

## **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 Viṭu*, 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 village<sup>529</sup>. 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 pied<sup>530</sup>.

#### a. Présentation générale de Māci Magam

*Māci Magam* est une grande fête religieuse ayant lieu chaque année au mois de *māci*<sup>531</sup> 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

<sup>529</sup> Cf. chapitre précédent.

<sup>530</sup> Cf. dernière section du chapitre 4.

<sup>531</sup> Février-mars.

le bassin *Mahāmagham*. À ce titre, la fête de *Māci Magam* célébrée à Kumbakonam est souvent comparée à la *Kumbha Mela* de Prayag<sup>532</sup> 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*<sup>533</sup>, 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 1960<sup>534</sup>. En 2006, ce nombre est passé à 85<sup>535</sup> (certains<sup>536</sup> 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<sup>e</sup> 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 »<sup>537</sup>. Les informations données par le *Census of India*, dans sa recension des temples de l'État de Madras publiée dans

<sup>532</sup> Nom hindou de la ville d'Allahabad en Uttar Pradesh.

<sup>533</sup> Pour plus de détails sur cette fête, voir le chapitre 5 ainsi que Fuller (2001).

<sup>534</sup> *Census of India* (1966) "Tiruchirapally and South Arcot". In *Temples of Madras State*, Part XI-D: 187-188.

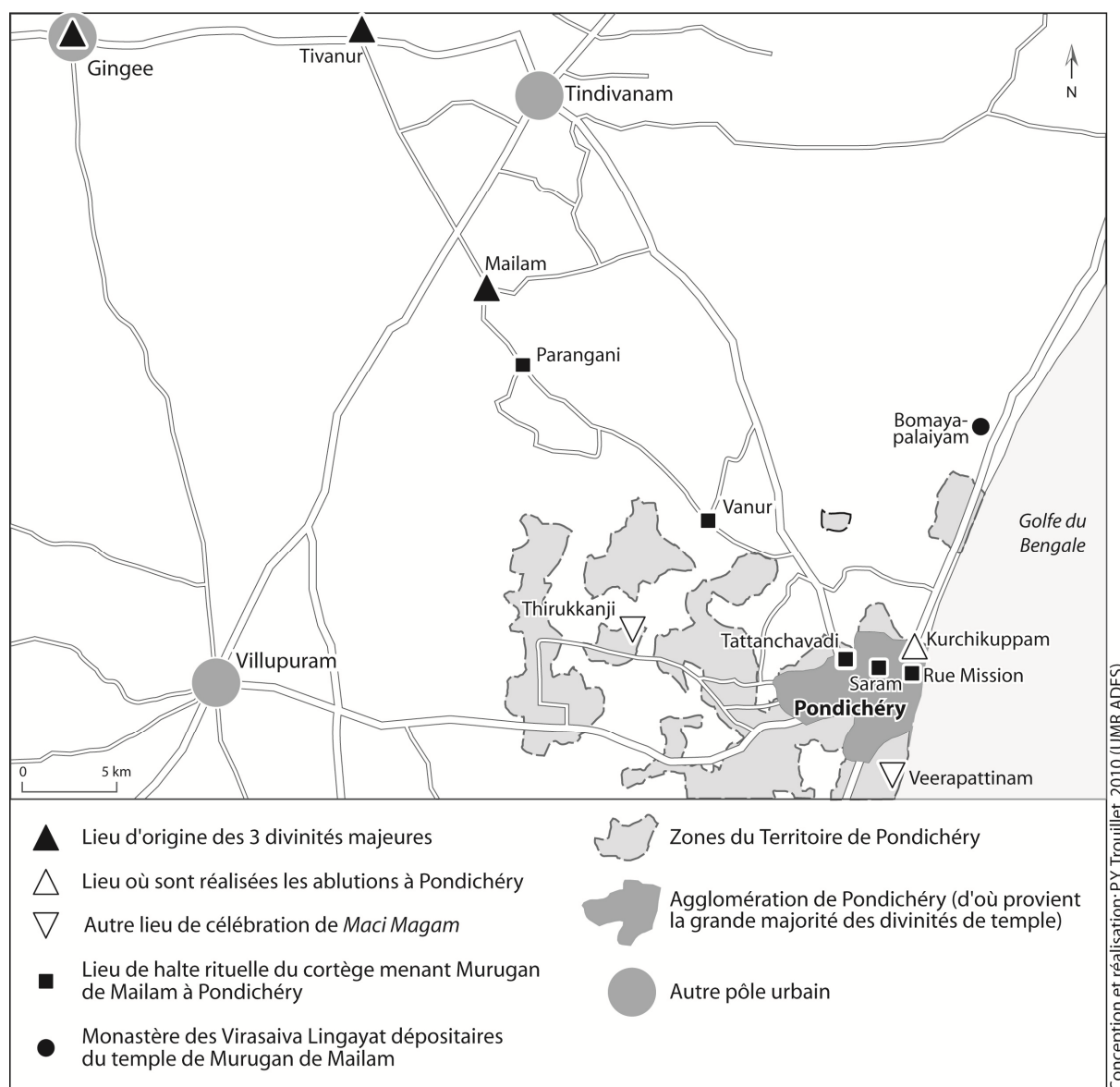
<sup>535</sup> Après avoir moi-même compté les divinités apportées processions à Kurchikuppam en mars de 2006, ce chiffre m'a été confirmé par l'entreprise chargée de réaliser les échafaudages destinés à porter toutes les divinités.

<sup>536</sup> <http://news.webindia123.com/news/Articles/India/20100228/1454541.html>.

<sup>537</sup> 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 plage<sup>538</sup> 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 visiteurs<sup>539</sup>. 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 péchés<sup>540</sup>. 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*<sup>541</sup>. 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*

<sup>538</sup> La plage est très érodée aujourd'hui en raison des enrochements et de la forte dérive littorale.

<sup>539</sup> *Dina Malar*, 15 mars 2006.

<sup>540</sup> 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.

<sup>541</sup> 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 déplacement<sup>542</sup>. 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<sup>e</sup> 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'Île 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 temporaire<sup>543</sup>.

### 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.

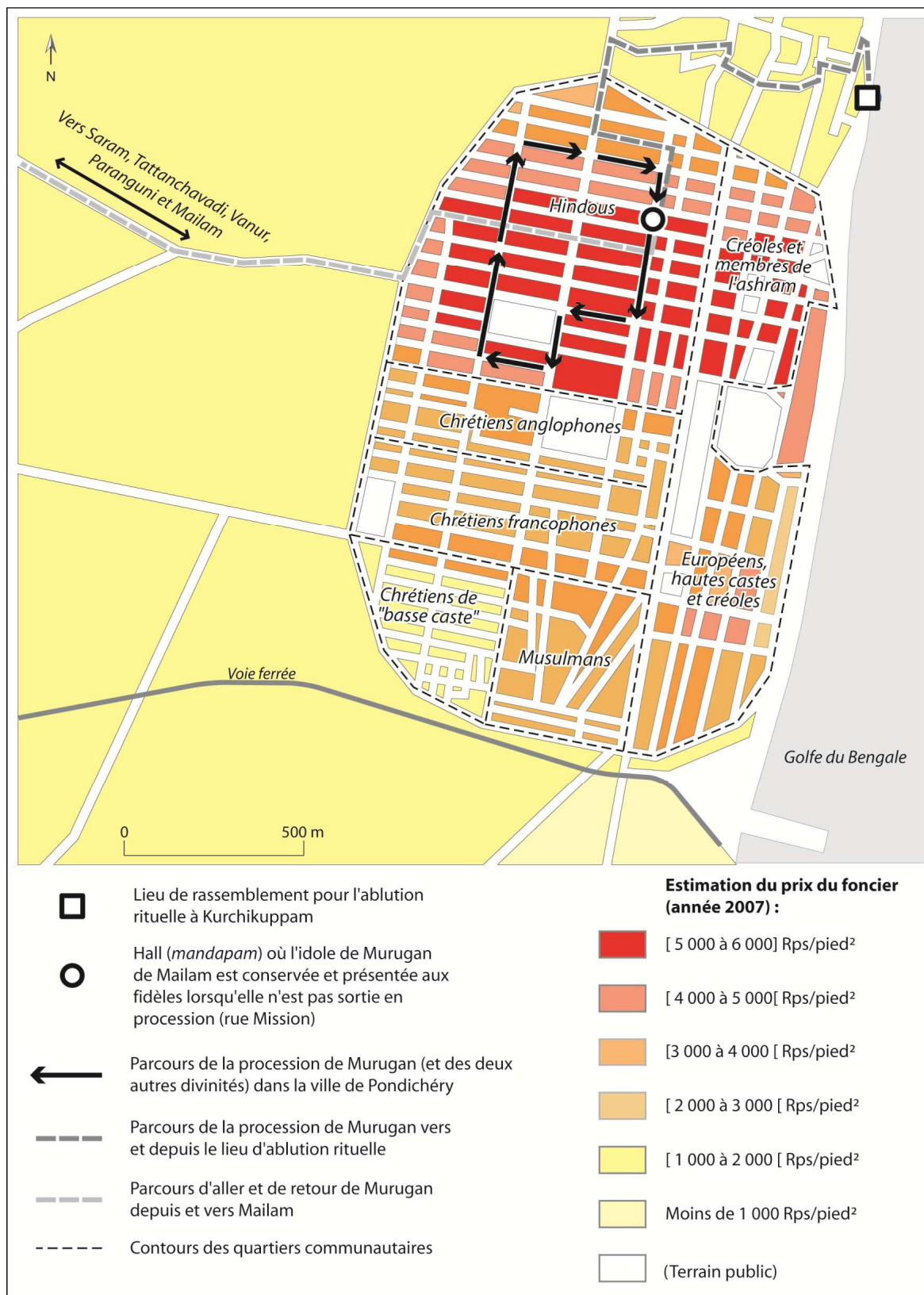
Tout comme les idoles de Śrī Ranganathar de Gingee et de Piḷḷaiyār de Tivanur, la statue rituelle de Murugaṅ est sortie le lendemain soir de l'ablution depuis le *maṇḍapam* de la rue des Missions pour une grande procession dans les rues de la ville. Il faut préciser qu'il n'existe aucun lien rituel entre 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

<sup>542</sup> Le cortège procède du reste à une procession dans les villages de Parangani et de Vanur.

<sup>543</sup> Cf. chapitre 8.

siècle dernier (carte 25).

**Carte 25 – Les processions de Murugaṅ de Mailam dans Pondichéry durant *Māci Magam***



<sup>544</sup> 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*<sup>545</sup>, 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 habituel<sup>546</sup>. 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.

<sup>545</sup> Pour plus de détails sur la *pradakṣiṇa*, voir le chapitre 4.

<sup>546</sup> 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 (*ārāṭaṇai*)<sup>547</sup> 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

<sup>547</sup> Les *ārāṭaṇai* 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 village<sup>548</sup>, 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 rétribution<sup>549</sup> 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*<sup>550</sup>. 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 polluants<sup>551</sup>. Et comme leur exclusion du village des castes (*ūr*) de Mailam est liée à leur intouchabilité et à leur fonction rituelle<sup>552</sup>, 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.

<sup>548</sup> Cf. chapitre précédent.

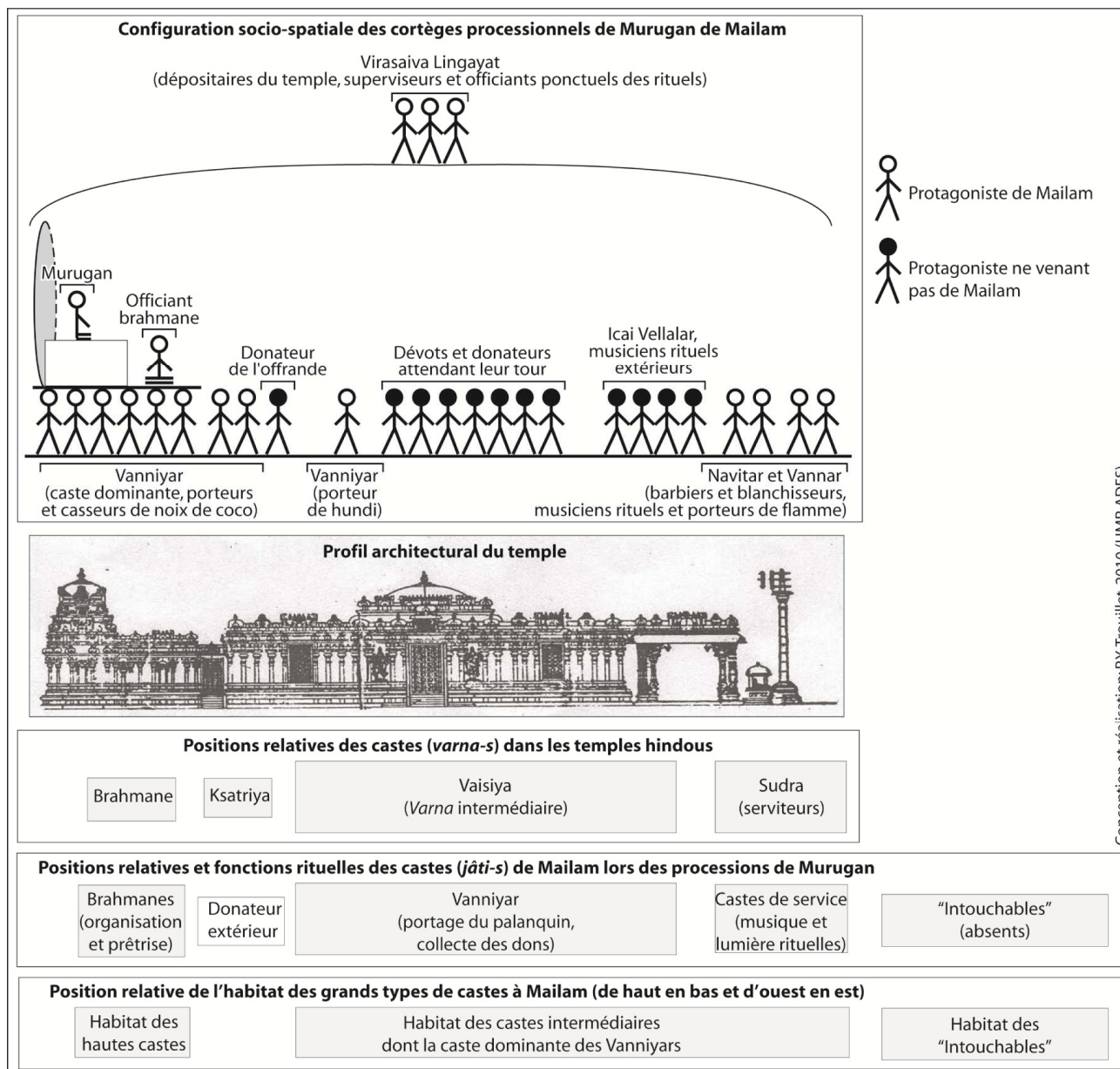
<sup>549</sup> En 2006, pour les quatre jours de la fête de *Māci Magam*, les Vaṅṅiyar (porteurs) ont été payés 100 roupies par jour et par personne, et les blanchisseurs (Vaṅṅār) et barbiers (Nāvitar) ont reçu chacun 70 roupies par jour.

<sup>550</sup> Sortes de tirelires en métal destinées à recueillir les offrandes d'espèces données par les fidèles durant la procession.

<sup>551</sup> Cf. chapitre précédent.

<sup>552</sup> 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 commerçants<sup>553</sup>, 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.

<sup>553</sup> 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*<sup>554</sup> 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*<sup>555</sup> 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 temple<sup>556</sup>). 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 véhicules<sup>557</sup>. 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

<sup>554</sup> Ou *piramōrcavam*. Principale fête annuelle d'un temple tamoul.

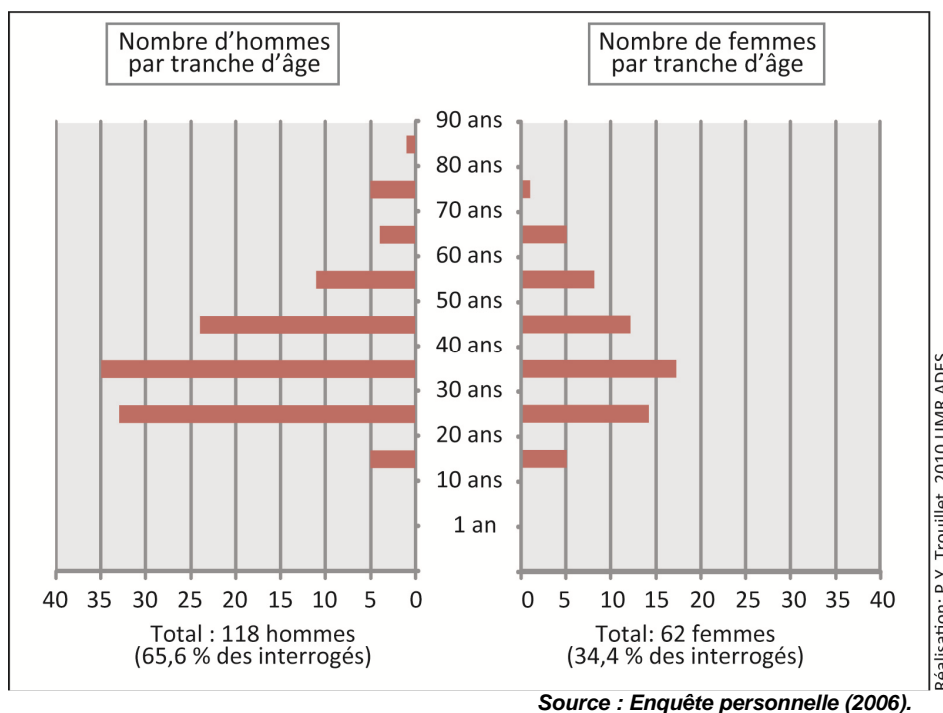
<sup>555</sup> Source : *Census of India* (1966) "Tiruchirapally and South Arcot". In *Temples of Madras State*, Part XI-D : 278.

<sup>556</sup> Cf. chapitre 4.

<sup>557</sup> 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 démographique<sup>558</sup>. 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**



<sup>558</sup> 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 dominante<sup>559</sup> 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

<sup>559</sup> 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*<sup>560</sup> de caste à Mailam, où ils se rassemblent chaque année pour célébrer le dieu et leurs liens rituels<sup>561</sup>.

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%
Muniśvara	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, Muniśvara, Periyāṅṭavaṅ ou “autres”) et beaucoup plus rarement des dieux masculins de la

<sup>560</sup> 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.

<sup>561</sup> 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 localité<sup>562</sup>, 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”<sup>563</sup> 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 <sup>564</sup>	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.

<sup>562</sup> Cf. chapitre précédent.

<sup>563</sup> Cf. chapitre 3.

<sup>564</sup> 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](http://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 temple<sup>565</sup> 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*<sup>566</sup> (8,5% des réponses), le Nouvel An tamoul (*Varṣa Piṛappu*, 0,8%), la pleine lune du mois de *cittirai*<sup>567</sup> (0,8%) et *Kārttikai Dīpam*<sup>568</sup> (0,6%), ou bien de fêtes mensuelles comme *Kārttikai*<sup>569</sup> (16,3%), les nouvelles lunes<sup>570</sup> (*Amāvācai*, 0,6%) et les pleines lunes<sup>571</sup> (*Pūrṇami*, 0,3%), ou encore *Ṣaṣṭi*<sup>572</sup> (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*<sup>573</sup> (5,9%), d’*āṭi*<sup>574</sup> (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

<sup>565</sup> Le drapeau du temple est alors levé, au cours d’une cérémonie, pour en témoigner.

<sup>566</sup> 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*.

<sup>567</sup> Le mois de *cittirai* (avril-mai) est aussi le premier mois du calendrier tamoul.

<sup>568</sup> Fête du mois tamoul de *kārttikai* où les lampes et les lumières sont allumées dans les habitations.

<sup>569</sup> *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).

<sup>570</sup> Dans le calendrier du culte de Murugaṅ, les nouvelles lunes évoquent régulièrement la naissance du dieu (Clothey, 1978 : 133).

<sup>571</sup> 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.

<sup>572</sup> 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).

<sup>573</sup> 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.

<sup>574</sup> 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*<sup>575</sup> et de *(S)kanda Ṣaṣṭi*<sup>576</sup>, 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

<sup>575</sup> La fête de *Vaikāci Vicākam*, au mois de *vaikāci* (mai-juin), célèbre la naissance de Murugaṅ.

<sup>576</sup> 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: 147<sup>577</sup> / 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

<sup>577</sup> 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.

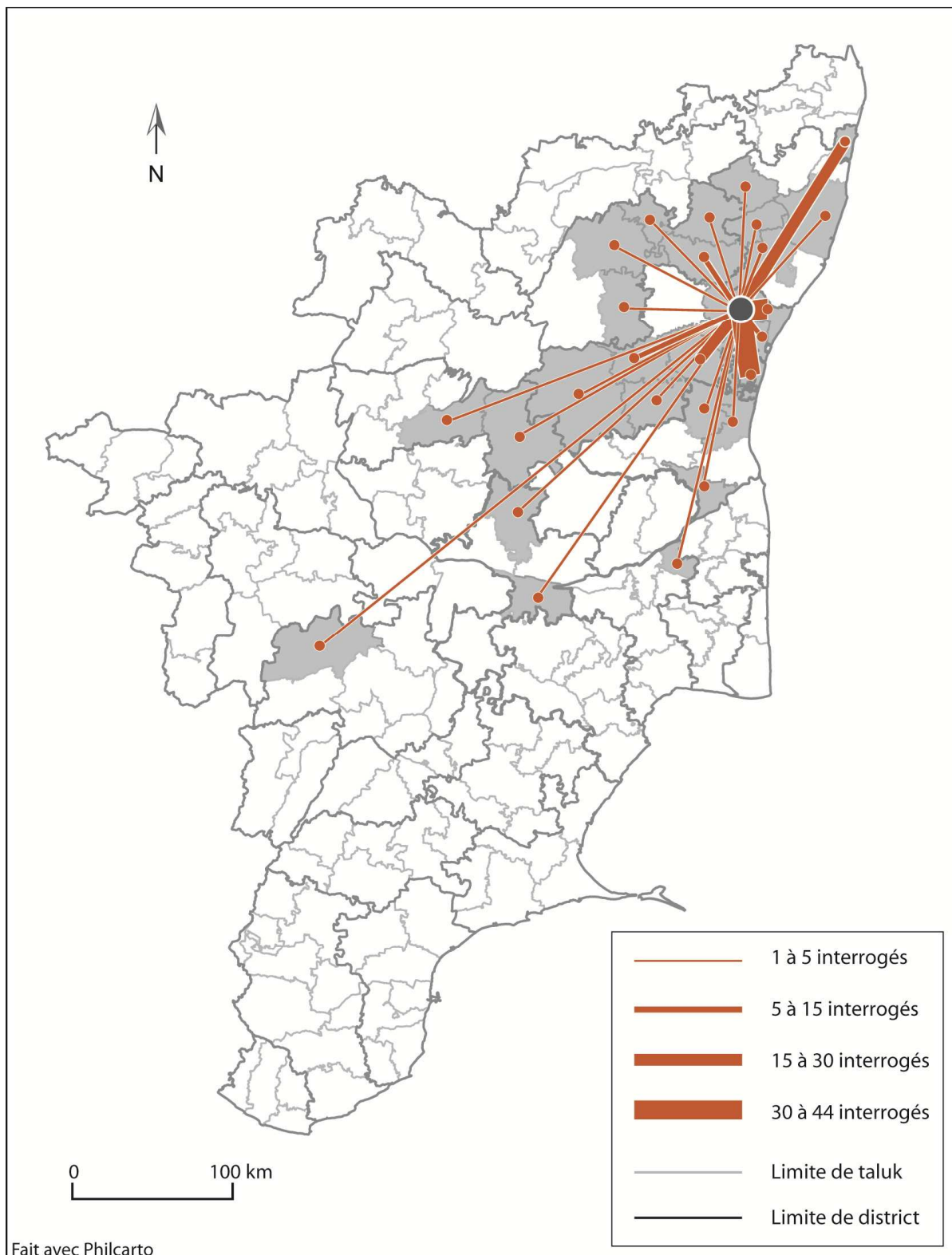
**Tableau 29 – Parts des ruraux et des urbains parmi les personnes interrogées**

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*<sup>578</sup> (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.

<sup>578</sup> Fardeau rituel en forme d'arche décorée de plumes de paon, caractéristique du culte pèlerin de Murugaṅ depuis le début du XVII<sup>e</sup> 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%
PerceMENT 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 astrologue<sup>579</sup> (0,3%) et une dernière (seulement) a dit s'être déplacée pour recevoir le *darśana*<sup>580</sup> 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 nourriture<sup>581</sup> (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.

<sup>579</sup> 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.

<sup>580</sup> « Voir » la divinité.

<sup>581</sup> 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> ) <sup>582</sup> 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

<sup>582</sup> 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*<sup>583</sup> 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.

<sup>583</sup> 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 Murugan. 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 Murugan dans la ville sainte et la métropole**

Après avoir présenté les formes socio-spatiales de la circulation de Murugan 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 Murugan 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 (*maṇḍapam*) du temple ou sur les terres non cultivées du village<sup>584</sup>, il en est tout autrement à Palani, qui est le plus important lieu saint du culte de Murugan et de tout le Tamil Nadu en termes de recettes annuelles et vraisemblablement de visiteurs<sup>585</sup>.

En 2001, Palani comptait officiellement 64 175 habitants<sup>586</sup> 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 Murugan, dont celui de Palani. L'origine du pèlerinage vers cette ville remonte au début du XVII<sup>e</sup> siècle, et elle est détaillée dans le chapitre 3 portant sur la géographie

<sup>584</sup> Cela en raison de l'assez mauvaise gestion de la réception de cette foule bien trop nombreuse pour les infrastructures du village.

<sup>585</sup> 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.

<sup>586</sup> *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*<sup>587</sup> 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)<sup>588</sup>. 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 pèlerinage<sup>589</sup>, 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.

<sup>587</sup> 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.

<sup>588</sup> 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.

<sup>589</sup> 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*<sup>590</sup>, *kalyāṇa maṇḍapam*<sup>591</sup> ou *chattram*<sup>592</sup>) 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 collective<sup>593</sup>.

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 pèlerins<sup>594</sup>. 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

<sup>590</sup> Petit monastère, et/ou lieu de halte et de rassemblement de pèlerins.

<sup>591</sup> Litt. « Salle de mariage ».

<sup>592</sup> Lieu de halte et de rassemblement de pèlerins.

<sup>593</sup> Un pèlerin de 26 ans appartenant à la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar m'affirma du reste que « Palani n'est pas individuel ! ».

<sup>594</sup> 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.

service<sup>595</sup> 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)<sup>596</sup>. 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"<sup>597</sup> 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> <sup>598</sup>	<i>Tīrtha kāvati</i> <sup>599</sup>
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<sup>e</sup> siècle<sup>600</sup>, 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

<sup>595</sup> Cakkiliyan, Paraiyar, Paḷlar, Ampaṭṭaṅ Vaṅṅar et Icai Vellālar.

<sup>596</sup> 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.

<sup>597</sup> Sur la question de ces deux types de castes, voir ce qui est dit dans la deuxième section du chapitre 3.

<sup>598</sup> *Kāvati* ascétique.

<sup>599</sup> *Kāvati* rempli d'eau de la Kavéri, principal fleuve sacré du pays tamoul.

<sup>600</sup> 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 tamoule<sup>601</sup>.

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

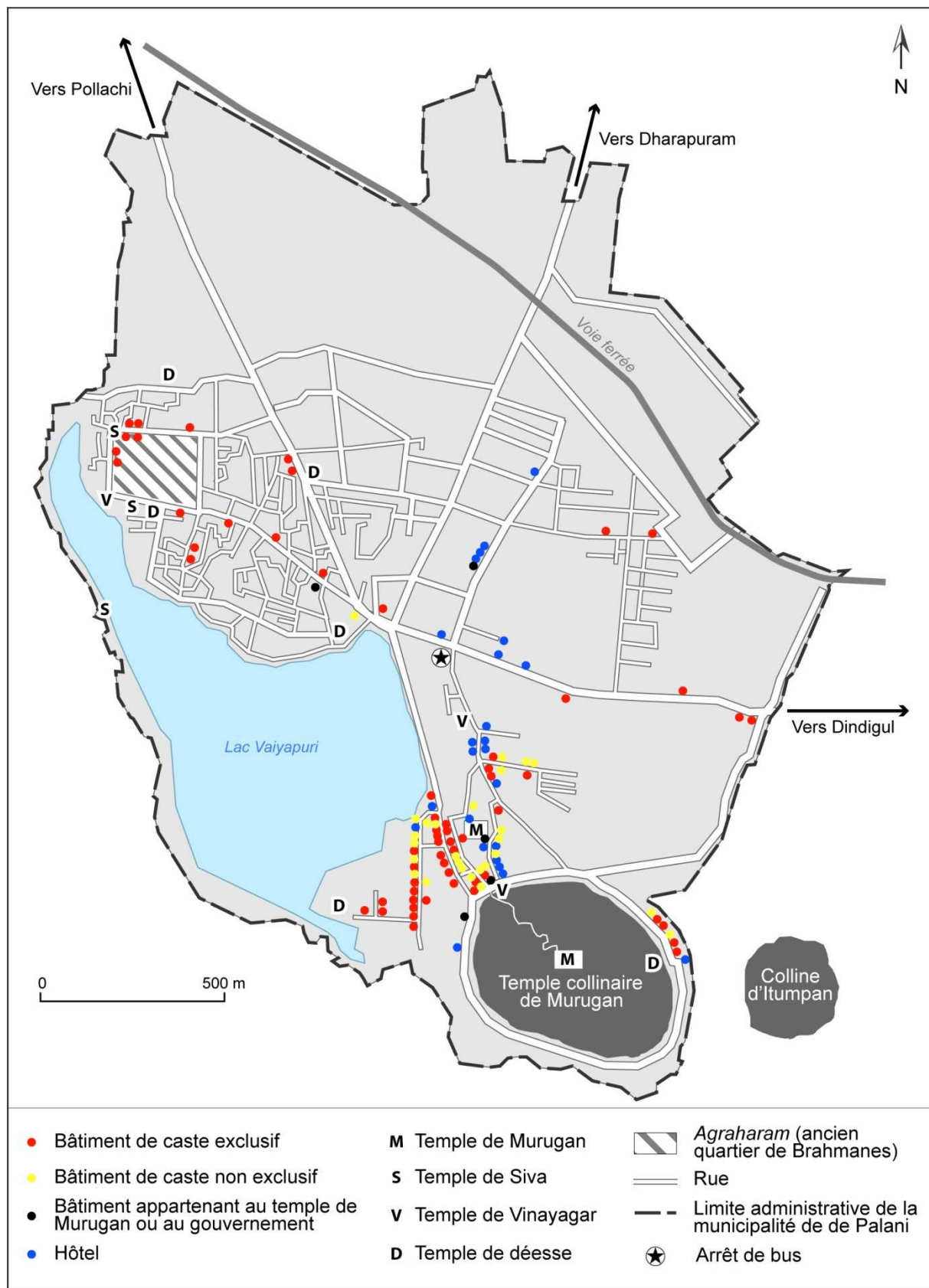
La géographie de ces lieux d'hébergement est représentée sur la carte 27 et reflète ces distinctions entre les différentes catégories de visiteurs. Elle apporte également de nouveaux éléments de compréhension significatifs, en illustrant par l'espace la coprésence de la tradition et de la modernité dans 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 Murugaṅ<sup>602</sup>) 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.

<sup>601</sup> Cf. chapitre 5.

<sup>602</sup> Cf. chapitre 4.

Carte 27 – Les lieux d'hébergement des pèlerins de Murugan dans la ville de Palani



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<sup>e</sup> 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 Palani<sup>603</sup>, 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.

<sup>603</sup> 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 contemporains<sup>604</sup>. Madras est depuis 1956 la capitale de l'État du Tamil Nadu<sup>605</sup> 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 personnes<sup>606</sup>, mais l'aire urbaine de Chennai compterait au total plus de 8 millions d'habitants selon les estimations officielles<sup>607</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 1960<sup>608</sup>, ceux de Murugan représentaient à cette époque 7% des temples<sup>609</sup> 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<sup>e</sup> siècle<sup>610</sup>. 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

<sup>604</sup> Cf. carte 15.

<sup>605</sup> À l'époque sous le nom de l'État de Madras.

<sup>606</sup> *Census of India* (2001).

<sup>607</sup> *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](http://www.cmdachennai.org/pdfs/SMP/A_Chap%20I%20_Demography.pdf).

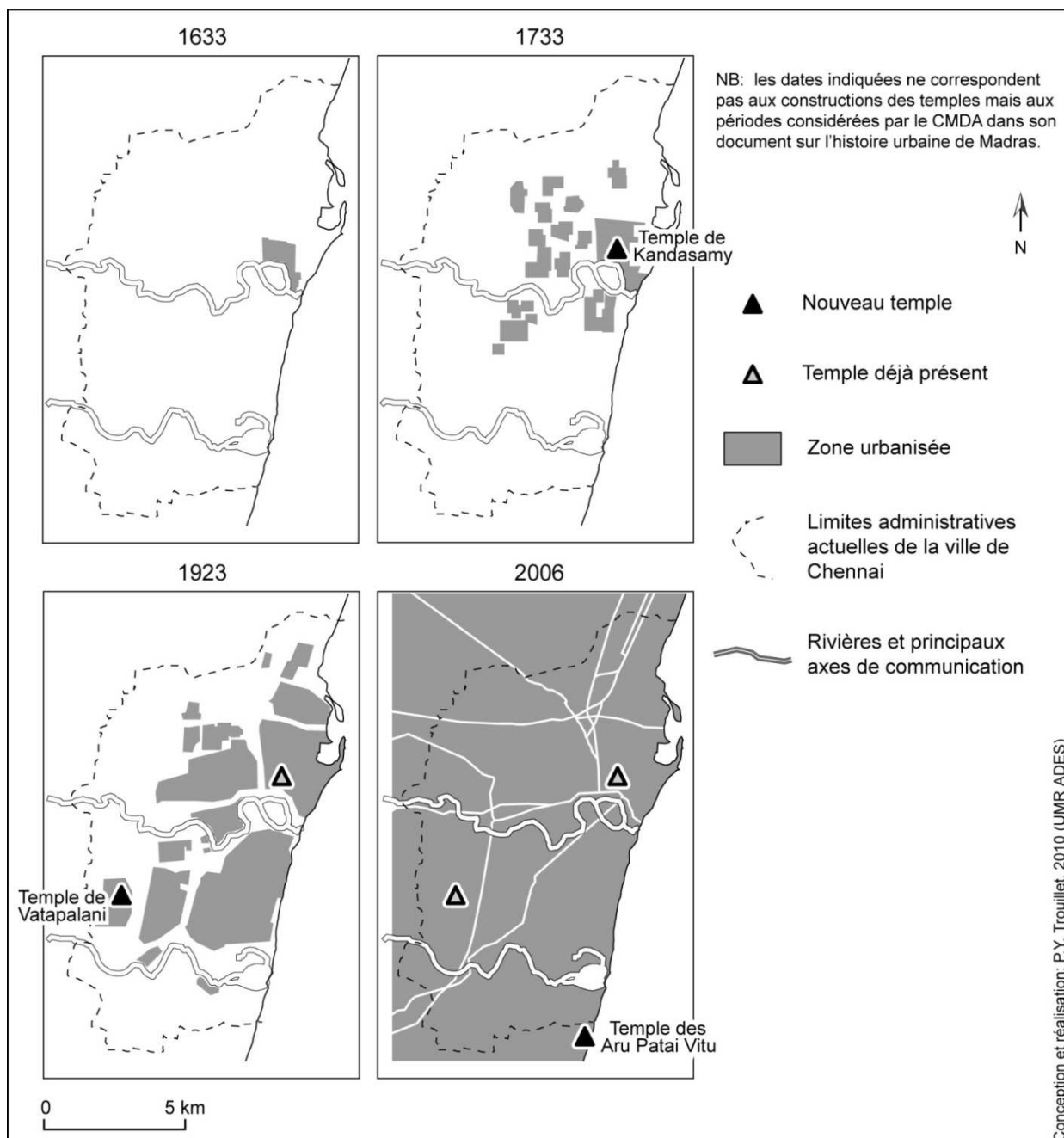
<sup>608</sup> *Census of India* (1965).

<sup>609</sup> 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.

<sup>610</sup> Cf. chapitre 3.

modes d'identification collective liés à son culte depuis le XVII<sup>e</sup> 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 Kandasamy<sup>611</sup>. 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 Paramēśvari<sup>612</sup>.

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)<sup>613</sup>, 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 contextes<sup>614</sup>,

<sup>611</sup> Kandasamy est l’un des nombreux noms attribués à Murugaṅ.

<sup>612</sup> 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).

<sup>613</sup> Traduction personnelle.

<sup>614</sup> 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 Nadu<sup>615</sup>. 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

<sup>615</sup> 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 législation<sup>616</sup>.

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<sup>e</sup> siècle, deux fervents dévots du Seigneur Murugaṇ, 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 Murugaṇ 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 »<sup>617</sup>.

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 Murugaṇ de ce quartier, celui de Kumāraḷam, 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 Kumāraḷam 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.

<sup>616</sup> Entretiens semi-directifs avec trois dépositaires du temple de Kandasamy (mai 2007).

<sup>617</sup> 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<sup>e</sup> siècle, mais il ne prit véritablement l'aspect d'un temple que durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Voici le contenu du mythe du temple tel qu'il m'a été présenté par les prêtres qui y officiaient en 2007<sup>618</sup> :

« 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. »<sup>619</sup>

<sup>618</sup> Une version incomplète du *sthalā purāṇa* du temple est consultable sur internet : <http://Murugaṅ.org/temples/vadapalani.htm>.

<sup>619</sup> 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 Murugaṅ<sup>620</sup>. 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*"<sup>621</sup>, 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 »<sup>622</sup>. 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

<sup>620</sup> Cf. chapitre 5.

<sup>621</sup> Litt. « L'Association des *Kāvaṭi* de lait pour *Tai Pūcam* ».

<sup>622</sup> 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"*

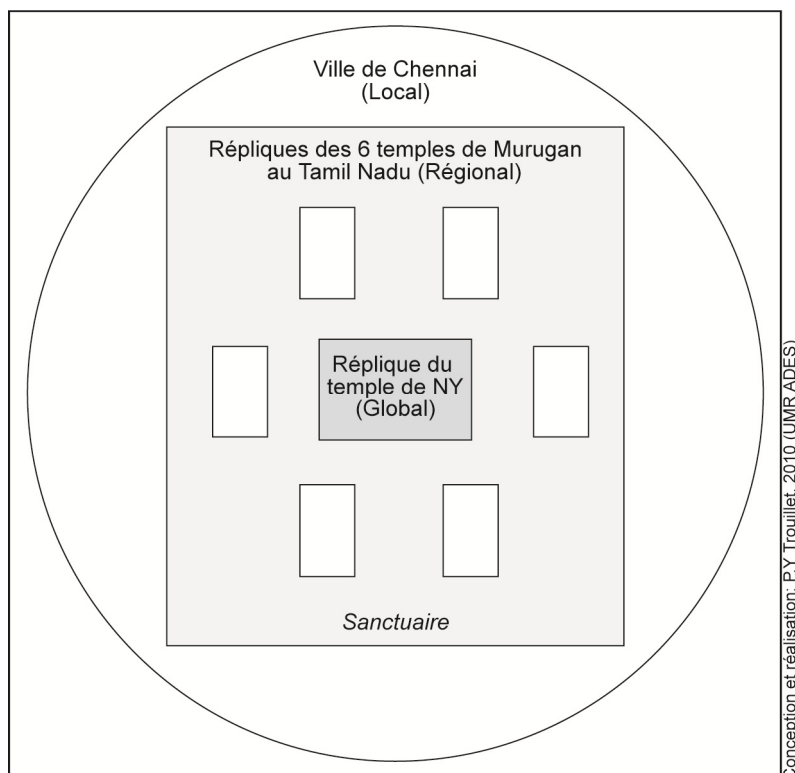
Le troisième principal lieu de culte consacré à Murugaṅ dans la ville de Chennai est beaucoup plus récent et original que les deux précédents. Il s'agit du complexe religieux de l'Āru Paṭai Vītu Tirukkōvilkaḷ, qui, comme son nom l'indique, est un temple dans lequel sont réunies les répliques des six grands temples historiques de Murugaṅ dont les localisations quadrillent les orientes du Tamil Nadu<sup>623</sup>. 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

<sup>623</sup> 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 Murugaṅ<sup>624</sup>, 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 NRI<sup>625</sup> »<sup>626</sup>.

<sup>624</sup> 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).

<sup>625</sup> « *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.

<sup>626</sup> 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 » (Singaravelou, 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 Nadu<sup>627</sup> 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 importants<sup>628</sup>, 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 »<sup>629</sup>.

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

<sup>627</sup> *Tamil Nadu Housing Board*.

<sup>628</sup> 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.

<sup>629</sup> 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.

