

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/Subrahmaṅya 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 le 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 relatives *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).

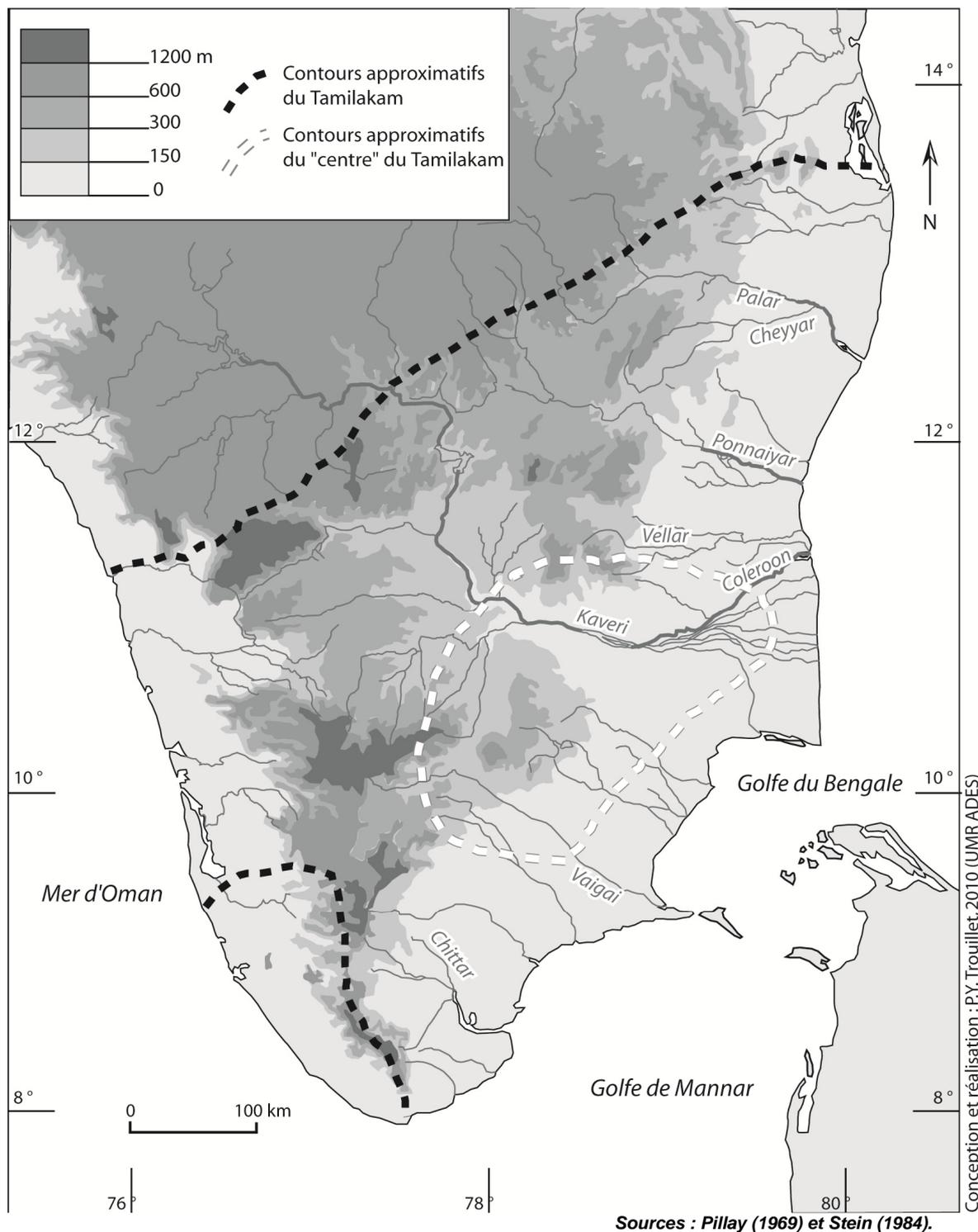
L’aire d’extension et les limites du *Tamiḷakam* ont varié à travers les âges (Pillay, 1969 : 14), mais ce territoire semble avoir globalement recouvert l’ensemble du Tamil Nadu et du Kérala actuels (carte 4). Le *Tamiḷakam* s’étendait en effet des côtes de Malabar à celles du Coromandel, pour s’arrêter 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



Sources : Pillay (1969) et Stein (1984).

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*.

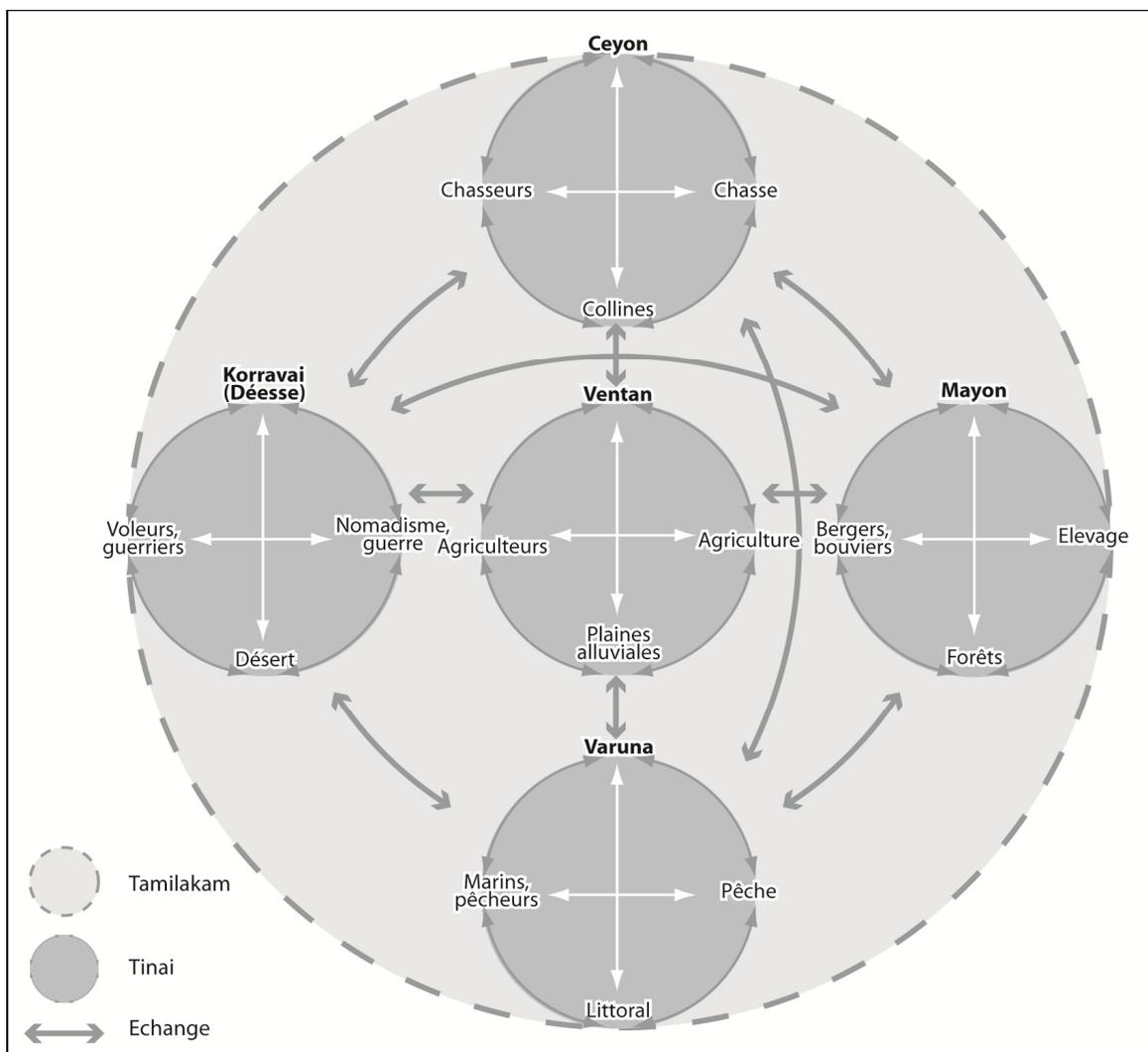
¹²³ Voir le *Cirupāṇṇārupaṭai*, lignes 143-202 et le *Perumpāṇṇārupaṭai*, lignes 46-392 (cités par Sivathamby, 1974 : 25).

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 trances (*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 culturels 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'étroitesse toute religieuse 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 *Perumpāṅārrupaṭai* 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-MurugaṆ dans le Nord

La figure actuelle de MurugaṆ 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 MurugaṆ hors du *Tamiḷakam*, et qui alimentent la synthèse qui suit.

La première mention sanskrite faite à MurugaṆ 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 Ṣaṇmukha¹⁴⁶. 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 MurugaṆ “Kārttikai”), et à d’autres moments comme le descendant de Rudra, d’Indra et de Paśupati (*ibid.* : 50). La figure de MurugaṆ(-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 MurugaṆ.

Les mythes d’origine sanskrite concernant Skanda-MurugaṆ, 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 MurugaṆ 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 MurugaṆ 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 Paraṅkuṅṟu 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 *kuṛiṅci* 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 Paraṅkuṅṟu, 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 Paraṅkuṅṟu (Gros, 1968 : xlvi-xlviii) : l'une, Devayāṅai (sk. Devasenā), est une figure céleste¹⁶¹, et d'héritage sanskrit et brahmanique; l'autre, Vaḷḷi¹⁶², est une tribale montagnarde, fille des chasseurs Kuravar¹⁶³ du *kuṛiṅci*, 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 Paraṅkuṅṟu 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 Parañkuṇṇu est aussi et surtout un haut lieu, parce qu'elle est un lieu de « concentration (...) [et] de rassemblement des hommes » (*ibid.*).



Le culte du Murugaṇ puise ses origines tamoules dans le *kuṛiñci*, ce *tiṇai* des sommets défini par son milieu écologique, par un groupe social distinct et une praxis particulière. Cet ensemble, qui incluait le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ, 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 Murugaṇ dans le *Tamiḷakam*. En effet, le culte de Cēyōṇ-Murugaṇ 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 Murugaṇ. 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.

