

# **Le cadre théorique et méthodologique de la recherche**

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

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

## **I. Orientations problématiques et épistémologiques**

Comme souvent en géographie, ce travail s'intègre dans un champ interdisciplinaire rattaché à une aire culturelle particulière. Mais ce type d'intégration a deux conséquences majeures. La première, d'ordre disciplinaire, concerne la « dispersion étonnante des géographes dans les multiples champs du savoir » évoquée par Alain Reynaud (1997 : 336), lorsque leur spécialisation sur une aire géographique ou « culturelle » particulière les conduit à se rattacher davantage à un courant interdisciplinaire qu'à la géographie générale. La seconde, d'ordres théorique et épistémologique, concerne le danger d'une vision culturaliste ou essentialiste qui expliquerait les faits observés par la seule originalité de l'aire culturelle considérée. Si, de par son objet, cette recherche s'inscrit dans le cadre interdisciplinaire de l'indianisme<sup>47</sup>, il convient donc de préciser également dans quel courant disciplinaire de la géographie cette recherche tend à s'inclure.

---

<sup>47</sup> Cf. introduction.

## 1. Le culturel, le social et le spatial

Le voisinage sémantique entre les termes “culte” – à la fois intitulé et objet de la thèse – et “culture” laisse présager un travail de géographie culturelle, dont il est en effet question, du moins en partie. Mais encore faut-il s’accorder sur ce que cette terminologie disciplinaire implique. Parle-t-on de l’étude des empreintes de la culture dans les paysages chère à Jean Bruhnes ? S’agit-il de la démarche phénoménologique pressentie par Éric Dardel et désormais intégrée dans la géographie humaniste<sup>48</sup> ? S’agit-il de la géographie postmoderne (Duncan *et al.*, 2004), constructiviste et radicale (Mitchell, 2000) issue du “tournant culturel”<sup>49</sup> et ancrée dans les *Cultural Studies*, ou bien de la géographie des faits culturels que promeut la géographie culturelle française telle que présentée dans l’ouvrage éponyme de Paul Claval (1995)<sup>50</sup> ?

### a. Les enjeux de la question culturelle

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

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

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

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

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

auxquelles s’attachent notamment le fondamentalisme hindou à travers la devise du BJP<sup>51</sup>. Une telle posture, liée aux « théories des aires culturelles » (*ibid.*) que cautionnait parfois la géographie régionale classique, voudrait que les cultures et les religions aient à la fois une existence et une essence, et donc une certaine légitimité territoriale pouvant entraîner des revendications idéologiques et politiques. On conçoit aisément les risques qu’une telle posture peut faire peser sur les configurations socio-politiques, et qu’il est délicat de chercher à expliquer les faits observés sur le “terrain” seulement par leur originalité propre. Nous voyons aussi que la question religieuse s’inscrit parfaitement dans cette problématique. Les religions, en tant qu’ensembles symboliques unissant dieu(x), dogmes, groupes, pratiques, représentations et souvent des territoires, sont souvent présentées comme étant plus anciennes, et surtout d’une réalité en tout point supérieure, au monde des sociétés, sans lesquelles elles ne pourraient pourtant pas exister.

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

#### *b. Culture et religion à la lumière du social*

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

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

---

<sup>51</sup> Cf. introduction.

Ainsi la culture religieuse tamoule fut-elle intégrée dans un processus plus général d'ethnisation (i.e. construction sociale et politique des différences biologiques et culturelles) opposant les basses castes tamoules et dravidiennes aux Brahmanes, autour de l'enjeu de pouvoir essentiel que constituait l'accès à l'administration de la Présidence. La religion est devenue l'une des pierres angulaires de l'idéologie tamoule-dravidienne, qui cherchait à exclure toute trace d'inspiration brahmanique, tant dans les rituels de l'hindouisme tamoul que dans la vie sociale<sup>52</sup>. Comme nous le verrons en détail par la suite<sup>53</sup>, cette idéologie tamoule-dravidienne, anti-aryenne et anti-brahmane a eu des implications concernant directement le champ territorial, comme dans les années 1940, où fut avancé le projet d'un État-nation dravidien (le *Drāviḍanāḍ* ou *Drāviḍastan*, « pays dravidien »)<sup>54</sup> séparé du reste de l'Inde.

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

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

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

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

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

<sup>53</sup> Cf. chapitre 5.

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

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

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

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

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

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

### a. Mythe, paysage et territoire

De telles géographies s'expriment généralement à travers des constructions spatiales imaginées, conformément au principe légendaire et souvent cosmogonique du mythe religieux. Ces constructions imaginées – non pas parce qu'elles n'existent pas, mais parce qu'elles s'inscrivent dans l'imaginaire – sont incluses dans des récits mobilisant souvent des formes paysagères grandioses, telles que la montagne, la mer ou le désert (Éliade, 1965), mais qui ne sont pas toujours visibles dans l'étendue terrestre<sup>55</sup>. Pour autant, la dichotomie traditionnelle entre l'idéal et le matériel n'est pas très pertinente pour l'étude géographique des mythes, puisque le mythe se situe généralement à la jonction entre ces deux champs. Les sociétés ont en effet l'habitude, voire le besoin, d'ancrer dans l'étendue terrestre les faits mythiques, car ils témoignent de leur genèse, de leur histoire et de leur mémoire (Nora, 1997), de leur identité et donc de leur "réalité". Le mythe fondateur de toute religion répond ainsi à l'angoisse humaine de ne pas savoir "d'où nous venons". Notons que la religion, terme issu en partie du latin "*religere*", a justement pour fonction essentielle de « rappeler » et de « remémorer ».

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

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

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

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

C'est en fonction de ce cadre problématique et théorique que les composantes de la géographie mythique du culte de Murugaṅ sont analysées dans ce travail<sup>56</sup>.

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

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

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

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

<sup>56</sup> Cf. chapitre 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Une célèbre étude de Paul Veyne (1983) a notamment montré que les Grecs de l'Antiquité ne croyaient pas autant à leurs mythes que l'on a souvent tendance à le penser, et que leurs observations des rituels avaient pour but essentiel une participation à la vie de la collectivité. De même, lors de mon travail de terrain en Inde du Sud, certains enquêtés ne me cachèrent pas que leur présence au temple était due à des motivations relevant plutôt de la sociabilité<sup>58</sup> que de la foi. La réflexion suivante de Paul Claval prolonge cette idée tout en en précisant l'apport épistémologique :

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Dans un récent ouvrage, le géographe Stéphane Dubois envisage la religion comme un « facteur de territorialisation multiscalaire de l'espace géographique » (Dubois, 2005 : 185). Cette expression résume fort bien l'un des points majeurs de l'hypothèse<sup>59</sup> de cette recherche, qui propose de considérer les formes spatiales du culte de Murugaṅ comme participant (entre autres) à toute une gamme de constructions territoriales, de la localité jusqu'à l'espace-monde diasporique. La thèse cherche donc à confronter cette idée aux "réalités" des contextes étudiés. Mais comme cette étude ne se limite à la seule problématique territoriale, et qu'il n'existe pas de territoires indépendants d'autres formes spatiales, je procède à cette confrontation à travers l'articulation de trois principaux concepts géographiques :

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

##### *a. Le territoire et la formation socio-spatiale*

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

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

<sup>59</sup> Cf. introduction.

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

Vingt ans après P. Georges et F. Verger, Roger Brunet considère que « le territoire est à l'espace ce que la conscience de classe, ou plus exactement la conscience de classe conscientisée est à la classe sociale potentielle : une forme objectivée et consciente de l'espace » (Brunet, 1990: 35). L'accent est mis cette fois-ci sur l'idée que le territoire peut être façonné par les interventions conscientes d'un collectif. Pour ce travail, on peut proposer que les territoires où le culte de Murugaṅ est présent, reposent sur une identité collective affirmée. Cette définition peut ainsi s'appliquer à l'échelon régional du Tamil Nadu, précisément issu du régionalisme tamoul<sup>60</sup>, mais aussi à d'autres types d'espaces appropriés autour d'autres identifications collectives conscientisées.

À la confluence des deux premières acceptions, mais en s'intéressant davantage à la sphère individuelle, Guy Di Méo adopte une posture qui associe l'objectivisme et le subjectivisme en retenant « deux éléments constitutifs majeurs du concept territorial : sa composante espace social<sup>61</sup> et sa composante espace vécu<sup>62</sup> » (Di Méo, 1998 : 37). Selon cette approche, le territoire est considéré comme un champ d'interactions entre les rapports sociaux spatialisés et la relation individuelle à l'espace, et paraît à ce titre être tout à fait indiqué pour étudier les formes et les implications du culte de Murugaṅ dans l'espace social hindou et dans l'espace vécu des individus.

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

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

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

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

<sup>60</sup> Cf. chapitre 5.

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

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

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

La mise en relation entre l’entrée territoriale et le culte de Murugaṅ s’appuie aussi sur un outil théorique particulier : la “formation socio-spatiale” (FSS). Il s’agit d’un modèle théorique introduit par Guy Di Méo (1991) pour compléter le concept de “classe socio-spatiale” d’Alain Reynaud (1979), qui voulait souligner les influences réciproques entre le champ social et le champ spatial. La FSS a déjà fait l’objet de nombreuses contributions présentant l’ensemble des apports et des critiques relatifs à ce modèle (notamment par son fondateur<sup>63</sup>). Aussi me limiterai-je simplement à en exposer les grands traits et à montrer en quoi la FSS fournit un outil théorique des plus utiles pour cette recherche.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Par conséquent, pour évaluer la place qui revient au culte Murugaṅ dans l’édifice territorial qu’est le Tamil Nadu, je m’intéresse aussi aux combinaisons socio-spatiales et aux matrices historiques et sociales (pensées en tant qu’objets), qui ont servi de cadres à l’émergence puis à la définition actuelle du culte de Murugaṅ et de sa spatialité<sup>64</sup>. Leur étude s’inscrit directement dans l’approche géohistorique de la territorialisation de ce culte au pays tamoul, sur laquelle porte la première partie de la thèse.

#### b. Le temple tamoul comme lieu

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

Pour l’anthropologue Arjun Appadurai, le temple hindou en pays tamoul est depuis l’époque pré-britannique, à la fois *espace*, *processus* et *symbole* (Appadurai, 1981 : 18-19). Le temple représente en effet une forme spatiale essentielle des cultes hindous, puisqu’il est institué comme lieu saint où siège une divinité. Le temple est aussi un processus pour Appadurai – ou plutôt un espace où s’opèrent des processus – « de rétribution », caractérisé par le « flot continu de transactions entre les croyants et la divinité, au cours duquel les ressources et les services sont donnés à la divinité et sont rendus par celle-ci aux croyants sous la forme de “parts” réparties en fonction de certains types d’honneurs<sup>65</sup> » (*ibid.*). Enfin, Appadurai reconnaît le temple tamoul comme un symbole, ou plus exactement comme un système de symboles, donnant au temple une qualité « métasociale ou réflexive » et procurant « une arène où les relations sociales du contexte sociétal plus large, peuvent être testées, contestées et redéfinies<sup>66</sup> » (*ibid.*).

<sup>64</sup> Cf. première partie.

<sup>65</sup> Traduction personnelle.

<sup>66</sup> Traduction personnelle.

Ces caractéristiques du temple sud-indien sont également valables pour les lieux, ou du moins pour certains d'entre eux. En effet, tout comme le temple, le lieu est avant tout un espace, et probablement la forme spatiale la plus simple à reconnaître, comparativement au réseau et au territoire. Le lieu est d'ailleurs la « plus petite unité spatiale complexe de la société » (Lévy & Lussault, 2003 : 561), c'est à dire l'« élément de base de l'espace géographique, son atome en quelque sorte » (Brunet *et al.*, 1995 : 298). Les géographes reconnaissent certaines propriétés du lieu qui recourent de façon encore plus précise celles données par Appadurai à propos du temple. Comme le temple, le lieu est « une condition de l'expérience humaine » (Lévy & Lussault, 2003 : 560), ce qui souligne le « caractère fortement phénoménologique du lieu » (Rettaillé, 1997 : 90), et qui ouvre la voie à une entrée méthodologique par la territorialité<sup>67</sup>, elle-même pensée en tant que « rapport personnel et social au monde géographique (...) relevant conjointement du ressort de l'idéologie et de celui des pratiques » (Di Méo & Buléon, 2005 : 88). À la lumière de ces propriétés du lieu, on peut proposer pour le cas du temple que c'est de l'expérience phénoménologique d'une forme localisée du divin et de celle de la symbolique métasociale, dont il est question. Pour Denis Rettaillé, le lieu est aussi une « rencontre » et une « circonstance qui placent les sujets et les objets en position d'interaction » (Rettaillé, 1997 : 89- 90). Le temple s'y reconnaît de nouveau, étant par définition le lieu de rencontre et d'interaction entre le croyant, la divinité et la communauté religieuse. Et Michel Lussault de compléter cette idée :

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

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

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

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

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

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

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

### c. La mobilité<sup>68</sup> et la circulation

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

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

---

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

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

Lorsque l'on passe en revue les principaux types de mobilités<sup>69</sup>, que ceux-ci concernent ou non le champ religieux, il apparaît qu'une grande majorité d'entre eux s'appuient sur des ancrages locaux et territoriaux. Les lieux forment en effet, quelle que soit l'échelle considérée, d'incontournables points d'ancrage, tant pour les mobilités individuelles et collectives, que pour les flux matériels et immatériels. La migration<sup>70</sup>, expression exemplaire de la mobilité, implique à la fois un ancrage originaire (généalogique) et un ancrage sur le lieu/territoire de destination, lorsque la migration n'est pas temporaire. Les mobilités quotidiennes ou saisonnières, religieuses notamment, dépendent quant à elles de pratiques de lieux, de nœuds, de relais et de parcours, inscrits dans un territoire individuel matériel (l'espace de vie) et symbolique (l'espace vécu), lui-même inclus dans un ou plusieurs territoire(s) collectif(s). Les circulations, qui correspondent à des formes particulières de mobilité, « impliquent l'idée d'une boucle (du latin *circularis*, cercle) et donc un retour au lieu de départ » (Dupont & Landy, 2010 : 12). Autrement dit, s'il existe une large gamme de déplacements et d'expériences de la mobilité, il y a toujours des lieux et des repères qui jalonnent les itinéraires, et des territoires (individuels ou collectifs, concrets ou symboliques) qui sont en jeu. La pratique mobile des lieux, quelle soit religieuse ou non, se fait en outre par l'intermédiaire de la forme spatiale du réseau, qui relie ces lieux tout en structurant le territoire et en l'irrigant par de multiples flux idéels et matériels. Bien entendu, la question de la mobilité et de son rapport au territoire n'échappe pas non plus aux problématiques des limites et des frontières, que celles-ci soient matérielles ou symboliques. Par conséquent, la mobilité, qu'elle soit souhaitée ou imposée, ne peut *a priori* jamais s'extraire des questions du lieu et du territoire ; elle semble à l'inverse, toujours y être soumise.

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

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

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

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

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

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

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

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

### **1. Choix et pratiques des terrains d'étude**

#### *a. L'approche multi-site comme nécessité méthodologique*

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

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

Le temple de Maruṭamalai, situé sur une petite montagne de la périphérie de la ville de Coimbatore et sur lequel j'ai effectué mon travail de maîtrise<sup>71</sup> est l'un de ces terrains. J'ai choisi de mobiliser certaines données obtenues lors de ce premier travail, car elles constituent un premier corpus d'informations auquel pouvaient être confrontées de nouvelles données. J'y suis également retourné en 2006, pour voir comment le lieu avait évolué.

La ville de Palani (district de Dindigul), principal centre de pèlerinage du culte de Murugaṅ et de tout le Tamil Nadu, constitue un autre de mes terrains d'étude privilégiés. J'y ai travaillé entre janvier et avril 2007<sup>72</sup>, notamment lors des deux grands fêtes calendaires<sup>73</sup> du culte de Murugaṅ, afin d'étudier les modalités géographiques du pèlerinage au plus grand temple de ce dieu. Les cinq autres grands centres de pèlerinage dédiés à Murugaṅ en pays tamoul<sup>74</sup> – Tiruttani, Tirucentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṅṅam et Paḷamutircōlai – ont également fait l'objet d'observations et de quelques entretiens, mais de manière bien plus ponctuelle qu'à Palani. Le choix de privilégier ce temple par rapport aux cinq autres centres de pèlerinage s'est aussi imposé parce que c'est dans le cadre de son pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*), que le principal objet rituel du culte de Murugaṅ, le *kāvai*<sup>75</sup>, trouve son origine.

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

<sup>71</sup> Cinq mois entre décembre 2002 et mai 2003.

<sup>72</sup> Sur une durée totale cumulée de près de deux mois.

<sup>73</sup> *Tai Pūcam* (janvier-février) et *Paṅkuṅi Uttiram* (mars-avril).

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

<sup>75</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.

village. En outre, comme l'ambition de cette recherche est de traiter de toutes les formes spatiales du culte de Murugaṅ, l'échelle villageoise était indispensable à cette étude promouvant une approche multiscale. J'ai décidé de travailler au village de Mailam (district de Viluppuram) sur une durée de cinq mois – dont deux de présence ininterrompue entre mars et mai 2006 – auxquels s'ajoute un retour de deux semaines en janvier 2007<sup>76</sup>. Le choix de Mailam comme terrain villageois s'est justifié d'une part en vertu de sa localisation dans une sous-région différente de celle de Maruṭamalai et Palani – tous deux situés en pays koṅgu (Koṅgunāṭu) – afin de diversifier les zones d'étude, et d'autre part par la présence dans ce village d'un temple de Murugaṅ réputé mais ne faisant pas partie de ses six grands centres de pèlerinage.

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

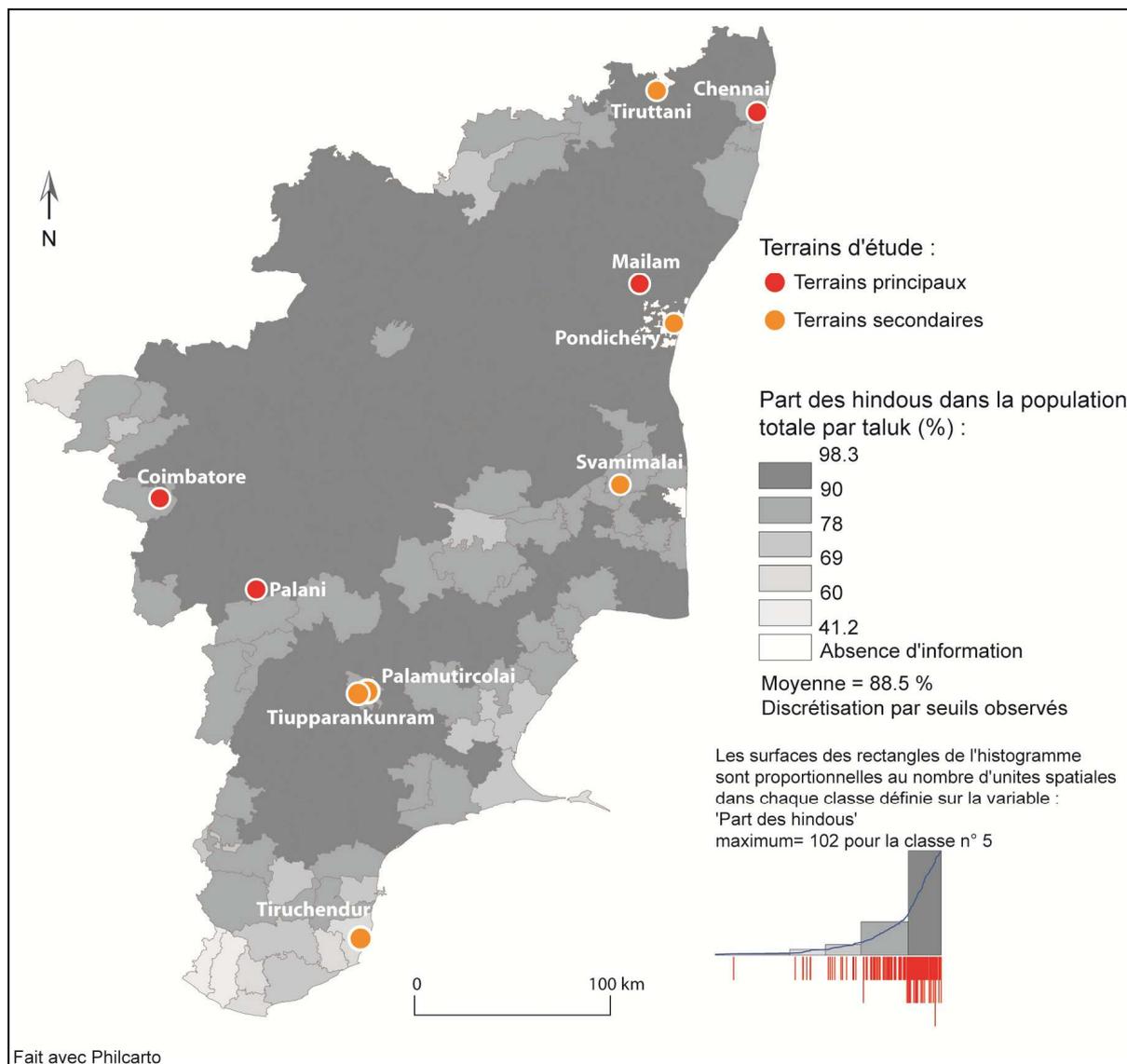
J'ai jugé utile de représenter (carte 3) la proportion démographique des hindous<sup>77</sup> de ces sites d'étude à l'échelon le plus fin possible (*taluks*), afin de montrer que les choix de Mailam et de Palani sont légitimés par leurs localisations dans une large zone du nord du pays tamoul fortement hindouisée (à plus de 90%), et que mes deux terrains urbains, Coimbatore et Chennai, sont représentatifs du degré inférieur d'hindouisation des grandes villes tamoules, plus diversifiées sur le plan confessionnel que les campagnes du nord, dans la mesure où elles apparaissent avec des

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

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

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

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



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

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

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

S'ajoutent ensuite des terrains secondaires, en Inde comme à l'étranger, qui ont participé à ma compréhension générale du culte de Murugaṅ. Outre les cinq grands centres de pèlerinages de Murugaṅ précédemment cités, les principaux lieux où j'ai travaillé plus rapidement sont les villes de Thanjavur et de Madurai, ainsi que les villages de Vanur, Parangani, Perumpakkam, Ranganadapuram et Alapakkam, qui sont proches de Mailam. J'ai aussi effectué des enquêtes et des observations à Pondichéry et dans les quartiers alentours de Kurchikuppam, Vaitikuppam, Mudaliyarpettai et Kadir Kamam, notamment lors de grandes fêtes religieuses. Pour la question diasporique, il m'a semblé nécessaire d'envisager aussi des contextes d'immigration plus récents que Maurice et où la présence indienne n'y est pas majoritaire. J'ai ainsi interrogé près d'une quarantaine de personnes dans le quartier de La Chapelle à Paris, lors de la Fête de Ganesh<sup>78</sup> en septembre 2008 (à laquelle j'avais déjà assisté en 2006). Je me suis également entretenu avec les administrateurs du temple de Murugaṅ de Montréal, qu'ils présentent comme le plus grand temple hindou du Canada. Ces deux "micro-terrains" de quelques jours m'ont apporté des éclairages précieux, car la majorité des Tamouls rencontrés dans ces deux contextes diasporiques étaient d'origine sri lankaise, et qu'ils permettent d'envisager la place du culte de Murugaṅ au sein de communautés diasporiques assez différentes de celle des Tamouls de l'Île Maurice, qui étaient venus d'Inde dans le cadre de l'engagisme<sup>79</sup>.

#### b. Pratiques et accès au terrain

La diversité de ces terrains d'étude, la multitude des pratiques spatialisées à considérer et la pluralité des problématiques qu'elles impliquent m'ont naturellement conduit à jouer sur différentes postures et pratiques lors de mes travaux de terrain. Et s'il fut souvent question d'entretiens (formels et informels) auprès de différents types d'acteurs, et d'enquêtes par questionnaires destinés plus précisément aux personnes rencontrées dans les temples de Murugaṅ, travailler dans ces différents contextes localisés ne pouvait s'envisager sans également pratiquer une observation participante<sup>80</sup>. Ces divers modes de présence *sur* le terrain et *avec* les personnes se sont généralement imposés d'eux-mêmes. Les questions des pratiques du terrain et de l'accès au terrain sont cruciales, car elles influencent à la fois le cours et les résultats de la recherche (Emerson, 2003).

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

<sup>79</sup> Cf. chapitre 9.

<sup>80</sup> Sur cette méthode de pratique du terrain, voir *infra*.

**- Le temple comme lieu d'enquête systématique**

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

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

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

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

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

du village de Mailam<sup>81</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

autres moments de détente<sup>82</sup>.

**- Une observation participante externe par implication périphérique à Mailam**

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

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

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

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

**- La technique de l'observation directe**

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

---

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

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

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

Mon travail de terrain au Tamil Nadu n'aurait pu se faire sans le recours à des interprètes tamouls, que je ne considérais pas seulement comme des traducteurs mais comme de véritables assistants de recherche. S'il était possible d'interroger moi-même les personnes parlant anglais, il était en revanche inenvisageable de mener seul de longs entretiens en tamoul, langue particulièrement difficile à apprendre en quelques années pour un Européen<sup>83</sup>. Comme l'indique l'anthropologue Zoé Headley dans sa thèse, le tamoul est :

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

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

---

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

basses castes était en outre très efficace.

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

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

## **2. Sélection et production des sources**

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

### *a. Les sources orales*

#### **- Les entretiens**

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

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

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

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

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

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

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

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

#### - Les chants des pèlerins

Comprendre l'expérience, la symbolique et les représentations liées la pratique géographique des lieux de Murugaṅ ne peut qu'être enrichi par la prise en compte des chants des pèlerins sur les routes qui les mènent aux temples de Murugaṅ, comme l'avait suggéré Rémy Delage (2004) dans sa thèse sur le pèlerinage à Sabarimala (Kerala). Outre l'habituel "*Śaktivēl Murugaṅeke ! Harō Hara !*"<sup>84</sup>, que les pèlerins reprennent en cœur pour chanter la gloire de Murugaṅ et se donner du courage, le temps du pèlerinage est aussi une occasion de reprendre des chants dévotionnels plus anciens. Certains figurent dans les livrets édités par les associations de pèlerins (comme pour la caste des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar qui se rend depuis quatre siècles à Palani<sup>85</sup>) ou dans ceux des libraires, des marchés et autres étals proches des temples. Le plus connu de ces recueils est la *Kanda Ṣaṣṭi Kavacam* (« la Protection de *Kanda Ṣaṣṭi* »), qui fut rédigé par Devaraya Swamigal

<sup>84</sup> « Pour la lance puissante de Murugaṅ ! Seigneur, prends tout ! ».

<sup>85</sup> Cf. chapitres 3 et 7.

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

*b. Les sources écrites*

**- Articles, ouvrages et littérature grise**

Travailler aujourd'hui sur la géographie d'un culte hindou implique la lecture d'une multitude de productions scientifiques, traitant soit de problématiques géographiques ou relevant plus largement des sciences sociales, soit d'études thématiques (à commencer par la question religieuse), historiques ou monographiques, portant sur des contextes indiens ou diasporiques. Un travail de recherche bibliographique en France, à Maurice et surtout en Inde a donc été nécessaire. Les diverses productions composant mon corpus bibliographique sont en langues française ou anglaise, rédigées par des observateurs étrangers ou par des chercheurs indiens, voire mauriciens. J'avais également obtenu au *Palaniandavar College of Arts and Culture* de Palani quelques articles<sup>86</sup> concernant le culte de Murugaṅ écrits en tamoul, mais je n'ai pas pu les exploiter<sup>87</sup>.

**- Les textes fondateurs du culte de Murugaṅ**

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

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

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

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

aux éditions de l'Institut Français de Pondichéry entre les années 1960 et 1970<sup>88</sup>.

D'autres textes majeurs tels que le *Tolkāppiyam*<sup>89</sup> – l'une des plus anciennes et des plus fameuses œuvres grammaticales des anthologies du Sangam<sup>90</sup> – et la collection d'hymnes du *Tiruppukal* écrite par Aruṅakirinātar au XV<sup>e</sup> siècle, sont aussi mobilisés ici, mais essentiellement à partir de ce qu'en disent leurs commentateurs anglophones (Clothey, 1978 ; Nilakanta Sastri, 1962-1965 ; Pillay, 1969 ; Zvelebil, 1973 et 1991).

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

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

La *Mckenzie's Collection*, les *Districts Gazetteers* et les *Castes and Tribes* de Thurston, abondent en effet de données précieuses – bien que vivement critiquées par le courant subalterniste post-colonial indien (Pouchepadass, 2000) – sur l'histoire moderne indienne, mais aussi sur la géographie, les temples, les castes et la société tamoule dans son ensemble. Cela depuis l'époque coloniale (voire pré-coloniale) jusqu'à l'Indépendance de l'Inde en 1947. Les observations faites en 1713 par le missionnaire Bartolomeus Ziegenbalg (publiées seulement en 1867<sup>91</sup>) apportent quant à elles un rare témoignage sur les fêtes de temple qui avaient lieu dans les villages tamouls durant l'époque coloniale. Elles permettent aujourd'hui d'évaluer la durabilité ou les transformations de ces pratiques religieuses. De même, le récit publié en 1873<sup>92</sup> par le consul américain Nicolas Pike sur les rites hindous pratiqués à Maurice à cette époque, a été des plus utiles pour envisager l'histoire de la reproduction du culte de Murugaṅ dans cette terre étrangère.

#### - Les documents officiels

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

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

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

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

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

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

l'administration coloniale<sup>93</sup>. Ses bureaux siègent à Chennai et elle exerce un contrôle administratif et économique sur tous les temples tamouls, qu'ils soient gérés par de hauts fonctionnaires ou par des dépositaires privés (*trustees*). Entre 1965 et 1971, l'HR&CE a publié *Temples of Madras State* avec le *Census of India* (cf. *infra*). L'HR&CE a aussi lancé une collection de CD-Rom nommée *Temples of Tamil Nadu*, mais dont seulement deux volumes ont été publiés à ce jour (pour les districts de Thoothukkudi et de Kanchipuram). J'ai aussi pu obtenir auprès de cette instance la liste officielle des dix temples faisant les meilleures recettes au Tamil Nadu pour l'année 2006-2007, dont les montants sont précisés. Je me suis également penché sur le *Master Plan for Chennai Metropolitan Area* pour 2011, publié en 2007 par le *Chennai Metropolitan Development Authority* (CMDA), afin de contextualiser l'inscription des lieux de culte de Murugaṅ dans le tissu urbain de la métropole tamoule.

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

#### - Les sources électroniques

À l'heure où internet constitue l'un des principaux outils de diffusion et d'accès à l'information, et grâce auquel la communauté diasporique tamoule peut plus que jamais maintenir des liens, le fait que le culte de Murugaṅ ait plusieurs sites qui lui soient consacrés n'étonne pas vraiment. Le plus intéressant de ces sites, en termes de quantité et de fiabilité des informations est sans conteste [www.murugan.org](http://www.murugan.org). Ce site présente aussi l'originalité d'avoir parmi ses modérateurs Patrick Harrigan, un américain devenu "dévot de Murugaṅ" (*Murugaṅ bhakta*). Il est particulièrement actif dans la vie contemporaine de ce culte à l'échelle internationale et est installé dans le sud du Sri Lanka, non loin du grand temple de Murugaṅ de Kataragama. Bien qu'atypique, cet acteur montre au passage combien le culte de Murugaṅ s'est internationalisé, voire transnationalisé. Il existe aussi de nombreux forums sur la toile où s'échangent diverses idées et informations en rapport avec le culte de Murugaṅ, et sur comment l'on peut désormais lui adresser un culte à distance<sup>94</sup>.

#### - Les publications des temples

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

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

<sup>94</sup> Cf. chapitre 8.

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

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

#### - La presse

Le dernier type de source écrite mobilisé pour ce travail concerne les différentes coupures de presse abordant le culte de Murugaṅ et que j'ai rassemblées lors de mes déplacements. L'intérêt de ce type de source se situe d'une part au niveau (direct) de l'information contenue dans les différents articles, et d'autre part aux niveaux (indirects) de l'analyse du discours et de l'appréciation du degré de retentissement social des événements qu'il permet. La presse est un support de multiples représentations (textuelles, iconographiques, photographiques, etc.) de faits sociaux inscrits dans l'espace, qui m'a autant permis de m'informer sur des faits d'actualité que d'évaluer les façons dont le culte de Murugaṅ est traité dans la presse afin d'en saisir le sens social. Je me suis intéressé à la presse en langue anglaise<sup>96</sup>, tamoule<sup>97</sup> et française<sup>98</sup>.

#### c. Les sources statistiques

##### - Les recensements nationaux

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

---

l'histoire du lieu saint.

<sup>96</sup> *The Hindu*, *The Indian Express* et *The Sunday Express* principalement.

<sup>97</sup> *Daily Thanthi*, *Dinakaran*, *Dina Malar*, *Dinamani Madurai*, *Madurai Mani*, et *Madurai Malai Murasu*.

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

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

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

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

Le second type de source statistique mobilisé dans cette thèse concerne les données obtenues à partir de questionnaires. Je ne pouvais limiter mon étude aux seuls entretiens et devais disposer de données systématiques obtenues auprès du plus grand nombre de personnes et dans des contextes diversifiés. Le choix de produire mes propres bases de données s'est imposé car elles devaient répondre aux exigences particulières de mon objet d'étude : cerner les grandes tendances des représentations collectives et la diversité des pratiques spatiales liées au culte de Murugaṅ. J'ai établi un questionnaire-type portant sur ces thèmes, et destiné à un panel varié de personnes se rendant dans les temples de Murugaṅ<sup>99</sup>.

La meilleure procédure d'échantillonnage m'a semblée être celle consistant à interroger les enquêtés au hasard et dans des contextes socio-spatiaux assez variés, même s'il s'agissait la plus part du temps de temples de Murugaṅ. J'ai cherché à diversifier autant que possible les catégories de personnes interrogées<sup>100</sup>, mais malgré tout le soin apporté à la collecte de données et à cet échantillonnage, il me paraît difficile de prétendre à une exacte représentativité de tous les Tamouls du Tamil Nadu par l'échantillon finalement constitué. De plus, et bien que le taux de ruralité du panel interrogé (1,054) soit assez proche de celui du Tamil Nadu (1,27), cet échantillon se caractérise par une surreprésentation des hommes par rapport aux femmes (1,947) bien supérieure au sexe ratio moyen de la région (1,012). Cette différence est explicable par le fait que c'était généralement les hommes qui répondaient au questionnaire, pour des raisons de bienséance vis à vis d'un interlocuteur masculin et étranger. Il faut aussi préciser que le questionnaire comme l'échantillon concernaient essentiellement les adeptes du culte de Murugaṅ, ce qui mettait

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

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

notamment de côté les nombreux hindous vishnouïtes<sup>101</sup> du pays tamoul.

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

En raison de cette variété de terrains, de modes de collecte d'informations et de contextes envisagés, je dispose d'une population statistique composée de 375<sup>102</sup> individus ayant été interrogés par questionnaires (dont 338 sur les mêmes questions et au Tamil Nadu) composé de plusieurs sous-échantillons associés à chaque contexte d'enquête. Les proportions variables de ces sous-échantillons constituent un autre obstacle à la représentativité statistique, mais il s'agit là d'un écueil incontournable lié aux moyens pratiques dont je disposais et à la nécessité d'envisager une pluralité de contextes. Ces informations, qui ont fait l'objet de divers traitements statistiques et cartographiques, doivent par conséquent être surtout comprises comme significatives et illustratives de grandes tendances.

#### d. Les sources visuelles

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

#### - **Les sources iconographiques**

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

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

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

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

#### - Les documents cartographiques

Les cartes sont des sources d'informations et d'expressions visuelles majeures pour le géographe. Dans ce travail, il est question de deux grands types de documents cartographiques : ceux récupérés et ceux que j'ai conçus moi-même. Parmi la première catégorie, il faut distinguer les productions vernaculaires et les productions exogènes de cartes. Les quelques cartes vernaculaires utilisées ici concernent les documents produits par les Tamouls (en tamoul ou en anglais) et les cartes mentales<sup>103</sup> réalisées par des personnes tamoules que j'ai rencontrées aux temples de Murugaṅ. Les productions cartographiques exogènes sont principalement des cartes conçues dans le cadre de l'administration coloniale, ou par différents observateurs ayant publié des ouvrages ou des articles sur l'Inde et sur Maurice. La seconde catégorie de documents cartographiques concerne les diverses expressions graphiques (cartes, croquis, schémas, modèles) que j'ai réalisées dans l'optique d'illustrer mes propos, mais aussi et surtout pour fournir des supports de réflexion signifiants construits à partir de mes propres enquêtes et observations, pouvant révéler des phénomènes spatiaux n'apparaissant que *via* le support cartographique. Ces documents peuvent constituer des sources réutilisables par ailleurs, mais il faut noter que comme toute représentation, ces productions ne sont jamais totalement objectives, étant issues au contraire de choix sémiologiques et méthodologiques personnels. Il en est de même pour les sources photographiques et la vidéo relevant de ma production.

#### - La photographie et la vidéo

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

---

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

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

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



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

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

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

