaire tamoul.
- Nakkīrar** : Auteur présumé du *Tirumurukārrupaṭai*.
- Nakṣatras** : Les neuf planètes.
- Nārāyaṇa** : Un des noms de Viṣṇu.
- Nari Kuravar** : Litt. « chasseurs de chacals ». Sous-caste de tribaux (*Adivasi*).
- Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattūr)** : Haute caste de commerçants. Initiateurs du grand pèlerinage à Palani.
- Nāṭṭār** : Au sens large, les « hommes du *nāṭu* ». Au sens strict, chefs locaux des *nāṭu*.
- Nāṭu** : Litt. « pays », « localité », « royaume ».
- Nāṭuvilnāṭu** : Région du pays tamoul médiéval.
- Nava-pāṣāṇam** : Les « neuf minéraux » ayant été amalgamés par le *siddha* Bogar pour créer l'idole du temple de Paḷani, à laquelle sont prêtées des vertus médicinales.
- Nāvitar** : Caste de barbiers du pays tamoul.
- Nāyaṇmār** : Saint shivaïte du pays tamoul des périodes classique et médiévale.
- Neytal** : Région (*tiṇai*) du littoral et des rivages du pays tamoul à l'époque du Sangam.
- Pālai** : Région (*tiṇai*) des zones arides et/ou hostiles du pays tamoul à l'époque du Sangam
- Pālaiyam** : Litt. « camp », « village ».
- Paḷamutircōlai** : L'un des six grands temples de Murugaṅ au pays tamoul.
- Paḷani** : Le temple majeur du culte de Murugaṅ et premier centre de pèlerinage du Tamil Nadu.
- Pāl-kāvaṭi** : Litt. « *kāvaṭi* de lait ». *Kāvaṭi* lesté de récipients contenant du lait destiné à être offert à Murugaṅ.
- Pallava** : Dynastie royale tamoule des époques classique et médiévale, dont la capitale était Tiruvannamalai.
- Pāmpu** : Serpent.
- Pāndimaṇḍalam / Pāṇṭiyanāṭu** : Litt. « pays pandya ».
- Pandya (Pāṇṭiya)** : Dynastie royale tamoule des époques classique et médiévale, dont la capitale était Madurai.

Paṅkuṇi Uttiram : Grande fête annuelle du culte de Murugaṅ au mois de *paṅkuṇi* (mars-avril). Elle célèbre le mariage du dieu avec Valli et Devayānai. *Paṅkuṇi Uttiram* est notamment le *brahmōtsava* du temple de Mailam.

Paṅṭāram : Prête non brahmane, assistant rituel dans les temples.

Paṅaiyar : Caste “intouchable” la plus nombreuse du pays tamoul.

Paraṅkuṅṅu : Colline (inselberg) sainte des environs de Madurai où siège le temple de Tirupparaṅkuṅṅam dédié à Murugaṅ.

Paravānī : Nom du paon de Murugaṅ.

Paṅipāṭal : Un des textes fondateurs du culte de Murugaṅ. Il a probablement été écrit au VI^e siècle apr. J-C. et réunit vingt-deux poèmes, parmi lesquels six sont consacrés à Māl (Viṣṇu), huit à Cevvēḷ (Murugaṅ) et huit à la rivière Vaiyai (Vaigai) de Madurai.

Pārppāṅ : Brahmane.

Pārvaṭī : Épouse de Śiva.

***Paśupati* [sk.]** : Litt. « Seigneur du bétail ». Dieu védique.

Pātayātrā : Litt. « pèlerinage à pied », généralement nus.

Pātayātrī : Pèlerin pieds nus.

Paṅṅavar : Caste de pêcheurs du pays tamoul.

Periyāṅṅavan : Litt. « le grand dieu ». Forme populaire de Śiva.

Perumāḷ : Un des noms tamouls de Viṣṇu.

Pērūr : Centre d’enseignement religieux des environs de Coimbatore.

***Pēy* (ou *pēy picācu*)** : Mauvais esprits maraudeurs. Spectres de personnes décédées de mort violente pouvant s’attaquer aux humains par des possessions qui entraînent la démence ou la stérilité.

Piḷḷaiyār : L’un des noms de *Vināyagar*, le dieu hindou à tête d’éléphant.

Pṅam : Lieu de culte du pays tamoul, dont les dimensions sont inférieures à celles d’un temple.

Poigai : Lieu de naissance himalayen de Murugaṅ.

Poṅgal : Litt. « ébullition débordante ». La fête des récoltes du pays tamoul.

Pōṅṅari : Litt. « protecteur », « sauveur ».

***Prasāda* (ou *pracāṅṅam*)** : Litt. « Grâce divine ». Offrande rendue par une divinité aux fidèles par l’intermédiaire de l’officiant.

***Pradakṣiṅṅa* [sk./hin.]** : Circumambulation rituelle autour d’une divinité et/ou de son sanctuaire, en suivant le sens des aiguilles d’une montre, c’est-à-dire en conservant toujours la divinité sur sa droite (« *dakṣiṅṅa* »).

Pūcāri : Prêtre non brahmane officiant pour une divinité de village.

***Pūjā* [sk./hin.] (tam. *pūcai*)** : Cérémonie rituelle.

Pulavar : Bardes du pays tamoul.

Puḷi : Tamarinier.

Pū-Muttu-Māriyamman : Litt. « Māriyamman à la fleur et à la perle ».

***Purāṅṅa* [sk./hin.]** : Litt. « ancien(ne) récit/légende ». Textes sanskrits de caractère épique et religieux, dont la composition s’étale entre le IV^e et le XIV^e siècles.

Pūrṇami (ou pūrṇimā) : Pleine lune.

Puruṣa [sk.] : Homme macrocosmique fondateur.

Radon [créole] : Chariot de procession (Ile Maurice).

Rāja-gōpuram : Grande tour sculptée marquant l'entrée des temples tamouls agamiques.

Rākṣasa : Monstre.

Rām(ā) : Dieu-héros et septième *avatār* de Viṣṇu. Très populaire en Inde du Nord, où il serait né.

Rām raiya [hin.] : Litt. « la loi de Rām ». Référence à la règle mythique de Rām faisant coexister la prospérité, la justice, l'équité et la vertu. Évoque aujourd'hui l'utopie d'une Inde exclusivement hindoue prônée par la droite nationaliste indienne.

Rāmāyaṇa [sk./hin.] : Litt. « la geste de Rāma ». Épopée de la mythologie sanskrite, rédigée entre le III^e siècle av. J.-C. et le III^e siècle apr. J.-C.. L'un des textes majeurs de l'hindouisme, surtout dans le Nord de l'Inde.

Rathōtsava (ou ratōrcavam) : Chariot de procession.

Rāvaṇa : Chef des démons (*asura*) dans le *Rāmāyaṇa*.

Reṭṭiyār : Haute caste de propriétaires terriens.

Rudra : Forme sombre de Śiva.

Śaiva Siddhānta : Branche dévotionnelle de l'hindouisme fondée autour du VII^e siècle, adorant le dieu Śiva et ses *avatār*. Le *Śaiva Siddhānta* prône un système philosophique et spirituel démocratisant l'accès au divin.

Śaivar : Prêtres mauriciens officiant dans les temples tamouls de l'Ile Maurice.

Śakti : « Puissance », « énergie » divinisée sous forme féminine.

Śaktisme (ou shaktisme) : Culte de la *śakti*.

Samādhi : Intense contemplation divine où le *yogi* allie son âme à Dieu.

Sanātana Dharma [sk./hin.] : Litt. « Éternelle Loi ». Nom sanskrit de l'hindouisme.

Sangam (Caṅkam) : Litt. « académie, « assemblée ». Désigne, au sens strict, l'académie de poètes des environs de Madurai (pays tamoul) ayant produit une abondante littérature à l'âge classique.

Śaṅkugaṇa : Serviteur mythologique (*gaṇa*) de Śiva, devenu le premier chef spirituel du temple de Murugaṇ de Mailam sous le nom de "Bālasiddha".

Ṣaṅmuka : Litt. « Six faces ». Autre nom de Murugaṇ.

Sarasvatī : Déesse de la connaissance et de l'éducation. Souvent considérée comme la parèdre du dieu Brahmā.

Saravana : Autre nom de Murugaṇ.

Sengunthar Mutaliyār : Caste de tisserands du pays tamoul (également appelés "Kaikūlar" dans les régions du centre et de l'ouest du Tamil Nadu).

Siddha kaṅṅi : Ascète féminine.

Siddhar (ou siddha, cīttar) : Êtres humains ayant accédé au divin et au salut de leur âme (sk. *ātman*), et qui se sont libérés du cycle des réincarnations. Ils sont généralement reconnus comme des saints ou des sages.

Sīlpin : Artisan bâtisseur de temple.

Sirdar : Contremaître indien dans les plantations de l’Ile Maurice.

Śiva : Un des dieux majeurs du panthéon hindou, avec Brahmā et Viṣṇu, souvent considéré comme le dieu de la destruction. Il est aussi reconnu comme le père de Murugaṅ.

Śivañāna Bālasiddha : Chef spirituel du temple de Murugaṅ de Mailam.

Skanda [sk.] : Litt. « semence ». Un des noms sanskrits de Murugaṅ.

Skanda Purāṇa [sk.] : Texte sanskrit portant sur *Skanda*.

Skanda Ṣaṣṭi (ou Kanda Ṣaṣṭi) : Grande fête annuelle du culte de Murugaṅ, célébrant sa victoire sur le démon *Sūrapadma*.

Sōmāskanda : Représentation de Skanda avec ses parents, Śiva et Pārvatī .

Śrī : Litt. « saint » (adjectif).

Stapati : Architecte de temple.

Sthala purāṇa [sk.] : Litt. « ancienne légende du lieu ». Tout temple hindou a un *sthala purāṇa* qui relate les mythes et l’histoire du lieu saint.

Subrahmaṇya [sk.] : Litt. « Protecteur des Brahmanes ». Autre nom sanskrit de Murugaṅ.

Śūdra : Caste (*varṇa*) des serviteurs.

Sūrapadma : Chefs des démons vaincu par Murugaṅ à Tiruccentūr .

Svāmi : Litt. « saint », « sage », « seigneur », « maître ». Correspond aussi à un titre de respect envers une personne.

Svāmimalai : Litt. « Montagne du Seigneur ». L’un des six grands temples de Murugaṅ au pays tamoul, proche de Kumbakonam.

Tai Pūcam : L’une des principales fêtes religieuses dédiées à Murugaṅ, ayant lieu chaque année au mois de *tai* (janvier-février), lorsque la pleine lune est proche de la constellation *Pūcam*.

Talai-c-cavaram : Rasage rituel des cheveux et des poils du visage dans un temple.

Tāli : Pendentif de mariage.

Tamiḷ Nāṭu : Litt. « pays tamoul ».

Tamiḷakam : Litt. « demeure des Tamouls ». Pays tamoul historique.

Taṅṭāyutapāni : Forme de Murugaṅ dans le temple de Paḷani.

Tantu-Poṅ-Mēṇi-Māriyamman : Litt. « Māriyamman des tailleurs et au corps d’or ».

Tēr : Char de procession sur lequel est installée la forme mobile d’une divinité souvent accompagnée d’un officiant.

Tēvaṅ : Divinité.

Tevāram : Hymnes poétiques et religieux rédigés durant l’Âge classique au pays tamoul.

Tēvatai : Divinité.

Teyvam : Dieu, divinité.

Thanjavur (Taṅcāvūr) : Ancienne capitale du pays chola, située sur le delta de la Kavéri. Chef-lieu du district éponyme.

Tīmiti : Rituel de la marche sur le feu.

Tiṅai : Divisions du pays tamoul classique et protohistorique en cinq ensembles paysagers, socio-économiques et religieux.

Tīrtha [sk./hin.] (**tam. tiruttam**) : Litt. « gué ». Par extension « eau sainte/sacrée ».

Tīrtha sthalam [sk.] : Lieu saint.

Tīrtha-vāri : Ablution d'une idole dans des eaux marines ou fluviales.

Tiruccentūr : L'un des six grands temples de Murugaṅ au pays tamoul.

Tiruccīralaivāy : Ancien nom de Tiruccentūr.

Tirukaliyāṇam : Cérémonie rituelle commémorant le « mariage sacré » d'une divinité.

Tirumuṛai : Le « Livre sacré ». Compilation de douze chants et hymnes shivaïtes rédigés en langue tamoule.

Tirumurukārrupaṭai : Litt. « Le Guide vers Murugaṅ ». Texte du Sangam, datant du VII^e siècle. Il s'agit du premier poème de la collection *Pattupāṭṭu* (« Dix Poèmes ») et le seul à être exclusivement consacré à Kumāra (Murugaṅ).

Tirunīru : Cendres blanches rituelles rendues aux fidèles par l'officiant.

Tirupati : Grand temple vishnouïte d'Andhra Pradesh, le plus visité en Inde du Sud.

Tirupparaṅkuṅṅam : L'un des six grands temples de Murugaṅ au pays tamoul.

Tiruppukal : Collection d'hymnes dévotionnels rédigée au XV^e siècle par Aruṅakirinātar.

Tiruttaṅi : L'un des six grands temples de Murugaṅ au pays tamoul.

Tiruvāṅṅāmalai (Tiruvannamalai) : Ville-temple du pays tamoul dédiée à Śiva. Chef-lieu du district éponyme.

Tiruvāvināṅkuṭi : Premier grand temple dédié à Murugaṅ à Palani.

Tiruvērakam : L'un des temples mentionnés dans le *Tirumurukārrupaṭai*, associé aujourd'hui au temple de Svāmimalai.

Tiruvīlā : Fête religieuse de l'hindouisme tamoul.

Tolkāppiyam : L'une des plus anciennes et des plus fameuses œuvres grammaticales des anthologies du Sangam, rédigée probablement entre le III^e siècle et le V^e siècle apr. J.-C..

Toṅḍaimaṅḍalam : Région septentrionale du pays tamoul médiéval.

Upaṅiṣad [sk.] : Textes philosophiques de la période védique.

Ūr : Village, lieu d'origine. Désigne plus précisément le village des castes, car les “Intouchables” d'une localité vivent dans des hameaux séparés et souvent éloignés de l'ūr.

Ural : Mortier.

Utsava : Procession religieuse.

Utsavamūrti : Forme mobile d'une divinité manifestée dans une statue et sortie en procession.

Vāhana : Véhicule d'une divinité.

Vaikāci Vicākam : Fête annuelle du mois de *vaikāci* (mai-juin), célébrant la naissance de Murugaṅ.

Vairava : Forme de Śiva.

Vaiśya : Caste (*varṇa*) des commerçants, artisans et agriculteurs.

Valaṅkal : Litt. « de main gauche ». Se dit de certaines castes dont les métiers ne concernent pas ces activités agricoles, telles que le commerce, la banque, ou l'artisanat.

Vaḷli : Déesse-épouse tribale de Murugaṅ.

Varṇṇār : Caste de blanchisseurs du pays tamoul.

Varṇṇiyar : Caste d'agriculteurs de rang rituel moyen, très présente dans le nord-est du Tamil Nadu. Caste dominante au village de Mailam.

Varṇa [sk.] : Litt. « couleur », « ordre ». Premier type de caste fondé sur le système socio-religieux brahmanique, qui divisait la société en quatre ordres (Brahmanes/prêtres-érudits, Kṣatriya/rois-guerriers, Vaiśiya/artisans-commerçants-agriculteurs et Śūdra/serviteurs) et hiérarchisant les groupes sociaux en fonction de leur activité économique, de leur rôle religieux et de leur pureté rituelle.

Varṣa Piṛappu : Nouvel an tamoul, le 14 avril.

Vaṭapaḷani : Litt. « Paḷani du nord ». Grand temple de Murugaṇ situé dans un quartier éponyme de la ville de Chennai (Madras).

Varuṇan : Dieu du *neytal*.

Vāyu : Dieu du vent.

Vēda : Textes révélés millénaires à l'origine de la religion "védique" et du brahmanisme. La connaissance des Vēda est traditionnellement réservée aux Brahmanes, la haute caste (*varṇa*) des prêtres et des érudits.

Vēl : Lance de Murugaṇ, représentant parfois à elle seule la divinité.

Vēlan : Litt. « l'homme à la lance ». Terme désignant Murugaṇ et certains de ses officiants de la tradition "populaire".

Veḷḷakkāran : Homme blanc.

Veriyāṭal (ou veriyāṭu) : Transes pour Murugaṇ aux temps anciens.

Vastu Vidyā [sk.] : Litt. « science de l'architecture ». Texte écrit aux temps védiques pour organiser le monde en accord avec l'ordre socio-cosmique.

Vēṅkai : Arbre à liane (*Pterocarpus bilobus*) identifié à Vaḷḷi.

Vēṅkaṭeśvara : Un des autres noms de Viṣṇu.

Vēntaṇ : Roi.

Vēppa-maram : Margousier.

Vēṭṭuvar : Tribus de chasseurs des collines.

Vināyagar : Un des noms du dieu hindou à tête d'éléphant, aujourd'hui reconnu comme le frère de Murugaṇ.

Vināyagar Caturthi : Grande fête annuelle dédiée à Vināyagar.

Vīraśaiva Liṅgāyat : Secte née au Karnataka au XII^e siècle, s'étant progressivement "castifiée" et qui se pose depuis comme l'égale des Brahmanes.

Viṣṇu : Un des dieux majeurs du panthéon hindou, avec Śiva et Brahmā, souvent considéré comme le dieu de la protection. Il est connu pour avoir dix *avatār*.

Viśvakarma : 1. Architecte mythique des dieux hindous. 2. Caste d'architectes.

Viratam [tam.] (sk. vrata) : Austérité, vœu.

Yajamāna : Sacrifiant.

Yātavar : Caste de bergers du pays tamoul.

Yātrā [sk./hin.] : Litt. « voyage », « pèlerinage ».

Le calendrier tamoul

	Mois tamoul		Équivalent grégorien
1	சித்திரை	<i>Cittirai</i>	Avril-mai
2	வைகாசி	<i>Vaikāci</i>	Mai-juin
3	ஆனி	<i>Āni</i>	Juin-juillet
4	ஆடி	<i>Āṭi</i>	Juillet-août
5	ஆவணி	<i>Āvaṇi</i>	Août-septembre
6	புரட்டாசி	<i>Puraṭṭāci</i>	Septembre-octobre
7	ஐப்பசி	<i>Aippaci</i>	Octobre-novembre
8	கார்த்திகை	<i>Kārttikai</i>	Novembre-décembre
9	மார்கழி	<i>Mārkāḷi</i>	Décembre-janvier
10	தை	<i>Tai</i>	Janvier-février
11	மாசி	<i>Māci</i>	Février-mars
12	பங்குனி	<i>Paṅkuni</i>	Mars-avril

Entretiens

Les Nāttukkōttai Chettiar et le pèlerinage à Palani

Extrait d'un entretien avec le 14^e descendant du fondateur du pèlerinage à Palani

Entretien semi-directif mené dans le bâtiment communautaire (*maṭham*) des Nāttukkōttai Chettiar (Palani, 2 février 2007)

(L'homme est le meneur de tout le groupe pèlerins mono-caste, habite Tiruchirapalli et a une soixantaine d'années).

- Quelle est l'origine du pèlerinage pieds nus (*pāṭayātrā*) à Palani ?

« - Nous sommes partis de Nerkuppai [district de Sivaganga], qui est notre lieu de naissance et celui de notre ancêtre, Kumārappaṇ. Il y a là bas un temple qui a été conçu par Kumārappaṇ spécialement pour le pèlerinage. Il fut le premier à faire le *pāṭayātrā* à Palani et à porter le *kāvaṭi*, il y a 400 ans. Et ce premier pèlerinage a été réalisé depuis notre lieu de naissance, Nerkuppai. Mon frère et moi sommes de la 14^e génération directe, descendant de Kumārappaṇ. Notre lignée s'appelle "Kuppan Pichan Chetti Kumārappaṇ".

- Kumārappaṇ était déjà allé à Palani avant de faire le pèlerinage. Il s'y rendait régulièrement pour y vendre du sel ; il était commerçant.

- Quand il allait à Palani, il restait chez un homme nommé Desigal [de la caste du même nom], qui habitait à Palani et qui était un dévot de Murugaṇ. Alors Kumārappaṇ a commencé à prier le Seigneur Murugaṇ et il a rapidement fait de plus en plus de profit. Puis il a pensé qu'avec les bénéfices qu'il dégagerait de son commerce de sel, il pourrait donner à manger aux pauvres et au dévots : c'est l'*anandhanam*. Et c'est ce qu'il a fait ; il a fait de plus en plus de profit et a pu nourrir de plus en plus de monde.

- Desigal est ensuite venu dans notre village, où Kumārappaṇ a construit un premier *kāvaṭi*, car il ne voulait pas simplement faire des *anandhanam*, il voulait aussi organiser un pèlerinage. C'est ainsi qu'a commencé le *pāṭayātrā*. Accompagné de sa femme Chittal Achi, Kumārappaṇ partait à pied à Palani depuis notre lieu de naissance, en portant ce *kāvaṭi*. Et il donnait à manger aux pauvres même sur la route ».

[...] « - Un jour, l'épouse d'un roi tomba gravement malade et personne ne pouvait à la guérir. Puis le roi a rencontré Kumārappaṇ à Samudhrapatti, alors que celui-ci se rendait en pèlerinage à Palani. Kumārappaṇ donna au roi du *tirunīru* à sa femme parce qu'il ne prenait aucun médicament durant son *pāṭayātrā*. Ce *tirunīru* soigna la douleur et la maladie. Le roi était donc très heureux et pour le remercier, il l'abrita pour la nuit, puis lui donna des terres ainsi qu'une *śakti-vēl* [la « lance puissante » de Murugaṇ]. Il voulait honorer notre peuple [caste] et Kumārappaṇ. Depuis, Samudhrapatti est le premier lieu de halte du *pāṭayātrā* depuis Nerkuppai.

- Kumārappaṇ a ensuite construit un *maṭham* à Palani pour recevoir les pèlerins et pour nourrir les pauvres et les dévots. Il l'a appelé "*Uppu cheṭṭy maṭham*" [« le lieu du Chettiar au sel »], qui s'appelle maintenant "*Anandhanam maṭham*" [« le lieu de l'*Anandhanam* »].

- Le commerce du sel a-t-il joué un rôle important pour la mise en place du pèlerinage ?

- « Kumārappaṇ pouvait faire du commerce de sel, car la demande était forte et les prix élevés pendant la saison des pluies [novembre-décembre] à Palani, parce qu'on ne peut pas produire de sel quand il pleut. Donc durant la saison des pluies, le prix du sel était plus élevé et Kumārappaṇ pouvait faire plus de profit ».

- Comment se déroule votre pèlerinage chaque année ?

« - Le premier jour, nous partons de notre village de Nerkuppai pour Samudhrapatti qui est à 48 km. Nous y faisons des *anandhanam*, des *pūjā*, etc. Nous suivons le même itinéraire que celui de Kumārappaṇ.

- Le deuxième jour nous allons à Kosavapatti, où nous faisons les mêmes rituels. L'*anandhanam* pour les pauvres est toujours donné pour le repas du midi. Le soir, nous partons pour Dindigul, 10 km plus loin, où nous passons la nuit.

- Le troisième jour, nous partons le matin pour Reddiyarchatram où nous faisons les mêmes rites. Nous partons le soir pour Semmadaipatti.

- Le quatrième jour, nous arrivons à Palani, dans ce *koṭṭam* [i.e. l'"*Anandhanam maṭham*" où a lieu l'entretien]. Nous nous y reposons pendant 2 jours tout en faisant tous nos rituels habituels

(l'*anandhanam* et les *pūjā* du matin et du soir). En fait, on attend d'être rejoints par la famille Kuttayan. Il y a tant de gens qui nous offrent des choses, de l'argent pour les frais de *pūjā*. Ça fait plus de 150 ans que ce sont les mêmes gens qui viennent et qui ne donnent pas d'*anandhanam* ailleurs.

- On attend le sixième jour pour aller au temple du sommet de la colline le temple de *Paḷani Āṅṅavarī*, vers 13-15h. Ce jour là, on part le matin (vers 7h) à la rivière Shanmugan Nadhi, où il y a un *tīrtham* [bassin rituel] situé à 3 km de Palani, sur la route qui mène à Coimbatore et Pollachi. Là-bas nous prenons un bain sacré et, après avoir pris le bain, nous nous rendons à un temple qui avait été construit par mon arrière-grand-père. Nous faisons des *pūjā* "et tout" là-bas, puis nous revenons dans ce "*mutt*" [l'*Anandhanam maṭham* de Palani] où l'on fait la *pūjā* de 13h, et ensuite nous partons tous pour le temple de la colline. Il nous faut au moins une heure pour atteindre le temple.

- On arrivera⁸⁷⁵ là-haut vers 15h, nous offrirons des prières et tout. Cette année, les gens de notre caste portent au total 270 *kāvaṭi*. Une fois en haut, tous les pots des *kāvaṭi* seront rassemblés et leurs contenus sont mélangés avant d'être offerts au Seigneur. Les *pūjā* seront réalisées, puis les prêtres nous rendront le sucre béni par Murugaṇ, qui sera ensuite distribué à tous les dévots. Cela dure environ 2 heures et tous les rituels seront terminés vers 17h-17h30. Vers 17h30, tout le monde redescendra et reviendra ici. On reste ensuite 3 jours.

- Le lendemain, nous retourneront au sommet de la colline pour offrir nos *pūjā*, même chose le surlendemain. Le dernier jour, nous rentrons à pied avec nos *kāvaṭi* vers notre lieu de naissance.

- Ce retour prend 4 jours, on prend quelques raccourcis par rapport au trajet de l'aller, même si l'on emprunte la même route, car, vous savez de nos jours, prendre 15 jours de congé est déjà assez difficile). On arrive donc à notre temple de notre village [Nerkuppai] où l'on fait nos *pūjā*, puis on reprend notre vie normale et chacun retourne dans sa ville de résidence ».

- Personne de votre communauté n'est allé là-haut au temple de la colline pour l'instant ?

« - Nous n'y allons qu'au bout du 3^e jour passé ici. C'est une sorte de convention. Et puis on fait tout ici dans notre *mutt*, puisqu'il y a un temple. Ce n'est qu'à ce temple qu'on offre nos prières, tous les jours avant d'aller au temple de la colline ».

- Qui a fondé le temple de votre *maṭham* ?

« - C'est le premier Kumārappaṇ Chetṭi. Il a d'abord acheté un petit lopin de terre, puis nos ancêtres suivants ont acheté encore plus de terres, et ils ont progressivement amélioré le bâtiment. Le temple s'est agrandi au fil des années ».

- Le prêtre de ce temple est aussi de votre caste ?

« - Non, ce sont des Desigar [sous-caste de prêtres Paṅṅāram]. En fait Kumārappaṇ venait uniquement avec Desigar, avec qui il faisait son commerce de sel. Desigar était un local. Les Nakarattār forment une sous-communauté des hindous, et les Desigar forment une autre communauté. Ils font les *pūjā* pour nous depuis 10 générations. Au temple de la colline, seuls les Brahmanes font les *pūjā*. Les Desigar ne sont pas des Brahmanes, ce sont des hommes ordinaires ("*common men*"). »

- Lors de votre pèlerinage, il y a beaucoup de gens d'autres castes qui se joignent à vous, non ?

« - Oui, il n'y a pas que des Nakarattār. Nous représentons peut-être 20% des gens qui viennent à Palani. Il y a surtout des fermiers. Les castes de fermiers seront plus nombreuses en fait. »

- Et inversement, parmi les membres de votre groupe de caste, il y a des gens qui viennent de Coimbatore, de Chennai... ?

« - Il y a des Nakarattār qui viennent de tout le Tamil Nadu. 90% de notre groupe est composé de gens venant du Tamil Nadu. Les 10 % restant viennent du reste de l'Inde. Il y en a même qui viennent du Royaume-Uni, des États-Unis ou de Suisse. Ils viennent du monde entier pour le *pāṭayātrā*, mais ils ne peuvent pas venir chaque année, car le pèlerinage dure 15 jours. »

- J'ai rencontré des gens de Chennai qui ne sont pas de votre caste mais qui vont quand même commencer le pèlerinage à Kunrakudi même si cela leur fait faire un très grand détour ?

« - En fait les gens de la famille de Kuttayan, partent de Kunrakudi [sous-entendant que lui ne fait

⁸⁷⁵ L'usage du futur rappelle que les Nāṭṭukkōṭṭai Chetṭiar ne sont pas encore allés au grand temple au moment de l'entretien.

pas partie de cette famille]. Tous les gens qui veulent faire le *pāṭayātrā* doivent partir soit de notre village Nerkuppai, soit de Kunrakuti. Ils partiront tous de ces deux lieux ».

- On ne peut pas partir d'ailleurs ?

« - Non, ils doivent venir à ces lieux, et ne peuvent commencer le *pāṭayātrā* que depuis là-bas. Néanmoins, comme Palani est proche de Coimbatore, ceux qui vivent là-bas partent de chez eux, mais ce ne sont pas des Nakarattār ».

- Empruntez-vous le même itinéraire pour le retour ?

« - Oui ».

- Et chaque groupe repart ensuite à son lieu de vie ?

« - Oui ».

- Vous amenez donc le(s) *kāvaṭi* à Palani depuis ces deux lieux ?

« - Oui. Et quand le pèlerinage se termine, on retourne à notre lieu de naissance, on fait les rituels dans notre temple. Les gens peuvent ensuite ramener leurs *kāvaṭi* chez eux après la *pūjā* ».

- Une fois cela terminé, vous pouvez enlever le *mālā* et vous raser ?

« - Oui, on peut alors remettre une chemise et vivre normalement. Avant cela, il ne faut pas se raser pendant 15 jours. Et avant même de commencer le *pāṭayātrā*, nous devons observer une forme de jeun très stricte. Nous mettons le *mālā* dès ce moment-là, donc bien avant le départ. Il n'y a pas vraiment de convention mais nous faisons comme ça ».

- Comme Murugaṅ est sous la forme d'ascète (*āṅṅavar*) à Paḷani, le pèlerin (*pāṭayātrī*) n'y porte que très peu de vêtements. Notre famille et celle descendant de Kuttayan Cheṭṭy passons 18 jours sans chaussures ni sandales, et nous ne portons pas de chemise non plus. Nous ne sommes vêtus que d'un *dhoti* [pagne] ».

- Vous offrez l'*anandhanam*, mais est-ce que vous recevez de la nourriture provenant d'autres groupes ?

« - Les gens qui partent avec nous contribuent à la préparation des repas. On ne les force pas à donner, il n'y a pas de coût fixe. On accepte du riz, des légumes, des lentilles, du *buttermilk*, de l'argent (100, 1000 roupies)... Nous prenons tout avec nous avant de partir et nous préparons tout nous-mêmes ».

- Donc vous ne recevez jamais de nourriture des autres ? Vous ne faites qu'offrir, comme le faisait Kumarrappan ?

« - Oui, il a commencé, on le suit. »

- Vous emportez aussi votre eau ?

« - Non, nous prenons l'eau localement ».

- Pourquoi faites-vous le *pāṭayātrā* pour *Tai Pūcam* mais pas pour *Paṅkuṇi Uttiram* ?

« - *Paṅkuṇi Uttiram* ne concerne que des gens d'ici qui vont au temple. En plus, *Tai Pūcam* a lieu après les récoltes ; le riz et les légumes sont donc plus disponibles, notamment pour les offrandes ».

- Savez-vous s'il y a des relations entre le temple de Vaṭapalāni de Chennai et celui de Palani ?

« - C'est le Paḷani du nord, c'est tout. Paḷani est le principal temple du Seigneur Murugaṅ. Il y a en fait six temples de Murugaṅ au Tamil Nadu. Et Paḷani est l'une des *Āru Paṭai Viṭu* ».

[Il énumère ensuite les noms des six grands temples. Il ne semble ne pas connaître le temple de Vaṭapalāni, et ne mentionne pas celui l'*Arupadai Veedu Temple Complex* de Besant Nagar, alors que son fondateur et l'enquêteur sont de la même caste et qu'ils sont tous deux très actifs dans la vie des temples de Murugaṅ] ».

- Aucun membre de votre caste ne fait de rituel à Vaṭapalāni ?

« - Il y en a qui travaillent là-bas mais ils ne font qu'aller au temple.

- Mais à Tiruvannamalai, un des dépositaires actuels du temple est de notre caste. Il n'y a pas de *pāṭayātrā* là-bas, mais il y en a un, en avril, pour un temple de Śiva, dans le district de Thanjavur.

Mais on n’emmène pas les *kāvaṭi* pour ce *pāṭayātrā* ».

- Lequel des deux *pāṭayātrā* est le plus important pour votre caste ?

« - Palani est le plus important. Paḷani est le plus important des six temples de Murugaṇ pour notre caste. De tous les *pāṭayātrā* existant, comme celui de Sabarimala où toutes les castes vont, celui de Palani est le plus important pour nous ».

- Hier, il y a eu une procession de Murugaṇ avec Valli et Devayānai ?

« - C’est le temple de Māriyammaṇ ».

- Et vous avez des relations avec ce temple ?

« - Oui. Après-demain, on va faire une *pūjā* là-bas. Il y a une fête qui dure 8 jours, et nous organisons les *pūjā* pour l’un de ces jours.

« - En fait ce temple dépend du grand temple de Murugaṇ. Mais chaque jour, ce sont différents groupes de dévots qui financent les *pūjā* ; ils peuvent venir de tout le Tamil Nadu. La procession parcourt les quatre rues qui entourent le temple ».

- Le prêtre vient du grand temple de Palani ?

« - Non, c’est un autre prêtre qui officie au temple de Māriyammaṇ. Les prêtres du grand temple sont différents. Vous savez, les Brahmanes n’officient pas, en général, dans les temples de Māriyammaṇ. C’est normalement une autre caste qui officie dans ces temples et dans ceux de Kāliyammaṇ. Ce sont souvent des Pattar ou des Paṅṭāram ».

- Est-ce l’*agrahāram* qui est délimité par ce parcours (cf. carte 14) ?

« - Le terme “*agrahāram*” désigne un quartier principalement composé de prêtres, de Brahmanes. Aujourd’hui il n’y a plus d’*agrahāram* séparé. Vous savez maintenant, en fonction de ce que les gens font dans la vie [*sic.*]... supposons que je sois un orfèvre, et bien je vivrais dans un lieu [“*place*” en anglais] où ne vivent que des orfèvres. Tous les hommes d’affaires vont vivre dans un même lieu. En fait les quartiers dépendent de ce que vous faites dans la vie, pas de la religion. Tous les orfèvres vivront dans un endroit, tous les forgerons vivront dans un autre endroit, les fermiers dans un autre endroit, dans chaque ville et chaque village. Les fermiers vont habiter dans une zone, et nous, les Nakarattār, sommes une communauté d’hommes d’affaire. Donc les Nakarattār vivent dans un même endroit, de même pour les orfèvres, les forgerons, les fermiers. Les prêtres qui font les *pūjā* dans les temples, ce sont des Brahmanes. Ils vivent dans des zones séparées et ces zones sont appelées “*agrahāram*” ».

- Le quartier délimité par les quatre rues de la procession est associé à une caste en particulière ?

« - Non, ce sont juste des gens de Palani, qui appartiennent à toutes les castes ».

Un prêtre mauricien d'origine tamoule

Extrait d'un entretien focalisé avec S., prêtre depuis 23 ans dans un *kōvil* de Grand-Baie (Ile Maurice). Il enseigne le tamoul à Goodlands, dans des écoles d'État (25 octobre 2008).

« - Autrefois, les Tamouls divisaient la terre en cinq parties. Les *tiṅai*, les cinq *tiṅai*. Nous avons le *neytal*, nous avons le *kuṛiṅci*, nous avons le *pālai*, le *mullai* et le *marutam*. Et on donne le nom du dieu par rapport à la région. Par exemple, le dieu pour les Tamouls dans la région montagneuse qu'on appelle *kuṛiṅci*, ça s'appelle Murugaṅ. Tandis que *neytal*, c'est Varuṅan. Dans *marutam* c'est autre. On a commencé par là. Alors on appelle Murugaṅ comme *Cēyōṅ*, Vishnou comme *Māyōṅ*, vous savez ça bien. Ça c'est au Tamil Nadu. Et on constaté que tous les lieux de Murugaṅ, les trois quart, c'est sur les collines et des montagnes. Le *Āru Paṭai Viṭu*, à part le *Tiruccentūr* (vous savez que d'après le *Kandapurāṅam*, c'est là-bas que Murugaṅ a vaincu *Sūrapadma*)... Maintenant, si on prend l'Ile Maurice, on a copié ce modèle-là. À l'Ile Maurice on n'a Quatre-Bornes, on a Mont-Roches, et maintenant on a Tranquebar à Port-Louis. Mais le premier temple c'était Clémencia. Ça c'était le premier temple, sur la colline. On a pris l'idée, on a pris dans ces ressources tamiennes du sud de l'Inde. Alors la base, la fondation, d'après les Tamouls, c'était qu'ils ont divisé la terre en cinq parties, alors les régions montagneuses c'est très approprié pour Muruga. Quand on voit le *Āru Paṭai Viṭu*, Tirupparaṅkuṅṅam, vous savez où ça se trouve, Tiruttaṅi, Svāmimalai, vous savez où ça se trouve. Alors ça c'est clair que tous les temples de Murugaṅ, la majorité, c'est sur les *malai*, ça a une très grande relation avec le *kuṛiṅci*, car autrefois les Tamouls pratiquaient. Maintenant quand nos ancêtres sont venus à l'Ile Maurice, ils ont essayé de garder ça. Alors on a vu la naissance de Paṭani-Malai à Quatre-Bornes, on a vu à Clémencia, après on a Mont-Roches, et maintenant on a Port-Louis. »

« - Pourquoi y a-t-il autant de rénovations de temples tamouls depuis une quinzaine d'années à Maurice ? »

« - La révolution a commencé dans les années 1990, en 1995, par le temple Kaliasmen Bell-Village. Avant il n'y avait que le SMAK. Ca c'était bien structuré d'après les *Āgama*. On dit dans le tamoul [sic.] "n'habite pas un lieu où il n'y a pas un temple". Alors les Tamouls, malgré toutes les pressions qu'ils ont subies dans les époques coloniales, même avant, pendant la présence de Mahé de Labourdonnais, ils ont amené ces lieux de culte à l'Ile Maurice pour préserver ce dicton. Maintenant, avec l'évolution et en prenant les livres sacrés, par exemple les *Āgama*, il y a des structures bien définies et pour bâtir un temple il faut se baser sur les *Āgama*. C'est à ce moment là qu'ils ont pris conscience. Alors dans les années 1990, vraiment à l'Ile Maurice, cette révolution-là a commencé... avec le temple Bell-Village, maintenant vous avez le concept du *rājagōpuram* et tout ça qui est venu, et ça a commencé à propager à travers l'île ; nous avons ça à Grand-Baie, à Rose-Hil, dans les villes, à Rose-Belle, partout à travers l'île. Ca été propagé parce qu'il y a eu une révolution, une effervescence, on a appris que l' *Āgama*, c'est quelque chose qu'il faut suivre. C'est l'ordre de Śiva même, pour établir le temple d'après la structure dravidiennne, d'après les *Āgama*. C'est à ce moment qu'on a fait appel aux artisans de l'Inde du Sud, on a investi des millions pour ériger ces temples-là et pour préserver et pour faire durer les temples, qui vont durer pendant des centaines et des centaines d'années. »

« - Et pourquoi cela a-t-il commencé dans les années 1990 ? »

« -Il y a un moment que la communauté tamoule sombrait dans l'incompréhension. Et il y a des gens qui sont venus pour nous éclairer. Les gens qui ont fondé le temple de Clémencia, ça c'était basé sur les *Āgama*. Comment ériger un temple pour Muruga, à cette époque-là, ces ancêtres-là savaient. Mais après la disparition de ces ancêtres, on a eu une période sombre, très très sombre de l'histoire. Vous savez les générations qui ont suivi, ils ont suivi comme ça... Ils ont suivi la culture, la religion comme ça, mais pas profondément. Et après, avec les visites de personnalités, des éminentes personnalités, avec le développement de la langue tamoule ici à l'Ile Maurice, avec les conférences internationales qu'on a eues à l'Ile Maurice, *Tamil Teachers Conference*, la conférence internationale sur la culture, la conférence mondiale sur la diaspora tamoule qui a eu lieu à l'Ile Maurice, après ces conférences-là, là on a eu un *boost up*. Après les articles, après les rencontres-là, les Malaisiens, les Singapouriens, les Sri Lankais sont venus ici, on s'est rencontrés. C'est après ça que le dynamisme s'est déclenché. Et ça a vraiment déclenché dans les années 1990. La grande révolution, c'est dans les années 1990. Là c'est en train de continuer comme ça-là. Maintenant les gens savent comment il faut faire les *kōvil*, comment il faut faire pour

structurer, le *rājagōpuram*, le *mūlasthānam*, etc. ».

« - C'est la relation avec les Tamouls de l'extérieur qui a enclenché la chose, c'est bien cela ?

« - Ils ont pris conscience de l'existence de l' *Āgama*, parce qu'autrefois on avait les *pūcāri* dans les temples. Mais le *pūcāri*, il était prêtre et en même temps il travaille dans les champs de canne. Il n'était pas intellectuel. Il a hérité de la connaissance par ses ancêtres, mais il n'a pas pu avoir une connaissance approfondie sur la théologie. C'est après que les intellectuels sont venus par ici pour nous éclairer. C'est à partir de cela qu'on a pris conscience qu'il faut aller de l'avant pour faire ériger des temples structurels, basés sur les *Āgama*. Maintenant les Tamouls sont très très conscients que la place idéale pour Muruga, c'est sur les collines, sur les montagnes. Ça c'est idéal pour Murugaṅ. Si vous allez dans le *Tirumurukārrupaṭai*, vous allez vous rendre compte comment ça c'est très important. Comment Nakkīrar chantait le *Āru Paṭai Viṭu*, comment il gardait jalousement Murugaṅ. On perçoit Murugaṅ sur les régions montagneuses. Mais ici on n'a pas cette facilité. On a pu faire à Clémencia, on a pu faire à Quatre-bornes, et plus récemment à Port-Louis, mais on a pu bâtir plusieurs temples pour Murugaṅ malgré que ça n'est pas sur les collines. Mais les gens savent que la place de Muruga, c'est sur les montagnes, c'est sur les *malai* ["montagne"]. »

« -Est-ce qu'il y a toujours des *pūcāri* à Maurice ? »

« - Maintenant on a des prêtres formés, il y en a même qui vont à Perur au Tamil Nadu, pour avoir la formation, ensuite on va retourner pour s'en servir. Maintenant on est train de mauricianiser, de pousser les Mauriciens à être prêtres. Parce que les Indiens, quand ils viennent à Maurice, c'est que l'argent. Il n'y a pas la volonté de propager la religion, de donner des enseignements, d'apporter cette effervescence spirituelle, cette foi. Maintenant on est train de développer ce concept que quand tu es au temple, tu dois servir la masse, tu dois propager la religion. De faire un lien entre l'homme et dieu ; d'apporter cette connaissance de soi-même.

- Les gens qu'on a formés, ils sont en train de faire leur travail très très très bien, parfaitement. Ils ont la notion, savent comment prier, pratiquer l'*apiṣēkam*, réciter les mantras. Ce sont des *Tiru Tūnder*. Maintenant on n'a plus de *pūcāri*. Ça a disparu, même pour la marche sur le feu. On a moins de sacrifices maintenant pour les marches sur le feu, on coupe juste les calebasses. Il y a très très très peu de sacrifices, c'est minime à Maurice en comparaison à La Réunion. Il n'y a pas de *Tīmiti* à Maurice, il n'y a qu'à Médine mais ce n'est pas tamoul. À [Mont] Choisi non plus, pas faire *Tīmiti*. Mais si on fait la marche sur le feu, la majorité des temples c'est pur, c'est propre, il n'y a pas de sacrifice d'animaux. Maintenant les *pūcāri*, les sacrifices, les temples simples, c'est fini. Maintenant le rite, les rituels ça doit être basé, structuré, ça doit être attaché strictement d'après les *Āgama*. Le prêtre doit être végétarien, pas d'alcool, pas de boisson. Les croyants, ils vont aider, mais ils n'ont pas le droit d'effectuer les rituels, comme l'*apiṣēkam*. On doit être végétarien, recevoir cette autorisation, cette ordination comme on dit. Pour tous les dieux, même pour Ammen, même pour Viṣṇu.

« -Sont-ils tous des brahmanes ? »

« - On a fait venir des Brahmin d'Inde, mais comme je vous le disais, ces Brahmin là travaillent que pour l'argent, pas pour la propagation, pas pour garder la religion. Ils ont tendance bien des fois de tromper les gens, à cause de l'argent. Mais ce n'est pas ça maintenant à l'île Maurice. La communauté a compris qu'il faut un temple dynamique. Il faut dynamiser la communauté. Il faut sensibiliser cette communauté. Il faut apporter cette communauté vers la culture, vers la source, vers la spiritualité pure, vers une religion et une pratique saine.

- Alors on pour faire ça, on est en train de former des prêtres. Il y a des écoles de prêtres ici à l'île Maurice, qui sont attachés à Perur. Ensuite pour avoir une ordination ils vont à Perur. Les trois quarts des mauriciens maintenant vont à Perur. Ce ne sont pas forcément des Brahmanes, on appelle ça des *Śaivar*, ils suivent le chemin de *Śaivam*, ils ne consomment pas de chair animal tout ça, pas de boisson, ils suivent les cours, ils vont être ordonnés après deux ans, quatre ans, comme ça, ensuite ils vont retourner pour servir les temples.

« -Ils peuvent être de n'importe qu'elle caste ? »

« - Non, non pas de caste, maintenant la notion des castes on ne respecte pas ça à l'île Maurice. Ici on dit "*ānbe Śivam*", dieu est amour, "*satya-ve-paraśivam*", Śiva est la vérité absolue. On se base sur ça. On se base sur les chemins de *Śaivam*. Le *bhakti*, la foi, c'est très important. Le *Śaiva Siddhānta*, c'est ça qu'on est en train de faire. Et maintenant aussi, il y a un mouvement à l'île Maurice, de faire toutes nos prières en tamoul pur. À Perur on a déjà tout préparé, il y a un

syllabus, c'est très bien structuré, il y a des livres, beaucoup beaucoup de travaux comme ça, qui ont été déjà publiés à Perur, maintenant c'est en train de se propager ici à l'île Maurice à travers cette école de prêtres-là. »

« - Qui est à l'origine de toute cette transformation ? »

Cette transformation est due parce qu'on a été exploités par les Brahmin. On a pu constater que le Brahmin après tant d'années, il n'y a pas de mobilité dans la communauté en ce qu'il s'agit de la spiritualité. On a beaucoup de conversions. Il y a beaucoup d'ignorance qui plane. Les gens pratiquent une religion, mais ils sont aveugles. Tout le symbolisme qu'il y a, ils ne savent pas. Ces Brahmin là ils viennent que sonner la cloche, pratiquer les rituels et fermer le temple c'est tout. Et le Brahmin d'Inde, il n'a pas cette volonté garder cette religion, de propager cette religion, d'éclairer cette communauté, d'encourager tous les fidèles de venir vers le temple, de dynamiser cette communauté, d'essayer d'établir un lien entre l'homme et Dieu, vraiment. Mais l'école de prêtres qu'on est en train de préparer, là, actuellement, c'est ça qu'on est en train de faire.

« - Toute cette transformation est-elle due à la Fédération des Temples Tamouls ? »

« - Oui, oui. L'objectif qu'il y a c'est : Il faut faire bouger la communauté, il faut retirer la communauté de ce joug, de cette inertie. »

« - Qui a commencé à lancer ça ?

« - On a une équipe qui s'est constituée, de professeurs éminents, il y a des gens de Perur. On a constaté, il y a beaucoup d'observateurs, des intellectuels qui ont constaté les lacunes qu'il y a dans la communauté. Ensuite on a contacté Perur. Ça a commencé ici, ça a fomenté ici.

« - C'est lié au *Tamil Council* ? »

« - Le *Tamil Council* a commencé bien avant, dans les années 1980. »

« - Tout ça est-il lié ? ».

« - Oui, tout ça est lié. Ça a eu de l'effet, et aujourd'hui on voit le fruit. Vous allez être surpris quand vous allez voir ces petits Mauriciens qui sont formés, comment ils pratiquent bien.

La “Force Tamoule” à l’Ile Maurice

Extrait d’un entretien informel avec I. et M., membres actifs de la “Force Tamoule” de l’Ile Maurice, lors d’un trajet en voiture (20 octobre 2008). Ces deux Tamouls mauriciens étaient des informateurs réguliers.

Alors que je leur montrais des cartes de ma conception représentant le nombre de “Tamil Hindu” à Maurice (produites à partir des données du *Mauritius Central Statistics Office* de 2000), M. m’arrêta, me reprit :

– « Tamil ! Pas Hindu ! ».

I. prit rapidement la parole et dit :

– « Les Hindous, comme les Aryens, étouffent insidieusement les Tamouls, sans que ça ne s’ébruite ».

– « Comment ça ? » demandais-je.

– (I.) « C’est dans les emplois du gouvernement. Les Hindous font tout pour que les Tamouls n’aient pas de poste, comme pendant la décolonisation. Par exemple, un Tamoul qui a le certificat n’aura pas le poste qui ira à un Hindou qui n’a pas le certificat. C’est contre ces injustices que la “Force Tamoule” se bat.

Je dit que cela me rappelait une contestation assez similaire des Tamouls, un siècle auparavant en Inde du Sud.

– (I.) « Oui et 25% du budget de l’armée indienne sont utilisés pour détruire les Tamouls [du Sri Lanka] ».

M. intervint en me demandant si j’étais au courant de ce qui se passait au même moment au Sri Lanka. Je répondis par l’affirmative et ajoutai qu’en Inde la situation s’était améliorée, car les Tamouls avaient un État fédéré à l’Union indienne.

– « Non ce n’est pas bon, car les Aryens infiltrent et envahissent les Tamouls depuis des siècles », ajoute I.

Pour illustrer ces propos, M. me parla des évènements de 1998 où le gouvernement avait tenté de retirer les billets ayant des écritures tamoules situées en dessous de celles en anglais mais avant celles en hindi, afin de placer l’expression en hindi au dessus de celle écrite en tamoul.

- (M.) « Les Tamouls ont violemment protesté, partout dans l’île : à Choisi, à Grand-Baie, à Mahébourg, à Plaza à Rose-Hill, au Théâtre de Port-Louis, à Quatre-Bornes, à Curepipe et à Rivière-des-Anguilles, où il y a beaucoup de Tamouls ».

Je demandai si c’était pour ces raisons que la “Force Tamoule” s’était constituée ?

– (I.) Exactement.

– (Moi) Et c’est vous [la “Force Tamoule”] qui aviez organisé la manifestation ?

– (I.) En fait, la “Force Tamoule” existe depuis 6 mois.

– (Moi) Qui était-ce alors ?

– (I.) C’était le *Tamil Council*.

Un autre jour, I. me dit que « les Hindous n’ont pas de culture et qu’ils ont tout copié sur les Tamouls ».

Il me présenta à la même occasion les objectifs de la “Force Tamoule” :

« - se mobiliser contre les injustices que subissent les Tamouls,

- promouvoir pour une réforme électorale, car le nombre de ministres tamouls est en nette diminution,

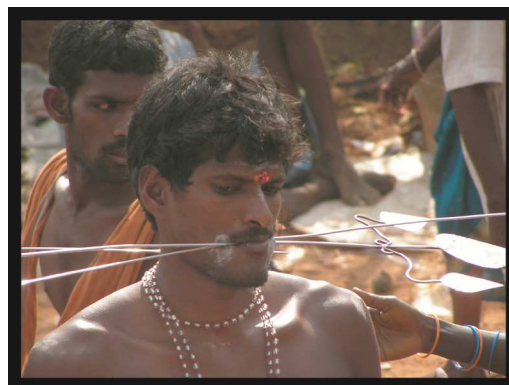
- financer les études des jeunes tamouls. »

Puis il me précisa l’importance de la Fédération des temples tamouls (MTTF), qui « chapeaute tout, comme la *Tamil Chamber of Commerce & Professional* et la “Force Tamoule” qui y tiennent leurs réunions, car elle est l’instance officielle reconnue par le gouvernement, notamment pour la redistribution des subsides aux temples, comme pour chaque communauté ».

Kāvaṭi et percements pour Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora



Les deux premiers *kāvaṭi* et le descendant du fondateur du pèlerinage à Palani. Palani, 2008 (Cliché de l'auteur).



Paṅkuṇi Uttiram, Mailam 2006. (Cliché de l'auteur).



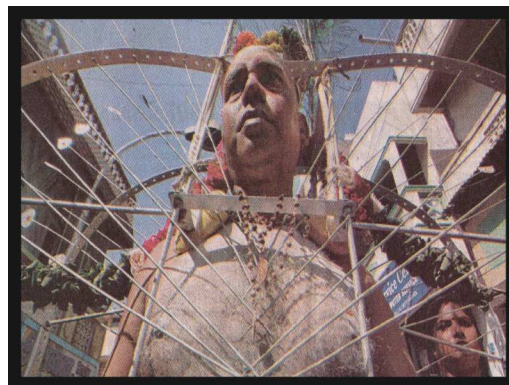
Les dances de *kāvaṭi* à Palani. Tai Pūcam 2007 (Cliché de l'auteur).



Tai Pūcam, Chennai, février 2006. (Cliché de l'auteur).



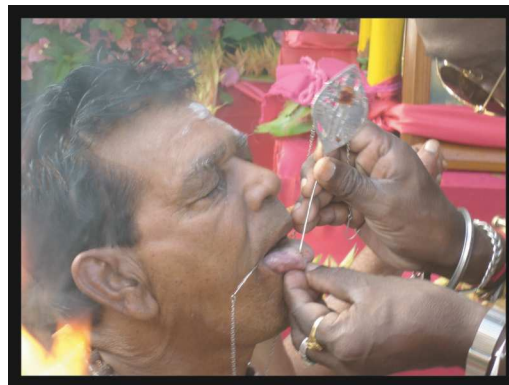
Portage du *kāvaṭi* à Maurice au Kaliammen Kovil de Bell-Village lors de Skanda Śaṣṭi en 2008 (Cliché de l'auteur).



L'organisateur de Tai Pūcam à Vaṭapaṇani faisant la une des journaux en février 2006. Source : Sunday Express.

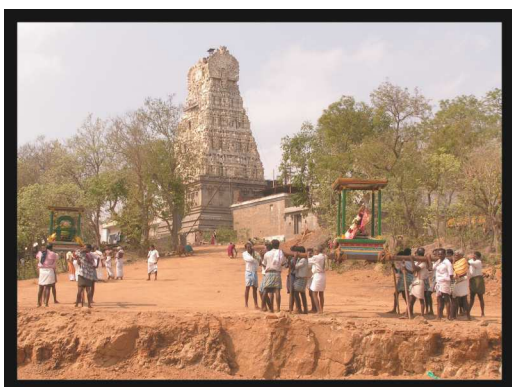


Portage du *kāvaṭi* à Paris en 2006, lors de la Fête de Ganesh. (Cliché de l'auteur).



Skanda Śaṣṭi à l'Île Maurice, Kaliammen Kovil de Bell-Village (Cliché de l'auteur).

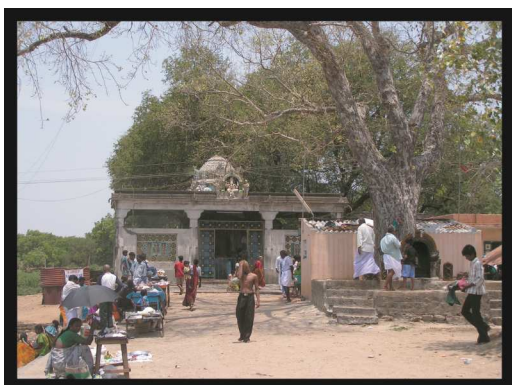
Les lieux de culte du village de Mailam en 2006 (Clichés de l'auteur)



Le temple collinaire de Murugaṅ et le palanquin processionnel porté par les Vaṅṅiyar, Paṅkuṅi Uttiram.



Le temple de Muttu-Māriammaṅ affilié à celui de Murugaṅ.



Le temple de Vināyagar affilié à celui de Murugaṅ et le pipal de Nāga, le dieu serpent. (Bassin rituel à gauche).



Petit autel dédié à Vināyagar à Kīl Mailam. Les poudres colorées, les traces d'eau et le linge témoignent de son culte régulier.



Petit autel dédié à Nāgatamma, la déesse serpent qui se niche dans les termitières proches des étangs.



Statues du sanctuaire d'Aiyaṅār, le gardien des champs.



La sève du margousier, considérée comme lait sacré, témoigne de la manifestation de la déesse Kāliammaṅ.



Temples de la Kāliammaṅ. Celui au toit de chaume est l'ancien, celui de gauche est en cours de rénovation.



Le temple de Mailiyamma, la déesse tutélaire du village, placé sous le patronage des Vaṅṅiyar.



Le temple de Tantupon-Mēṇi-Māriyamma placé sous le patronage des Mutaliyār, et son officiant habituel.



Le temple de Gaṅgāiyamma placé sous le patronage des Yātavar.



Le temple de Pū-Muttu-Māriyamma placé sous le patronage des Navitar.



Le temple de Kaṅṅiyamma à Kīl Mailam placé sous le patronage des Iruḷar (Adivasi).



Le temple de Kaṅṅiyamma à Mel Mailam, placé sous le patronage des Iruḷar (Adivasi), et son officiant habituel.



Le temple de Māriyamma du cēri de Kīl Mailam, placé sous le patronage des "Intouchables" Paṛaiyar, et son officiant habituel.



Le futur temple en "dur" de Māriyamma du cēri de Mel Mailam, placé sous le patronage des "Intouchables" Paṛaiyar.

– Tables des illustrations –

Table des cartes

Cartes 1 – Cartes administratives de l’Inde et du Tamil Nadu en 2010	iv
Carte 2 – Carte des villes principales et des districts de l’Ile Maurice en 2010.....	v
Carte 3 – Localisation et degré d’hindouisation des terrains d’études au pays tamoul.....	41
Carte 4 – Le Tamiḷakam à la période du Sangam et le relief du sud de l’Inde	64
Carte 5 – Les maṇḍalam tamouls à l’époque médiévale	95
Carte 6 – Les lieux du sud de l’Inde visités par Aruṇakirinātar au XV ^e siècle	99
Carte 7 – Les grands temples de Murugaṇ et de Śiva au pays koṅgu	102
Carte 8 – Les constructions de temples de Murugaṇ entre 1300 et 1750 au pays tamoul par maṇḍalam.....	115
Carte 9 – Les temples de Murugaṇ au pays tamoul en 1961 par district.....	118
Carte 10 – Les Six Demeures de Murugaṇ au Tamil Nadu	122
Cartes 11 – Le balisage géographique de l’Inde et du Tamil Nadu par les sites pèlerins.....	153
Carte 12 – Sens du pèlerinage aux Āṇu Paṭai Vīṭu d’après les prêtres et le Tirumurukāṇṇupaṭai .	159
Carte 13 – Sens du pèlerinage d’Aiyappan aux Āṇu Paṭai Vīṭu	160
Carte 14 – Les itinéraires du pātayātrā vers Palani	164
Carte 15 – Les Āṇu Paṭai Vīṭu dans les anciens maṇḍalam tamouls et au Tamil Nadu.....	170
Carte 16 – La Présidence de Madras dans les années 1930	172
Carte 17 – Carte de localisation du village de Mailam au Tamil Nadu.....	207
Carte 18 – L’occupation du sol à Mailam en 2006	208
Carte 19 – L’habitat des castes à Mailam	214
Carte 20 – Les lieux des dieux à Mailam	218
Carte 21 – Temples et quartiers de caste à Mailam	223
Carte 22 – Parcours des processions annuelles des divinités de temple à Mailam	236
Carte 23 – Les processions du sacrifice à Kīḷ Mailam	243
Carte 24 – Les hauts lieux de Māci Magam dans la région de Pondichéry.....	258
Carte 25 – Les processions de Murugaṇ de Mailam dans Pondichéry durant Māci Magam	262
Carte 26 – Les taluks d’origine des 180 personnes interrogées au temple de Mailam en 2006 ...	279
Carte 27 – Les lieux d’hébergement des pèlerins de Murugaṇ dans la ville de Palani.....	291
Carte 28 – Carte de localisation des principaux temples de Murugaṇ à Chennai et de leur inscription historique dans le tissu urbain	294
Carte 29 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṇ comme divinité principale ou	

secondaire hors de l’Inde en 2010	322
Carte 30 – La diaspora tamoule dans le monde.....	324
Carte 31 – Origines géographiques des engagés indiens à Maurice (1984-1912).....	360
Cartes 32 – Répartition spatiale des kōvil et des “Tamouls hindous” à Maurice.....	383

Table des figures

Figure 1 – Le culte comme point de jonction réunissant les trois entités interactives intéressant l’étude géographique du fait religieux	14
Figure 2 – Le système socio-spatial des tīnai du Tamiḷakam	69
Figure 3 – La triangulation de la géographie religieuse du pays koṅgu.....	104
Figure 6 – Le parcours de la pradakṣiṇa dans tout temple hindou	156
Figure 7 – Profil architectural du temple de Maruṭamalai et son rapport au corps humain	157
Figure 9 – Les champs d’action de Murugaṅ et des déesses de Mailam.....	234
Figure 7 – Le temple de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse de Mailam.....	247
Figure 8 - Correspondance entre la géographie socio-religieuse de Mailam et l'espace du temple hindou	248
Figure 9 – La symbolique socio-spatiale du cortège processionnel de Murugaṅ de Mailam	266
Figure 10 – Pyramide des âges des hommes et des femmes interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam.....	268
Figure 11 – Le temple “glocal” de Murugaṅ à Besant Nagar	301
Figure 17– La diaspora indienne dans le monde en 2005	311
Figure 13 – Échelons des représentations religieuses et territoriales associées aux grands types de divinités de l’hindouisme tamoul.....	332
Figure 14 – Structure organisationnelle des temples tamouls à Maurice	385

Table des tableaux

Tableau 1 – Le complexe socio-spatial des tīnai du Tamiḷakam	67
Tableau 2 – Part des Brahmanes parmi les officiants des temples de l’État de Madras en fonction de leur divinité tutélaire en 1961	112
Tableau 3 – Répartition des temples de Murugaṅ dans les districts de l’État de Madras et le territoire de Pondichéry en 1961.....	119
Tableau 4 – Classement des dix premiers temples du Tamil Nadu en fonction de leurs recettes annuelles (pour l’année 2006-2007)	124
Tableau 5 – Quelle est selon vous l’importance du temple de Mailam par rapport aux Āṅṅu Paṭai Vīṭu ?	141

Tableau 6 – Paṭai Vīṭu visitées par les 180 pèlerins interrogés à Mailam	142
Tableau 7 –Quelle(s) “Demeure(s)” de Murugaṅ avez-vous déjà visitée(s) ?	143
Tableau 8 – Pensez-vous qu’il existe une relation forte en Murugaṅ et le Tamil Nadu ?	148
Tableau 9 – Si oui, pour quelle(s) raison(s) ?	148
Tableau 10 – Nombre de Paṭai Vīṭu visitées par 307 personnes interrogées dans différents temples de Murugaṅ	152
Tableau 11 – En combien de fois vous êtes-vous rendu aux Paṭai Vīṭu que vous avez visitées ?	162
Tableau 12 – Typologie générale des pèlerins se rendant aux temples de Murugaṅ	166
Tableaux 13 - Les relations entre Murugaṅ et le peuple tamoul	187
Tableau 14 – Castes interrogées dans des temples de Murugaṅ entre 2003 et 2007	192
Tableau 15 – Castes des personnes interrogées ayant Murugaṅ comme divinité de lignée	193
Tableau 16 – Estimation du nombre des ménages de Mailam par caste ou communauté entre 2002 et 2006	210
Tableau 17 – Les principales relations rituelles entre les castes et les temples locaux à Mailam	225
Tableau 18 – Part des “castes répertoriées” parmi les visiteurs interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam (mars-avril 2006).....	231
Tableau 19 – Où commence le sanctuaire de Murugaṅ de Mailam selon vous ?.....	234
Tableau 20 – Les castes des personnes interrogées	269
Tableau 21 – Les divinités de lignée (kula teyvam) des personnes interrogées	270
Tableau 22 – Les castes des personnes interrogées ayant Murugaṅ comme divinité de lignée ...	271
Tableau 23 – Les principales périodes de visite du temple de Mailam par les personnes interrogées	272
Tableau 24 – Les fréquences de visite du temple de Murugaṅ de Mailam par les interrogés	274
Tableau 25 – Les modes de venue au temple de Mailam	275
Tableau 26 – Les tailles des groupes de pèlerins et de visiteurs du temple de Mailam.....	276
Tableau 27 – Types de lien social déclaré entre les membres des groupes	276
Tableau 28 – Liens sociaux cités par les personnes appartenant à des groupes de plus de 15 membres.....	277
Tableau 29 – Parts des ruraux et des urbains parmi les personnes interrogées	278
Tableau 30 – Raisons des venues au temple de Murugaṅ de Mailam	281
Tableau 31 – Les contenus des prières adressées à Murugaṅ de Mailam.....	283
Tableau 32 – Les sensations des personnes venant de prier Murugaṅ dans son temple.....	285
Tableau 33 – Oppositions et correspondances entre les pratiques des deux principales castes pèlerines de Palani	289
Tableau 34 – Estimation du nombre de temples ayant Murugaṅ comme divinité principale ou secondaire hors de l’Inde en 2010	322
Tableaux 35 – Pensez-vous qu’il y ait des temples de Murugaṅ dans tous les pays où vivent des Tamouls ?.....	328

Tableau 36 – Lieux ayant des temples de Murugaṅ cités par 39 répondants	328
Tableaux 37 – Pensez-vous que les Tamouls ont construit plus de temples pour Murugaṅ que pour les autres dieux hors de l’Inde ?	330
Tableaux 38 – Divinité de famille (kula teyvam) et divinité(s) préférée(s) (iṣṭa teyvam)	336
Tableaux 39 – Les dieux et la “tamoulité”	337
Tableaux 40 – Quelle est l’importance de Murugaṅ pour les Tamouls selon vous ?	338
Tableaux 41 – Connaissance et pratique des lieux de cultes parisiens	339
Tableau 42 – Les “groupes religieux” reconnus dans le recensement national mauricien depuis 1983	373
Tableau 43 – Les dieux des kōvil de Maurice en 2008	387
Tableau 44 – Les dieux des kōvil du Tamil Nadu en 1961	387

Table des graphiques

Graphique 1 – La part des constructions de temples par divinité entre 1300 et 1961 au pays tamoul (pourcentages)	111
Graphique 2 – Les constructions de temples par divinité entre 1300 et 1750 au pays tamoul (valeurs absolues)	111
Graphique 3 – Les constructions de temples par divinité entre 1300 et 1961 au pays tamoul (valeurs absolues)	111
Graphique 4 – Nombre de temples bâtis entre 1300 et 1750 dans les quatre maṅḍalam du pays tamoul	114
Graphique 5 – Nombre de temples de Murugaṅ bâtis entre 1300 et 1750 dans les quatre maṅḍalam du pays tamoul	115
Graphique 6 – Évolution des constructions de temples au pays tamoul entre 1300 et 1750 par maṅḍalam et par centenaire	117
Graphique 7 – Évolution des constructions de temples de Murugaṅ au pays tamoul entre 1300 et 1750 par maṅḍalam et par centenaire	117
Graphique 8 – Proportions des différents types de lieux de cultes hindous à Maurice en 2008 ..	368
Graphique 9 – Poids démographiques des “groupes religieux” hindous à Maurice en 2000	373
Graphique 10 – Évolution du nombre de mahā-kumpapiṣēkam à Maurice (1988-2008)	392

Table des planches photographiques et iconographiques

Planches 1 – Murugaṅ et ses épouses dans l’iconographie religieuse tamoule.....	80
Planches 2 – Murugaṅ, le dieu tamoul des sommets.....	82
Planche 3 – Représentation de Sōmāskanda à Mahabalipuram (District de Kanchipuram)	88
Planche 4 – Le temple de Tirupparaṅkuṅṅam en 2003.....	90
Planche 5 – Les pèlerins et la colline sainte de Paḷani	125
Planche 6 – Le temple de Tiruccentūr	127
Planche 7 – Le temple de Tirupparaṅkuṅṅam.....	130
Planches 8 - Vues de face et du ciel du temple de Svāmimalai.....	132
Planche 9 - Le temple de Tiruttaṅi	133
Planche 10 – Le temple de Paḷamutircōlai	134
Planches 11 – La muséification de l’ancrage territorial de Murugaṅ dans ses six grands temples du pays tamoul.....	136
Planches 12 – L’identité linguistique à Sabarimala et Paḷani	151
Planche 13 – Représentation cartographique du Drāviḍanāḍ de 1946 faisant figurer les photographies de Periyar (en haut) et de C.N. Annadurai (en bas)	178
Planche 14 – Le temple de Kandasamy à George Town (Chennai)	296
Planche 15 – La dévotion des fidèles de Murugaṅ autour du temple de Vaṭapaḷani à Chennai ...	300
Planche 16 – Vue aérienne du nouveau quartier résidentiel de Besant Nagar	303
Planche 17 – Tract de la “Force Tamoule” à l’Ile Maurice	319
Planche 18 – La migration des dieux : Murugaṅ volant vers le Sri Lanka, suivi de Viṣṇu et de Brahmā.....	321
Planche 19 – L’audience du culte de Murugaṅ en Malaisie relatée par la presse du Tamil Nadu	329
Planches 20 – Le mémorial hindou à Port-Louis et le Silambou à Rose-Hill.....	371
Planche 21 – L’affichage public de la résistance tamoule (Quatre-Bornes, 2008).....	374
Planche 22 – Vue du site de Ganga Talao (Grand Bassin)	376
Planche 23 – Le kōvil de Siva Soopramanien (Quatre Bornes) : le « Paḷani de Maurice »	379
Planche 24 – Parcours des processions annuelles du Tai Pūcam Kāvaṭi vers le temple Sockalingam Meenakchee Ammen Kovil	391
Planche 25 – Kōvil(s) de départ des processions secondaires du Tai Pūcam Kāvaṭi à Port-Louis	391
Planche 26 – Temple non agamique de Murugaṅ à Goodlands-St Antoine	393
Planche 27 – La rénovation du temple de Murugaṅ à Triolet	393
Planche 28 – La reconstruction du temple des “Ti Nasyon” à St-Julien-d’Hotman en 2008.....	398

Table des encadrés

Encadré 1 – De la question du nombre de tiṇai.....	67
Encadré 2 – Extrait du Pattupāṭṭu (d’après S. Vithianathan, 1950).....	68
Encadré 3 – Extrait du Paṛipāṭal (XIX, 8-27).....	78
Encadré 4 – Description de l’espace du temple hindou et des pratiques qui y ont lieu	156
Encadré 5 – Corps du temple, corps humain et corps social.....	157
Encadré 6 – Extraits d’entretiens avec I., membre actif de la “Force Tamoule” de l’Ile Maurice	320
Encadré 7 – Extraits d’un entretien avec un membre du comité de gestion du Montreal Arulmigu Thiru Murugan Temple.....	341
Encadré 8 — Biographies migratoires de deux prêtres du Tamil Nadu officiant parfois hors de l’Inde.....	346

– Table des matières –

INTRODUCTION	1
L'actualité politique et scientifique : l'hindouisme comme paradigme problématique	3
Géographie et religion : la construction d'une légitimité.....	8
Hypothèse de recherche : un culte de l'hindouisme tamoul pour objet de recherche géographique.....	12
Démarche et organisation de la thèse.....	16
CHAPITRE 1 : LE CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE	19
I. ORIENTATIONS PROBLEMATIQUES ET EPISTEMOLOGIQUES	19
1. Le culturel, le social et le spatial.....	20
a. <i>Les enjeux de la question culturelle</i>	20
b. <i>Culture et religion à la lumière du social</i>	21
c. <i>Structuralisme, interactionnisme et humanisme phénoménologique : le triptyque épistémologique de la recherche</i>	22
2. De la géographie mythique à l'expérience géographique du mythe	24
a. <i>Mythe, paysage et territoire</i>	24
b. <i>Mythe et modernité en Inde hindoue : légitimation contextuelle de la problématique mythique</i>	25
c. <i>Les mythes hindous, les dieux et les hommes : les interactions envisagées</i>	26
3. De l'expérience culturelle individuelle aux identités spatiales collectives	27
a. <i>Pratiques et expériences culturelles : une première piste d'analyse</i>	27
b. <i>... éclairée par les relations entre culte et vie sociale</i>	28
4. Des concepts et outils théoriques mobilisés aux objets géographiques interrogés	30
a. <i>Le territoire et la formation socio-spatiale</i>	30
b. <i>Le temple tamoul comme lieu</i>	34
c. <i>La mobilité et la circulation</i>	36
II. ENQUETER SUR LES FORMES GEOGRAPHIQUES DU CULTE DE MURUGAN : LES METHODES ET LES SOURCES	38
1. Choix et pratiques des terrains d'étude	38
a. <i>L'approche multi-site comme nécessité méthodologique</i>	38
b. <i>Pratiques et accès au terrain</i>	42
2. Sélection et production des sources	48
a. <i>Les sources orales</i>	48
b. <i>Les sources écrites</i>	51
c. <i>Les sources statistiques</i>	54
d. <i>Les sources visuelles</i>	56
CONCLUSION	58

PREMIERE PARTIE – MURUGAN ET LE PAYS TAMOUL : GEOHISTOIRE DE LA TERRITORIALISATION D’UN CULTES HINDOU A L’ECHELON REGIONAL 59

CHAPITRE 2 : LES FORMES SPATIALES ORIGINELLES DU CULTES DE MURUGAN AU PAYS TAMOUL..... 61

I. LES CADRES DE L’EMERGENCE ET DE L’INTEGRATION DU CULTES DE MURUGAN DANS LE PREMIER SYSTEME SOCIO-SPATIAL TAMOUL.....	62
1. Le <i>Tamiḷakam</i> : première conceptualisation du territoire tamoul.....	62
a. <i>Définition et étendue du Tamiḷakam</i>	63
b. <i>Un territoire fragmenté</i>	63
2. Le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le système socio-spatial des <i>tiṇai</i>	66
a. <i>La géographie des tiṇai</i>	66
b. <i>Les formes géographiques du culte de Cēyōṇ-Murugaṇ dans le kuriñci</i>	70
II. FUSIONS ET DIFFUSIONS : LES EVOLUTIONS DE LA GEOGRAPHIE DU CULTES DE MURUGAN A L’EPOQUE CLASSIQUE (II^E - VI^E SIECLE)	72
1. Religion et royauté : intégration et diffusion socio-spatiale du culte de Murugaṇ	72
a. <i>Politisation culturelle et urbanisation : vers une nouvelle configuration socio-spatiale du culte de Murugaṇ au Tamiḷakam</i>	72
b. <i>L’émergence du culte sanskrit de Skanda-Murugaṇ dans le Nord</i>	75
2. L’invention du pèlerinage et d’un haut lieu pour Murugaṇ.....	77
a. <i>Le pèlerinage à Paraṅkuṇṇu : royauté et interaction socio-rituelle</i>	77
b. <i>Haut lieu et lieu haut : la consécration de l’inscription paysagère du culte de Murugaṇ dans les collines et les montagnes</i>	81
CONCLUSION	83

CHAPITRE 3 : LA GEOGRAPHIE HISTORIQUE DES TEMPLES D’UN DIEU “CHARNIERE” 85

I. LES EFFETS DE L’EVOLUTION DES TEMPLES SUR LE CULTES DE MURUGAN A LA FIN DE L’AGE CLASSIQUE (VI^E-VIII^E SIECLES).....	86
1. Un nouveau cadre territorial local pour de nouveaux temples.....	86
2. Aryanisation et dilution du culte de Murugaṇ dans le shivaïsme	88
II. LES FORMES SPATIALES DU CULTES DE MURUGAN DANS LE PAYS TAMOUL MEDIEVAL.....	91
1. L’évolution des cadres territoriaux et socio-religieux.....	91
a. <i>L’ère chola : des Brahmanes, des temples et des territoires en mouvement</i>	91
b. <i>L’ère de Vijayanagar et la fonctionnalité des maṅḍalam</i>	94
c. <i>Démocratisation du culte de Murugaṇ et circulation dévotionnelle</i>	95
2. Paḷani et le réseau géo-rituel du pays koṅgu : une géographie infrarégionale du culte de Murugaṇ héritée du Moyen Âge	100
a. <i>La géographie religieuse du Koṅgunāṭu : réseaux de temples et cohésion infrarégionale</i>	101
b. <i>Les origines médiévales du pèlerinage à Paḷani : castes, temples et territoires</i> ...105	
III. APPROCHE QUANTITATIVE DE LA GEOGRAPHIE DES TEMPLES DE MURUGAN DEPUIS LE XIV^E SIECLE	109
1. Évolution de l’audience relative des temples de Murugaṇ depuis le XIV ^e siècle.....	109
2. Répartition historique des temples de Murugaṇ au pays tamoul	114
CONCLUSION	120

CHAPITRE 4 : LA SANCTUARISATION DU TAMIL NADU PAR LES SIX DEMEURES DE MURUGAN	119
I. MYTHES ET HISTOIRE DES ARU PATAI VITU	121
1. Les mythes des <i>Āru Paṭai Vīṭu</i>	121
a. <i>Paḷani</i>	121
b. <i>Tiruccentūr</i>	125
c. <i>Tirupparaṅkunram</i>	127
d. <i>Svāmimalai</i>	131
e. <i>Tiruttaṇi</i>	133
f. <i>Paḷamutircōlai</i>	134
2. La légitimité historique à l'épreuve du texte et du terrain : la sacralisation des grands temples de Murugaṅ.....	137
a. <i>Les temples attestés</i>	137
b. <i>Les temples problématiques : localité versus ubiquité</i>	138
c. <i>L'apport de l'enquête et du terrain</i>	140
II. LA SYMBOLIQUE TERRITORIALE DES PELERINAGES AUX SIX DEMEURES.....	145
1. Du lieu saint au territoire.....	145
a. <i>Terminologie</i>	145
b. <i>Unité de culte et unité territoriale : quelles représentations autour des Six Demeures ?</i>	147
c. <i>Les temples comme synecdoques territoriales</i>	149
2. La sanctuarisation par circulation pour hypothèse.....	152
a. <i>Le balisage territorial comme fondement</i>	152
b. <i>Microcosme et macrocosme : l'hypothèse de la pradakṣiṇa comme modèle circulatoire</i>	155
3. Les pratiques du pèlerinage aux Six Demeures	158
a. <i>La pradakṣiṇa à l'épreuve des Āru Paṭai Vīṭu</i>	158
b. <i>L'unité de culte face à la diversité pèlerine</i>	161
CONCLUSION	167
CHAPITRE 5 : MURUGAN ET L'IDEOLOGIE TERRITORIALE TAMOULE CONTEMPORAINE	169
I- LA CONSTRUCTION IDEOLOGIQUE ET POLITIQUE DU TAMIL NADU.....	171
1. L'influence occidentale et le terreau identitaire tamoul	171
a. <i>Les fondements de la correspondance entre la géographie des Six Demeures de Murugaṅ et celle du Tamil Nadu</i>	171
b. <i>L'invention du "Dravidien"</i>	174
c. <i>L'ethnicisation de la caste : administration coloniale et enjeux de pouvoir</i>	176
2. L'idéologie territoriale tamoule contemporaine : enjeux et cheminements	177
II - LES DIEUX HINDOUS COMME SUPPORTS DES IDEOLOGIES TERRITORIALES	179
1. La question religieuse dans l'idéologie tamoule et ses effets sur le culte de Murugaṅ.....	179
a. <i>La question religieuse vue par les idéologues du Mouvement Dravidien</i>	179
b. <i>Le Śaiva Siddhānta comme religion dravidienne</i>	180
c. <i>Le nouvel essor du culte de Murugaṅ</i>	181
2. Murugaṅ face à Rām : l'Inde du Sud contre l'Inde du Nord.....	182
a. <i>Les évènements</i>	182
b. <i>Quel sens territorial ?</i>	184
III- L'INSCRIPTION DU CULTE DE MURUGAN DANS L'IDEOLOGIE TAMOULE AU XXI^E SIECLE	185
1. Les représentations et les pratiques actuelles.....	186
a. <i>Les représentations contemporaines de la tamoulité de Murugaṅ</i>	186
b. <i>Les concurrents divins de Murugaṅ : des identités religio-territoriales dynamiques et plurielles</i>	188

2. Murugaṅ et la caste : entre universalité et distinction.....	190
a. <i>Le temple et le kula teyvam comme indicateurs de l'universalité du culte.....</i>	191
b. <i>Des rites spécifiques entre distinction de caste et tamoulité</i>	193
CONCLUSION	83
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	199
SECONDE PARTIE : LE CULTE DE MURUGAN DU VILLAGE A L'ESPACE	
–MONDE : ECHELLES, PANTHEON, MOBILITES ET TERRITOIRES	201
CHAPITRE 6 : LA GEOGRAPHIE DU CULTE DE MURUGAN DANS UN VILLAGE	
TAMOUL	205
I- LE VILLAGE, LES HOMMES ET LES DIEUX	206
1. Une géographie sociale castée	209
a. <i>La démographie des castes de Mailam.....</i>	209
b. <i>La géographie des castes à Mailam</i>	213
2. Les lieux des dieux.....	217
a. <i>Les temples des grands dieux : Murugaṅ remplace Śiva.....</i>	217
b. <i>Les déesses des temples</i>	220
c. <i>Les divinités sans temple</i>	220
d. <i>Les mauvais esprits et les divinités maléfiques.....</i>	221
II- MURUGAN ET LA GEOGRAPHIE SOCIO-RITUELLE LOCALE DE MAILAM.....	222
1. Les temples locaux : marqueurs de territoires et des relations inter-castes.....	223
a. <i>À chacun sa déesse ?</i>	223
b. <i>Le temple de Mailiyammaṅ : la gloire et l'interdit.....</i>	227
c. <i>Le temple de Murugaṅ : temple de village et sanctuaire universel.....</i>	230
2. Les processions locales : consécration des dieux des castes et des territoires.....	235
a. <i>Un rituel géographique systématique.....</i>	235
b. <i>Les processions de Murugaṅ : symboles d'un lien de caste et de la société villageoise.....</i>	239
c. <i>Les significations socio-spatiales des processions du sacrifice</i>	241
3. La figure de Murugaṅ dans le corps socio-spatial local.....	246
a. <i>Les formes spatiales du culte de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse du village</i>	246
b. <i>Mailam est un temple et Murugaṅ son dieu suprême</i>	246
CONCLUSION	252
CHAPITRE 7 : LE CULTE DE MURUGAN ENTRE VILLES ET CAMPAGNES	
TAMOULES	255
I- DES CIRCULATIONS RELIGIEUSES SENS DESSUS DESSOUS : LE TEMPLE DE MURUGAN DE	
MAILAM COMME INTERFACE GEOGRAPHIQUE.....	256
1. <i>Māci Magam</i> : la procession comme pèlerinage inversé	256
a. <i>Présentation générale de Māci Magam.....</i>	256
b. <i>Le voyage de Murugaṅ vers Pondichéry : un réseau socio-rituel spatialisé.....</i>	260
c. <i>La procession de Murugaṅ à Pondichéry : le sanctuaire et le statut</i>	261
d. <i>L'espace social du temple et du village répliqué dans la ville</i>	264
2. Aller prier Murugaṅ de Mailam : expériences et géographie socio-culturelle d'un pèlerinage infrarégional	267
a. <i>Qui se déplace ?</i>	267
b. <i>Quand se déplace-t-on ?.....</i>	272

c. <i>Comment se déplace-t-on ?</i>	275
d. <i>D'où se déplace-t-on ?</i>	278
e. <i>Pourquoi se déplace-t-on et pour faire quelles prières ?</i>	280
f. <i>Quelles sont les expériences du lieu ?</i>	284
II- LES FORMES GEOGRAPHIQUES DU CULTES DE MURUGAN DANS LA VILLE SAINTE ET LA	
METROPOLE	286
1. Pratiques et sens socio-spatial des lieux d'hébergement des pèlerins de Palani	286
a. <i>Le temps de présence dans la ville et la taille des groupes de pèlerins</i>	287
b. <i>Nombre, types et sens socio-religieux des lieux d'hébergement des pèlerins</i>	288
c. <i>La géographie des lieux d'hébergement des pèlerins</i>	290
2. Les grands temples de Murugaṅ à Chennai : évolutions socio-rituelles et dynamiques métropolitaines.....	293
a. <i>Le temple de Kandasamy à George Town : la résilience du temple "de caste" en centre-ville</i>	295
b. <i>Le temple de Vaṭapaḷani : la dévotion universelle dans la périphérie proche</i>	298
c. <i>L'Āru Paṭai Vīṭu Complex : le temple "transnational" du nouveau quartier des "cols blancs"</i>	300
CONCLUSION	304

CHAPITRE 8 : LA DIASPORA TAMOULE ET LA TRANSNATIONALISATION DU CULTES DE MURUGAN.....305

I- TRAJETS ET TRAJECTOIRES DE LA "DIASPORA TAMOULE" : PROCESSUS ET TERMINOLOGIE	306
1. Les phases historiques des migrations indiennes et tamoules.....	306
a. <i>Les premiers mouvements de populations</i>	306
b. <i>L'engagisme</i>	307
c. <i>Les migrants libres et la naissance de la diaspora</i>	309
d. <i>Les migrations postcoloniales</i>	310
e. <i>Les migrations actuelles</i>	312
2. De la diaspora indienne à la diaspora tamoule.....	312
a. <i>Les avancés disciplinaires</i>	312
b. <i>L'hindouisation de la diaspora indienne</i>	314
c. <i>La conscientisation de la diaspora tamoule</i>	316
II- LE CULTES TRANSNATIONAL DE MURUGAN	320
1. Les temples diasporiques de Murugaṅ	321
a. <i>Témoins de la présence tamoule dans le monde</i>	321
b. <i>...et des réseaux transnationaux</i>	326
c. <i>Les considérations des Tamouls du Tamil Nadu sur la diffusion internationale des temples de Murugaṅ</i>	327
2. Les représentations de Murugaṅ hors de l'Inde	331
a. <i>Place et rôle ethno-identitaire de Murugaṅ dans le panthéon de la diaspora tamoule</i>	331
b. <i>Des représentations mentales liées aux contextes diasporiques : études de cas à Paris et Montréal</i>	335
c. <i>Les représentations iconographiques</i>	342
3. Une transnationalisation rituelle et culturelle.....	344
a. <i>Des prêtres et des dévots migrants</i>	344
b. <i>Les rites publics pour Murugaṅ hors de l'Inde</i>	348
c. <i>Murugaṅ sur la toile et dans les conférences internationales</i>	351
CONCLUSION	354

CHAPITRE 9 : LE CULTE DE MURUGAN ET LA TERRITORIALISATION DES TAMOULS A L'ILE MAURICE	355
I- CONTEXTES HISTORIQUES, POLITIQUES ET RELIGIEUX DE LA PRESENCE TAMOULE A L'ILE MAURICE	357
1. Les cadres de la reterritorialisation de l'hindouisme tamoul aux XVIII ^e et XIX ^e siècles 357	
a. <i>L'arrivée des Tamouls et du culte de Murugaṅ à l'époque française</i>	<i>357</i>
b. <i>Engagisme et immigrations indiennes au XIX^e siècle.....</i>	<i>359</i>
c. <i>Les temples des deux diasporas tamoules au XIX^e siècle</i>	<i>362</i>
2. Les Tamouls et le contexte politique national contemporain	365
a. <i>La domination politique des hindous originaires du nord de l'Inde</i>	<i>365</i>
b. <i>La résistance tamoule : une ethnicité politique et religieuse créatrice de catégories.....</i>	<i>370</i>
II- CE QUE DISENT LES "KOVIL MUR'GAN" SUR LA TERRITORIALITE RELIGIEUSE DES TAMOULS DE MAURICE	375
1. Les hauts lieux religieux comme signifiants socio-spatiaux des différences ethniques 375	
a. <i>Grand-Bassin/Ganga Talao : le haut lieu "hindou"</i>	<i>375</i>
b. <i>Siva Soopramanien Kovil (SSK) : le "Paḷani de Maurice"</i>	<i>378</i>
c. <i>Analyse</i>	<i>381</i>
2. Répartition géographique et divinités des <i>kōvil</i> : les lieux d'une identité.....	383
a. <i>Du balisage territorial au réseau socio-spatial.....</i>	<i>383</i>
b. <i>Et Murugaṅ supplanta Śiva.....</i>	<i>386</i>
3. Les rites géographiques de l'identité religieuse tamoule	388
a. <i>Les processions de kāvati : expressions spatiales d'une tradition et d'une identité.....</i>	<i>389</i>
b. <i>Les mahā-kumpapiṣēkam : témoins paysagers de la "Renaissance" tamoule... ..</i>	<i>392</i>
c. <i>... et des compétitions socio-symboliques</i>	<i>397</i>
CONCLUSION	399
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE	401
CONCLUSION GENERALE	403
L'échelle, l'espace et le panthéon	403
Les composantes spatiales du culte de Murugaṅ	405
La spatialité du culte de Murugaṅ, ou la validité du triptyque épistémologique de la géographie sociale et culturelle.....	408
BIBLIOGRAPHIE	411
ANNEXES.....	429
GLOSSAIRE GENERAL	429
LE CALENDRIER TAMOUL.....	441
ENTRETIENS	443
KAVATI ET PERCEMENTS POUR MURUGAN EN INDE DU SUD ET DANS LA DIASPORA	451
LES LIEUX DE CULTE DU VILLAGE DE MAILAM EN 2006.....	452
TABLES DES ILLUSTRATIONS	455
TABLE DES CARTES	455
TABLE DES FIGURES	456
TABLE DES TABLEAUX	456
TABLE DES GRAPHIQUES	458
TABLE DES PLANCHES PHOTOGRAPHIQUES ET ICONOGRAPHIQUES.....	459
TABLE DES ENCADRES	460
TABLE DES MATIERES	461