

La sanctuarisation du Tamil Nadu par les Six Demeures de Murugaṅ

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

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

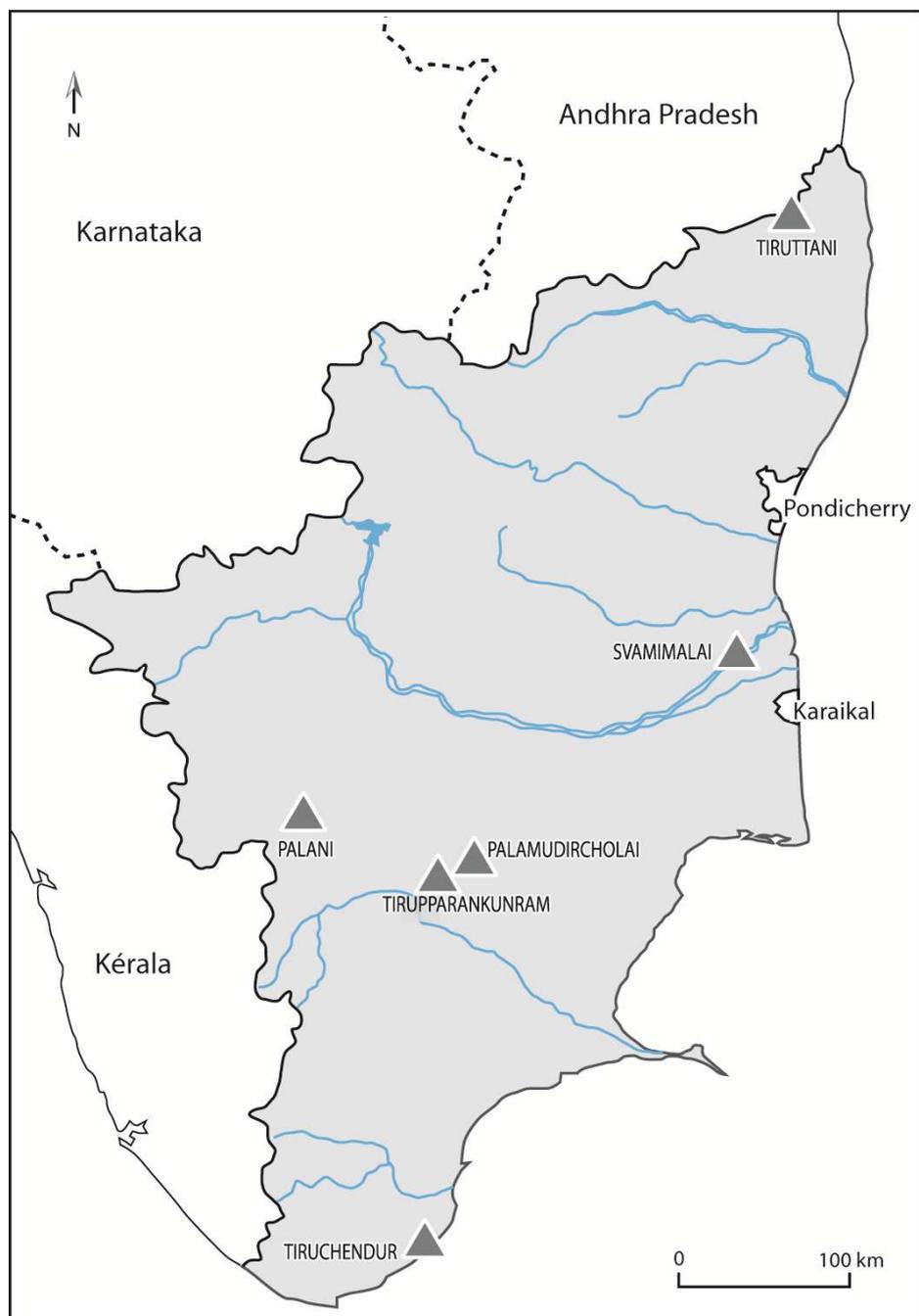
« Territorialiser un espace consiste, pour des groupes sociaux, à y multiplier les lieux. Si le territoire réussit, si la pâte territoriale prend, ces lieux formeront un réseau, concret et néanmoins symbolique » (Di Méo & Buléon, 2005 : 87).

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

²⁴⁰ Cf. chapitres 8 et 9.

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

Carte 10 – Les Six Demeures de Murugaṅ au Tamil Nadu



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

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

Mythes et histoire des *Āru Paṭai Vītu*

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

Éric Dardel, 1952 : 90.

Les mythes des *Āru Paṭai Vītu*

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

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

a. Palani

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

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

²⁴³ Cf. chapitre 3.

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

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

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

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

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

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

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

²⁴⁵ Cf. chapitre 7.

²⁴⁶ Cf. seconde section de ce chapitre.

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

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

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

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

Planche 5 – Les pèlerins et la colline sainte de Paḷani



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

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

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

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

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

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

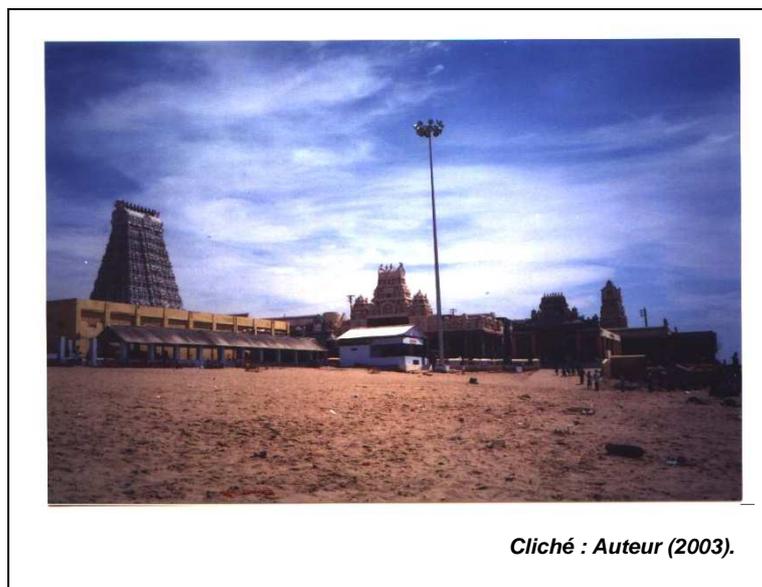
Enfin, notons que l'importance du temple de Palani pour le culte de Murugaṇ est attestée depuis la fin de la période du Sangam. Ce temple apparaît en effet en première place dans le *Tirumurukārrupaṭai* de Nakkīrar.

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

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

b. Tiruccentūr

Planche 6 – Le temple de Tiruccentūr



Cliché : Auteur (2003).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sūrapadma (Clothey, 1978 : 122).

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

c. Tirupparaṅkunram

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

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

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

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

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

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

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

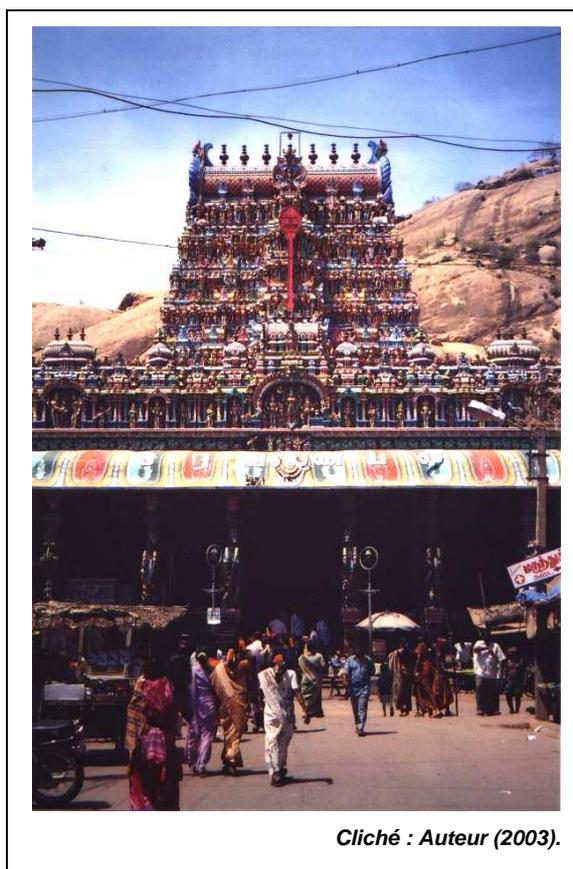
²⁵⁶ Cf. chapitre 2.

²⁵⁷ Cf. chapitre précédent.

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

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

Planche 7 – Le temple de Tirupparaṅkuṇṇam



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

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

²⁵⁹ Cf. *supra* et chapitre 2.

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

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

d. *Svāmimalai*

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

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

Un autre mythe complémentaire introduit la figure du dieu Brahmā :

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

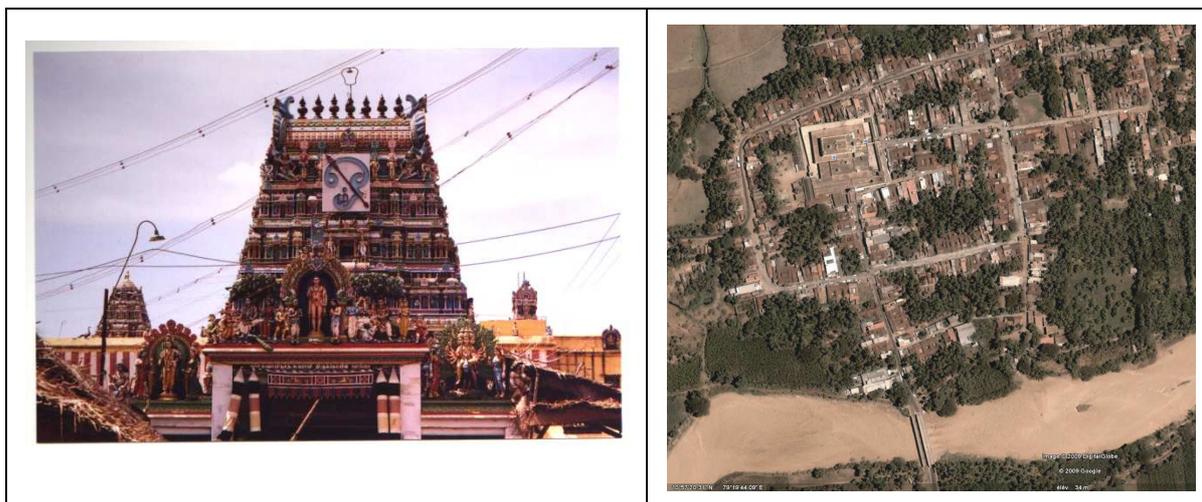
²⁶⁰ Bhrigu est l’un des sept grands sages de l’Inde ancienne, créé par le dieu Brāhma selon le *Vāyu Purāṇa*.

²⁶¹ « Mantra primordial ».

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

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

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



Cliché : Auteur (2003).

Source : Googleearth © (2009).

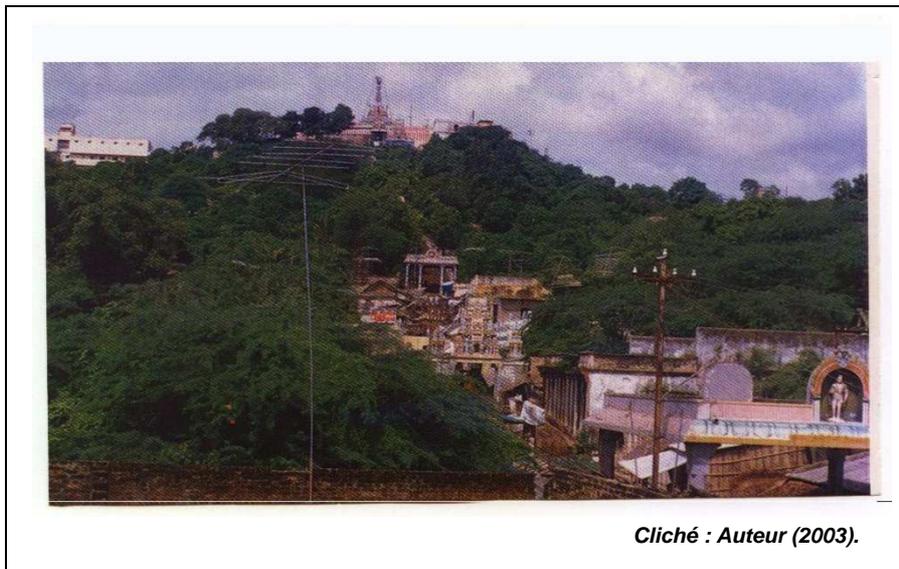
Malgré ce que le toponyme laisserait supposer, le site de Svāmimalai n'est pas une montagne ou une colline, comme c'est le cas pour la plupart des temples de Murugaṇ. Le lieu est en effet situé sur le delta de la Kavéri qui n'a rien de collinaire (planches 8). Mais à l'instar de tout temple hindou, l'édifice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

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

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

e. Tiruttani

Planche 9 - Le temple de Tiruttani



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

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

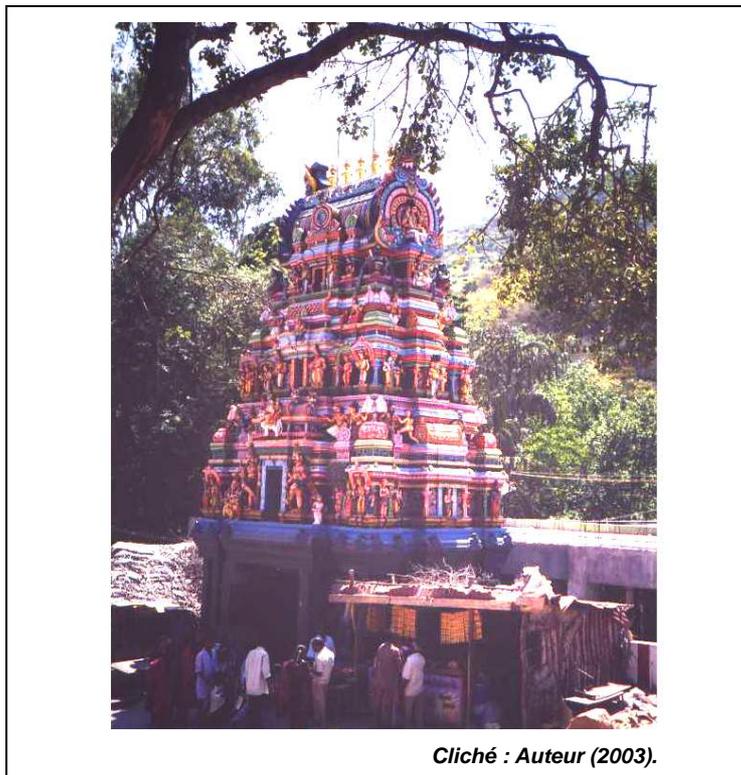
C'est également à Tiruttani que Murugaṅ est présenté comme le maître de la langue et de la littérature tamoule, ainsi que de la philosophie du *Śaiva Siddhānta*. Il aurait en effet enseigné le tamoul à Agastya et la philosophie *śaiva* à Nandi Devar, l'un des plus célèbres *siddhar* tamouls. Fred Clothey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

²⁶³ Cf. chapitre précédent.

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

f. Paḷamutircōlai

Planche 10 – Le temple de Paḷamutircōlai



Cliché : Auteur (2003).

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

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

²⁶⁵ Il composa seize psaumes faisant référence à Paḷamutircōlai.

²⁶⁶ Cf. chapitre 3.

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

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

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

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

²⁶⁷ Mathieu Claveyrolas (2008) a observé un phénomène similaire au temple de Bhārat Mātā à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh).

Planches 11 – La muséification de l'ancrage territorial de Murugaṅ dans ses six grands temples du pays tamoul



Clichés : Auteur (2003), pris au temple de Tirupparaṅkuraṁ.

2. La légitimité historique à l'épreuve du texte et du terrain : la sacralisation des grands temples de Murugaṅ

L'approche historique permet de compléter la précédente démonstration et de plonger davantage dans l'originalité de la territorialisation du culte de Murugaṅ au pays tamoul. Les trajectoires historiques des *Āru Paṭai Vīṭu* et les références dont elles font l'objet permettent en effet de mieux comprendre les modalités dynamiques de la construction socio-culturelle de ce réseau de temples.

Sur les plans historique et textuel, la référence majeure aux Six Demeures est le *Tirumurukārrupaṭai*, un recueil remontant à l'époque du Sangam²⁶⁸ et composé de six poèmes glorifiant chacun un lieu saint de Murugaṅ particulier. Or, bien que le terme "*Āru Paṭai Vīṭu*" ne soit pas mentionné dans ce recueil²⁶⁹, les temples actuels et la muséification dont ils font l'objet à travers les peintures des temples, puisent leur légitimité historique dans la revendication de leur correspondance avec les lieux relatés dans ce texte fondateur du culte de Murugaṅ. La muséification et cette légitimation historique posent donc la question du lien entre les six lieux saints mentionnés par le *Tirumurukārrupaṭai* et les six grands temples actuels.

Les six lieux relatés dans le recueil sont mentionnés dans l'ordre suivant et nommés comme suit²⁷⁰ : Tirupparaṅkuṅṅam, Tiruccīralaivāy, Tiruvāvinaṅkuṭi, Tiruvērakam, Kuṅṅutōṛāṭal et Paḷamutircōlai. L'étude de Françoise L'Hernault (1978)²⁷¹ sur l'iconographie de Subrahmanya (Murugaṅ) au Tamil Nadu apporte un éclairage précieux sur l'identification des correspondances entre ces lieux et les temples modernes, mais il doit néanmoins être actualisé à la lumière de ce qui est observable aujourd'hui. Parmi ces six lieux, les trois principaux (en termes d'audience, de réputation et de richesse) sont aisément identifiables, alors que l'identification des trois autres est plus problématique. Cette dernière est néanmoins très utile à la compréhension des processus de sacralisation propres aux grands lieux de culte de Murugaṅ.

a. Les temples attestés

Le cas de Tirupparaṅkuṅṅam ne pose pas de problème d'identification ni de localisation, puisque ce terme désigne encore aujourd'hui l'un des six grands temples de Murugaṅ. J'ai également précisé dans le chapitre 2, que ce temple était déjà un haut lieu religieux au temps des rois pandyas à l'époque du Sangam, du fait notamment de la proximité géographique de ce temple avec Madurai (Kūtal).

D'après F. L'Hernault et J. Filliozat (1973), Tiruccīralaivāy correspond pour sa part à l'actuel

²⁶⁸ Cf. chapitre 1.

²⁶⁹ L'expression "*Āru Paṭai Vīṭu*" est peut-être apparue au XV^e siècle, mais elle n'est pas mentionnée par Aruṅakirinātar, qui évoque les « six Tirupati de Murugaṅ » dans le *Tiruppukal* (L'Hernault, 1978 : 185). Le terme est connu au XIX^e siècle puisque la *Kanda Ṣaṣṭi Kavacam* (« la Protection de *Kanda Ṣaṣṭi* ») rédigée par Devaraya Swamigal, peut-être l'inventeur du terme, contient un poème relatant chacun des six temples actuels sous l'appellation "*Āru Paṭai Vīṭu Kanda Ṣaṣṭi Kavacam*".

²⁷⁰ Voir la traduction en français du *Tirumurukārrupaṭai* éditée par Jean Filliozat (1973).

²⁷¹ Voir notamment les pages 185 à 189.

temple de Tiruccentūr et ne pose non plus aucun problème d'identification. Tout comme Tirupparaṅkuṅṅam, ce temple était également inclus dans le royaume pandya en raison de sa localisation et comme l'atteste la plus ancienne inscription de l'édifice, qui mentionne un roi pandya de la fin du IX^e siècle (L'Hernault, 1978 : 186 ; Dayalan 1992 : 108-112).

Le lieu de Tiruvāvinaṅkuṭi coïncide quant à lui sans nul doute avec la ville sainte de Palani, bien qu'il ne corresponde pas au grand temple aujourd'hui installé sur le haut de la colline – le Paḷani Āṅṅavar Tiru Kōvil. Le temple de Tiruvāvinaṅkuṭi mentionné dans le *Tirumurukāṅṅrupaṅṅai* existe encore sous cette même dénomination. Il se situe en effet au pied de l'inselberg²⁷², et continue d'attirer des foules de fidèles. Bien que les plus anciennes inscriptions de ce temple remontent aux Pandyas du XIII^e siècle, sa situation en pays koṅgu, l'orientation originale de la *mūrti* de Murugaṅ vers l'ouest²⁷³, la venue pluriséculaire de nombreux pèlerins kéralais, ainsi que certaines sculptures représentant un roi chéra, laissent supposer que ce temple ait été bâti puis géré dans un premier temps sous la tutelle de rois chéras aux environs du IX^e siècle (Somasundaram Pillai, 1941 : 8).

b. Les temples problématiques : localité versus ubiquité

L'identification des trois autres temples mentionnés par le *Tirumurukāṅṅrupaṅṅai* est plus problématique, mais pour trois raisons distinctes qui présentent chacune l'avantage de révéler certaines dynamiques historiques et religieuses concernant la consécration des lieux de culte de Murugaṅ.

Le cas du temple de Tiruvērakam associé aujourd'hui à Svāmimalai est en effet incertain car il est censé être bâti sur une montagne, alors que le temple actuel de Svāmimalai est situé dans le plat delta de la Kavéri. J'ai mentionné plus haut que ce temple avait été conçu comme la réplique architecturale d'une montagne, ce qui témoigne d'une première manipulation relative du mythe. Un processus de transfert spatial du sacré semble en outre y avoir eu lieu, bien que celui-ci ne lève aucunement le doute quant à la correspondance entre Svāmimalai et Tiruvērakam. Françoise L'Hernault pense en effet que le temple actuel est issu du déplacement d'un autre lieu saint traditionnel vers Svāmimalai. Il s'agirait d'un village nommé Ērakaram (rappelant "Tiruvērakam"), situé à quelques kilomètres de Svāmimalai et qui possédait dans les années 1970 un temple de Śiva datant du XII^e siècle²⁷⁴. Les habitants d'Ērakaram interrogés par L'Hernault considéraient leur village comme étant le Svāmimalai « d'origine » (*āti Svāmimalai*) et que le Murugaṅ de la chapelle du temple de Śiva aurait en fait « quitté Ērakaram pour aller s'établir à Svāmimalai »²⁷⁵ (L'Hernault, 1978 : 187). F. L'Hernault souligne en outre que la relation entre

²⁷² Pour plus de détails sur la géographie religieuse de la ville de Palani, voir le chapitre 7.

²⁷³ Les *mūrti* des grands dieux tels que Murugaṅ sont généralement orientées vers l'est, l'orient le plus faste selon la cosmologie hindou car indiquant la direction du pays des dieux (*dēva lōka*) dirigé par leur roi Indra.

²⁷⁴ Le temple est devenu depuis un temple de Murugaṅ (Kandanatha Svāmi).

²⁷⁵ Une légende locale comparable à celle-ci m'a été contée à plusieurs reprises par les habitants du village de Mailam (district de Villupuram) où un transfert similaire se serait produit depuis le temple de Murugaṅ de Perumpakam, installé à quelques kilomètres de Mailam et aujourd'hui en ruine, vers celui de Mailam .

Ērakaram et Svāmimalai se manifestait encore il y a quelques décennies lorsque, durant la fête de *Skanda Śaṣṭi*, Murugaṅ venait chercher sa lance (*vēl*) à Ērakaram²⁷⁶, probablement dans le cadre d'une procession (*utsava*). Ainsi la légende locale et les rites participent-ils à la légitimité historique et mythique de Svāmimalai. Mais bien que les représentations contemporaines des Tamouls associent ce temple à celui décrit dans le *Tirumurukārrupaṭai*, il ne semble pas que Svāmimalai corresponde à Tiruvērakam. Certains exégètes, considèrent que comme le site de ce temple est montagneux, il correspondrait plutôt à Vaḷḷimalai ; d'autres le voient à Veṅkuṅṅu²⁷⁷ (ou à Veḷḷiyaṅkiri, tous deux dans le district de Coimbatore) ; d'autres enfin, plus crédibles d'après F. L'Hernault car ils se fondent sur les rituels décrits dans le *Tirumurukārrupaṭai*, préfèrent le situer dans les montagnes du Kérala actuel.

Le problème du cas de Kuṅṅutōṛāṭal tient quant à lui au fait que ce terme soit en fait une formule et non pas un toponyme particulier. Françoise L'Hernault traduit littéralement ce terme complexe par « folâtrerie sur chacune des collines » (*ibid.* : 187) et Fred Clothey par « toute colline où danse Murugaṅ » (Clothey, 1978 : 117). Les personnes que j'ai pu rencontrer traduisaient plutôt cette expression par « Murugaṅ est sur toutes les collines²⁷⁸ ». Quoiqu'il en soit, cette expression évoque clairement l'ubiquité de Murugaṅ sur les collines tamoules, qui est certes très intéressante, car elle souligne une nouvelle fois combien le culte de Murugaṅ est géographique et associé à un paysage particulier, mais qui empêche *a priori* d'identifier un lieu spécifique associé à ce terme dans le *Tirumurukārrupaṭai*. Malgré cette apparente incohérence, le temple de Tiruttaṅi est aujourd'hui reconnu comme le temple de Murugaṅ correspondant au Kuṅṅutōṛāṭal de l'ancien texte. Qu'il concorde ou non au Kuṅṅutōṛāṭal cité par l'ancien recueil, il est en revanche avéré que ce temple est ancien et qu'il était déjà consacré au culte de Murugaṅ entre la fin du IX^e siècle et le début du X^e siècle.

Paḷamutircōlai est le dernier lieu mentionné par le *Tirumurukārrupaṭai* et son identification est tout aussi complexe et discutée, si ce n'est davantage, que celle des deux précédents. Pour F. L'Hernault, ce temple correspondait dans les années 1970 à Aḷakar Kōyil²⁷⁹, un grand temple vishnouïte des environs de Madurai. L'auteure considérait en outre le temple de Paḷamutircōlai comme étant « insignifiant » (L'Hernault, 1978 : 187). Fred Clothey, dont la thèse d'histoire des religions fut également publiée en 1978, est encore plus radical dans la mesure où il ne mentionne nulle part²⁸⁰ Paḷamutircōlai. Pour cet auteur il n'y aurait que cinq temples connus des *Āṟu Paṭai Viṭu* (les cinq précédemment cités), auxquels s'ajouterait un sixième lieu n'existant que sur le plan symbolique. Le sixième temple de Murugaṅ serait celui que quiconque identifierait comme tel parmi la multitude de temples de Murugaṅ se trouvant au pays tamoul. Pratiquement tous les

²⁷⁶ Aucun rituel similaire n'existe aujourd'hui entre Mailam et Perumpakam.

²⁷⁷ Cette « montagne blanche » n'est peut-être qu'un lieu légendaire dans la mesure où elle renvoie au mythe voulant que Murugaṅ soit né sur un mont himalayen.

²⁷⁸ « *Kuṅṅutōṛām Murugaṅ* ».

²⁷⁹ Dans sa courte monographie portant sur Palani, Comale associe également Paḷamutircōlai à Aḷakar Kōyil (Comale, 1975 : 22).

²⁸⁰ Il ne le mentionne pas non plus dans son article de 1972 portant sur les lieux de pèlerinage de Murugaṅ.

temples²⁸¹ de Murugaṅ pourraient ainsi faire office de Sixième Demeure, étant donné que chaque temple de Murugaṅ est considéré comme une demeure du dieu et que l’expression “*Kuṅṛutōṛāṭal*” (ou “*Kuṅṛāṭal*”) implique que n’importe quelle colline puisse être pourvue d’un temple de Murugaṅ. Fred Clothey considère plus précisément que tout temple collinaire de Murugaṅ ayant une audience relativement importante, comme ceux de Maruṭamalai ou de Mailam notamment (Clothey, 1978 : 128)²⁸², pourrait être envisagé comme la Sixième Demeure du dieu au dépend de Paḷamutircōlai.

c. L’apport de l’enquête et du terrain

Il est donc nécessaire de confronter les affirmations des deux auteurs précédemment mentionnés à ce que nous apprend le “terrain” aujourd’hui, notamment en ce qui concerne la possibilité de considérer le temple de Mailam, celui de Maruṭamalai et surtout celui de Paḷamutircōlai, comme faisant partie ou non des Six Demeures de Murugaṅ. L’objectif est de voir plus largement comment s’opère dans les faits la consécration des grands temples de Murugaṅ dans les représentations et pratiques collectives tamoules.

Le temple de Mailam (district de Viluppuram) est l’un des plus populaires des plaines du nord-est du Tamil Nadu, mais il est bien moins imposant, moins ancien²⁸³, et surtout moins connu et visité que les cinq autres grands temples de Murugaṅ. Il apparaît néanmoins dans les discours des 201 personnes²⁸⁴ que j’ai interrogées dans ce village, que la question de l’inclusion de ce temple dans le réseau des Six Demeures de Murugaṅ est loin d’être univoque (tableau 5). On constate en effet que si 41% des répondants ne considèrent pas le temple de Mailam comme l’une des Six Demeures, 26% pensent le contraire, et 12% disent qu’il n’y a aucune différence entre Mailam et les six grands temples. Notons aussi au passage que 2,4% des répondants considèrent que les six temples sont réunis dans celui de Mailam – ce qui met en exergue les relations symboliques pouvant s’établir entre microcosme et macrocosme autour de la rhétorique des lieux de culte hindous (cf. *infra*) – et que 4,2% soulignent que l’importance du temple de Mailam tient au fait que son site soit collinaire, en référence à l’ancrage paysagé du culte de Murugaṅ.

²⁸¹ Certains critères, tant objectifs que subjectifs, doivent néanmoins être remplis par le temple en question pour être éventuellement considéré comme le sixième grand temple du dieu. Celui-ci doit tout d’abord être très populaire, en ce sens qu’il doit attirer un grand nombre de croyants. Il doit aussi être pourvu d’une certaine sacralité, que ce soit par sa mythologie, ou par le fait que les vœux adressés à Murugaṅ dans ce temple soient connus pour avoir de fortes chances d’être réalisés.

²⁸² Clothey mentionne également les temples de Kalugamalai (district de Tirunelveli), d’Uralimalai (district de Pudukottai), de Tirupporūr et de Kumārakōṭṭam (district de Kanchipuram), et celui de Kuṅṛakuṭi (district de Sivaganga). Notons que ce dernier ne peut aucunement être considéré comme l’un des “Six”, dans la mesure où il est aujourd’hui, et depuis quatre siècles, le point de départ du grand pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) vers Palani, lors de la fête annuelle de *Tai Pūcam* (janvier-février) (cf. *infra*).

²⁸³ La construction du temple de Mailam date du début du XVIII^e siècle.

²⁸⁴ Entretiens semi-directifs auprès de 21 habitants et questionnaires soumis à 180 pèlerins et/ou personnes reconnaissant le temple de Mailam comme leur temple de clan. (En pays tamoul en effet, la plupart des clans ou lignées [*kula*] ont un temple particulier [*kula kōyil*] où sont réalisés les principaux rites de passage de leurs membres et d’autres cérémonies religieuses familiales.)

Tableau 5 – Quelle est selon vous l'importance du temple de Mailam par rapport aux Āṛu Paṭai Viṭu ?

Réponses	Occurences	Fréquence
Le temple de Mailam n'est pas l'un des six grands temples de Murugaṅ	68	41,0%
Le temple de Mailam est l'un des six grands temples de Murugaṅ	43	25,9%
Il n'y a aucune différence entre le temple de Mailam et les Six Demeures	20	12,0%
Les fêtes religieuses y sont célèbres	20	12,0%
Ce Murugaṅ nous aide (il réalise les vœux, guérit, protège)	19	11,4%
Murugaṅ y est présent	14	8,4%
Ce temple est proche de mon domicile	12	7,2%
Il y a un saint	11	6,6%
Les deux épouses de Murugaṅ y sont présentes	9	5,4%
C'est un temple réputé	7	4,2%
Il est célèbre car bâti sur une colline	7	4,2%
Il y a aussi des foules de dévots qui s'y rendent	6	3,6%
Le dévot a mieux accès à la divinité dans temple que dans les autres grands temples	6	3,6%
Les six temples sont réunis ici	4	2,4%
C'est un temple ancien	4	2,4%
Il y a un monastère	4	2,4%
Le paon de Murugaṅ est venu ici	1	0,6%
Ce temple a changé ma vie	1	0,6%
Ce temple a une puissance	1	0,6%
Ce temple est récent	1	0,6%
Iṭumpaṅ est venu ici	1	0,6%
Ce temple est relié à Paḷani	1	0,6%
C'est un temple important pour le village de Mailam	1	0,6%
Total / répondants	166	

Interrogés: 201 / Répondants: 166 / Réponses: 261
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

Concernant plus directement l'identification des Six Demeures, lorsque l'on demande aux 180 pèlerins interrogés à Mailam à quelle(s) *Paṭai Viṭu* ils se sont déjà rendus (tableau 6), leurs réponses montrent que leurs pratiques classent en premier lieu Paḷani (le plus célèbre temple de Murugaṅ) et Tiruttaṅi (le grand temple de Murugaṅ qui est le plus proche de Mailam), puis Tiruccentūr, Svāmimalai, Tirupparaṅkuṅṅam, Paḷamutircōlai, et enfin Maruṭamalai, alors que ce temple collinaire de la périphérie de Coimbatore ne leur était pas suggéré dans le questionnaire.

Tableau 6 – *Paṭai Vīṭu* visitées par les 180 pèlerins interrogés à Mailam

Temples	Effectifs	Fréquence
Paḷani	122	67,8%
Tiruttaṇi	122	67,8%
Tiruccentūr	101	56,1%
Svāmimalai	91	50,6%
Tirupparaṅkunṅam	86	47,8%
Paḷamutircōlai	78	43,3%
Aucun	37	20,6%
Maruṭamalai	13	7,2%
Total / répondants	180	

Interrogés: 180 / Répondants: 180 / Réponses: 650
 Pourcentages calculés sur la base des répondants

Cette inclusion de Maruṭamalai dans les *Āṟu Paṭai Vīṭu* par les pèlerins montre que la thèse de Clothey concernant la fluidité de l'identification des temples de Murugaṅ n'est pas dénuée de fondement. Cette inclusion se retrouve du reste dans le dernier livret officiel publié en 1992 par l'administration du temple de Maruṭamalai et intitulé *Marudamalai Arumilgu Subramanya Swamy Thirukkoil : History of the Temple*. En première page de ce livret, G. Packiriswamy, ancien responsable administratif²⁸⁵ du temple, présente Maruṭamalai comme étant la « Septième Demeure » de Murugaṅ (Sundaresan et Packiriswamy, 1992 : 1). Quelques pages plus loin, D. Sundaresan, érudit et coauteur du livret, va encore plus loin en affirmant que Maruṭamalai est l'une des Six Demeures en vertu de l'expression "*Kuṅṟutōṟāṭal*", et en substituant même Tiruttaṇi par Maruṭamalai, dans son énumération des *Āṟu Paṭai Vīṭu* (*ibid.* : 4). Ceci illustre au passage combien l'identification du site collinaire relaté par l'expression "*Kuṅṟutōṟāṭal*" est problématique et disputée. Cette « revendication » (*ibid.* : 1) montre donc que d'autres types d'acteurs que les pèlerins peuvent également contribuer aux substitutions entre temples, en procédant par l'intégration d'un temple particulier au réseau des six grands temples, pour des motivations le plus souvent religieuses, sociales (en termes d'honneur et de prestige), politiques et/ou économiques. Le fait que les pèlerins mentionnant Maruṭamalai comme *Paṭai Vīṭu* aient été interrogés au village Mailam situé à plus de 300 kilomètres de ce temple, permet de supposer que la popularité grandissante du temple de Maruṭamalai ne se limite pas à une revendication locale, mais qu'elle relève d'une considération partagée au niveau régional. L'ancienneté de Maruṭamalai (datant du XII^e siècle) et le fait qu'il constitue aujourd'hui l'une des étapes du grand pèlerinage sud-indien à Sabarimala (Kérala) depuis le Tamil Nadu, doivent vraisemblablement participer à la popularité de ce temple de Murugaṅ. Les pratiques et le discours des pèlerins, des responsables administratifs et de certains érudits se rejoignent donc, se renforcent mutuellement, et participent ensemble à la construction sociale dynamique et à la (ré)actualisation des mythes spatialisés de Murugaṅ.

²⁸⁵ Deputy Commissioner et Executive Officer du temple.

À la lumière de ces différents discours, l’hypothèse de Clothey concernant la possibilité d’envisager les temples de Mailam et de Maruṭamalai comme faisant partie des Demeures de Murugaṇ, notamment du fait de leur popularité et de leur localisation sur des sites collinaires, paraît donc recevable dans la mesure où les acteurs religieux impliqués dans le culte de Murugaṇ les considèrent parfois comme tels. Rappelons à ce titre, comme l’indique Mathieu Claveyrolas que « dans le monde hindou, le foisonnement des représentations du divin favorise la multiplication des substituts » (Claveyrolas, 2010 : 55).

Le second intérêt de la confrontation des thèses de F. L’Hernault et de F. Clothey à mes enquêtes, concerne un désaccord majeur concernant le cas de Paḷamutircōlai. En effet, si F. L’Hernault considère probablement à juste titre Paḷamutircōlai comme étant un temple « insignifiant » inclus dans le sanctuaire vishnouïte d’Aḷakar Kōyil au cours des années 1970, il ne semble plus possible de la suivre désormais sur ce point, tout simplement parce que le grand temple existe bel et bien aujourd’hui (cf. planche 10), et qu’il est séparé de quelques kilomètres d’Aḷakar Kōyil. Considérer Paḷamutircōlai comme étant insignifiant ne semble donc plus d’actualité à la lumière de ce que montre l’architecture du temple, mais aussi et surtout de ce qu’indiquent les pratiques pèlerines actuelles. En effet, bien que ce temple n’apparaisse pas parmi les dix temples faisant le plus de recettes en 2007, 144 personnes (parmi les 307²⁸⁶ auxquelles j’ai demandé entre 2003 et 2007 à quelles *Āṛu Paṭai Vīṭu* elles s’étaient déjà rendues) disent être allées au moins une fois dans leur vie à Paḷamutircōlai, soit près de la moitié de l’échantillon (tableau 7).

Tableau 7 –Quelle(s) “Demeure(s)” de Murugaṇ avez-vous déjà visitée(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Paḷani	231	75,2%
Tiruttani	196	63,8%
Tiruccentūr	190	61,9%
Tirupparaṅkuṅṅam	169	55,0%
Svāmimalai	155	50,5%
Paḷamutircōlai	144	46,9%
Aucune	51	16,6%
Maruṭamalai	13	4,2%
Non réponse	1	0,0%
Total / interrogés	307	

Interrogés: 307 / Répondants: 306 / Réponses: 1149
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

En conséquence, le choix de F. Clothey de ne pas mentionner ce temple au profit de la mise en valeur de l’ubiquité du dieu dans les collines tamoules est certes pertinent, mais ne paraît plus opérant aujourd’hui en ces termes. Il convient assurément de retenir, comme le propose F.

²⁸⁶ Cet échantillon de 307 personnes comporte les 180 pèlerins s’étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s’ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003) et 24 personnes interrogées à l’*Āṛu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (en 2007).

Clothey, que l’ubiquité de Murugaṅ sur les collines est effective en pays tamoul au point de permettre parfois quelques substitutions locales consacrant, du moins selon certains, quelques temples populaires (comme ceux de Mailam, Maruṭamalai ou Tiruttani), mais il est tout aussi important d’affirmer que Paḷamutircōlai fait indiscutablement partie des *Āru Paṭai Vītu*.

J’insiste sur le fait que les nuances que j’apporte ici concernent les années 2000, car le temple de Paḷamutircōlai a vraisemblablement été reconstruit récemment. Aussi, son existence attestée à l’époque du Sangam par le *Tirumurukāṛrupaṭai*, son absence signalée dans les années 1970 par L’Hernault et Clothey, et sa présence renouvelée dans les années 2000, indiquent que l’histoire et la vie des temples de Murugaṅ sont loin d’être immuables. Cette reconstruction du temple de Paḷamutircōlai témoigne en outre d’un dynamisme contemporain du culte de Murugaṅ, et montre que le réseau des *Āru Paṭai Vītu* possède aujourd’hui une valeur performative capable d’entraîner la réification de certains hauts lieux religieux.

L’ensemble de ces évolutions confirme plus largement que, malgré les revendications actuelles, le réseau des *Āru Paṭai Vītu* est effectivement plus tardif que l’œuvre du *Tirumurukāṛrupaṭai* et que les lieux cités dans ce texte ne correspondent pas tous aux six grands temples contemporains. Même Jean Filliozat (1973), le dernier indianiste à avoir édité et traduit en français le *Tirumurukāṛrupaṭai*, n’a pas estimé réalisable d’établir de concordance formelle entre les sites mentionnés par ce recueil et les six grands temples actuels de Murugaṅ. Françoise L’Hernault propose comme hypothèse explicative que les Six Demeures, les six lieux chantés dans le *Tirumurukāṛrupaṭai*, les six têtes attribuées à Murugaṅ (sous son nom “Saṅmuka”), et la relation plus générale entre le culte de Murugaṅ et le chiffre “6”²⁸⁷, relèvent ensemble :

D’ « un heureux procédé littéraire, lié à l’habituel irrépressible besoin d’inventaires [dans le monde hindou] de réalités groupées uniquement sur la base de leur identité numérique, (...) ceci ne voulant pas dire que d’autres temples tout aussi importants [que les *Āru Paṭai Vītu*] n’existaient pas » (L’Hernault, 1978 : 188).

Il est préférable au final de souligner la supériorité relative des *Āru Paṭai Vītu* plutôt que leur totale distinction vis-à-vis des autres grands temples de Murugaṅ. Il semble en effet que ce soit parce que certains temples ont connu un développement important à une époque donnée – comme Tiruttani, Svāmimalai, voire Maruṭamalai et Mailam aujourd’hui – que ceux-ci ont été intégrés à la constitution du réseau symbolique des *Āru Paṭai Vītu*. Inversement à ce type d’inclusion de grands temples populaires, le cas du temple de Paḷamutircōlai montre que la diffusion du *Tirumurukāṛrupaṭai* dans la culture populaire tamoule – suite à ses rééditions désormais disponibles sous divers formats – ainsi que la charge symbolique et identitaire impliquée dans le réseau des Six Demeures, ont participé conjointement à la reconstruction récente d’un ancien temple tombé à moment donné en désuétude.

²⁸⁷ Cette relation a vraisemblablement été instituée au cours de la période chola (Clothey, 1972).

La constitution du réseau des *Āru Paṭai Vīṭu* est donc le résultat d'inclusions et de réifications de lieux particulièrement complexes, mais qui n'épuisent pas pour autant le champ d'analyse de la symbolique identitaire et territoriale aujourd'hui contenue dans la conceptualisation d'un sanctuaire de Murugaṅ établi au Tamil Nadu. Il convient en effet de s'intéresser encore davantage aux pratiques et aux représentations des pèlerins se rendant aux Six Demeures, tout en s'inspirant de ce que les autres contextes du pèlerinage hindou peuvent apporter à la connaissance des relations entre temples et territoire.

II. La symbolique territoriale des pèlerinages aux Six Demeures

1. Du lieu saint au territoire

a. Terminologie

Dans la mesure où les six grands temples de Murugaṅ sont considérés comme des demeures (*vīṭu*) divines et qu'elles sont harmonieusement réparties dans le Tamil Nadu, la mobilisation du concept de sanctuaire peut éclairer l'analyse des relations pouvant exister entre lieu, territoire et réseau (géo-rituels) autour du culte de Murugaṅ. Les lieux d'un dieu relèvent en effet d'une sacralisation de différents types interactifs d'espaces, que ceux-ci soient locaux comme les temples, réticulaires comme les réseaux de temples, ou zonaux comme les sanctuaires.

La question de la sanctuarisation du Tamil Nadu par les six grands temples de Murugaṅ s'inscrit dans le contexte culturel plus large des espaces de la religiosité pan-hindoue. Celui-ci doit donc être mobilisé ici, à commencer par les deux termes vernaculaires et véritables concepts clés de la géographie religieuse hindoue, que sont le *tīrtha sthalam* et le *kṣētra*²⁸⁸. Ces deux termes savants d'origine sanskrite – mais que l'on retrouve dans le vocabulaire courant en Inde en Nord – sont en effet utiles à la compréhension des spatialisations de la sacralité de Murugaṅ, car ils sont reconnus et usités dans l'ensemble du monde hindou, malgré certaines variations régionales²⁸⁹. On ne saurait non plus faire l'économie d'un détour par le concept de « topocosme », introduit par Theodor Gaster²⁹⁰ et retenu par Fred Clothey (1978) pour désigner plus précisément les temples de Murugaṅ. Ce terme est en effet des plus utiles pour comprendre les modalités opérant dans la construction religieuse du sanctuaire de Murugaṅ au Tamil Nadu.

L'expression "*tīrtha sthalam*" (« lieu saint ») est issue de la combinaison entre le mot "*tīrtha*", signifiant « le gué » – et par extension « eau sacrée » –, et le vocable "*sthala*", le « lieu ». Cette combinaison sémantique se retrouve dans la géographie de la plupart des sanctuaires de temples tamouls où un bassin (*tīrtha[m]*) généralement situé non loin des édifices, est destiné aux

²⁸⁸ Comme l'ont suggéré (entre autres) les ethnologues Mathieu Claveyrolas (2003a, 2003b) et Jean-Claude Galey (1994), ainsi que le géographe Rémy Delage (2004) dans leurs travaux portant sur différents pèlerinages hindous, en Inde du nord comme dans le Sud.

²⁸⁹ Dans la langue populaire, les formes tamoulisées de ces deux termes sont "*tiruttam*" et "*kēttiram*". Les termes sanskrits sont également employés par les Tamouls les plus orthodoxes, à commencer par les Brahmanes.

²⁹⁰ Gaster, T. H. 1956, *Thepsis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York, Doubleday-Anchor Books.

ablutions rituelles des fidèles se purifiant avant d’expérimenter la “vision” (*darśana*) de la divinité du temple. Le *tīrtha sthalam* est donc, tout du moins sur les plans linguistique et théorique, un endroit rituel offrant un accès au divin. L’idée de gué contenue dans la notion de *tīrtha* est cruciale, car elle évoque à la fois la question du passage²⁹¹ vers le sacré et celle de l’eau. Cette dernière est pensée non seulement comme un vecteur privilégié de la sacralité et de la pureté hindoues, mais aussi en tant qu’élément mobile circulant entre les lieux et faisant ainsi écho au pèlerinage justement nommé “*tīrtha yātrā*” en sanskrit ainsi qu’en tamoul.

Bien qu’il soit intensément localisé, le *tīrtha sthalam* n’est donc pas qu’un simple lieu. Le *tīrtha sthalam* est plutôt un sas, une interface localisée, entre le sacré et le profane – si tant est que le profane puisse exister quelque part en Inde hindoue²⁹² –, relevant d’une discontinuité hiérarchique ontologique entre différents types d’espaces et de temporalités, différents modes d’être au monde et différentes « géographicités » (Dardel, 1952), que le fidèle expérimente en se rendant aux temples. Comme pour tout lieu de passage, frontière ou interface, il existe ce que Michel Lussault nomme des « codes de procédure spatiale » (Lussault, 2007 : 119), sortes de sésames permettant le passage de l’une de ces ontologies spatialisées à l’autre. Les austérités (*viratam*) des pèlerins et les rites d’ablutions effectués dans les bassins des sanctuaires de temples fournissent deux exemples de ce qu’il convient de réaliser pour que s’ouvre le passage et que puisse être expérimenté au mieux le sacré hindou localisé.

Les Six Demeures de Murugaṅ sont donc à envisager *a priori* comme des *tīrtha sthalam*. Fred Clothey considère quant à lui ces lieux sacrés comme des « topocosmes » qu’il définit comme des lieux « encore présents aujourd’hui où l’on croit que le dieu a réalisé de nobles exploits et où le sens du monde est incarné dans son intégralité » (Clothey, 1978 : 116). En tant que topocosmes, les Six Demeures de Murugaṅ sont en effet conçues, représentées et pratiquées comme les endroits précis où les différentes prouesses mythiques du dieu ont *eu lieu*. Les différentes fêtes calendaires des temples tamouls de Murugaṅ, qui commémorent les anniversaires des événements de la vie mythologique du dieu, sont du reste profondément associées aux lieux où ces événements sont censés s’être déroulés²⁹³. Les Six Demeures correspondent de fait à des lieux distincts où se sont opérées – et où s’opèrent encore – des « hiérophanies », que Mircea Éliade (1949) a définies comme des manifestations du sacré. Ainsi, de par son caractère à la fois tangible, vivant et régulièrement actualisé par les fêtes calendaires, la *Paṭai Vītu* constitue-t-elle en tant que topocosme, un lieu de rencontre avec le dieu et avec le mythe que le fidèle peut expérimenter. Ces topocosmes font donc le lien entre les hommes et les dieux, entre le mythe et l’expérience

²⁹¹ Jean-Claude Galey précise que le terme “*tīrtha*” signifie également « le passage », « la croisée », « la jonction » (Galey, 1994 : 283).

²⁹² Sur la confrontation du modèle binaire sacré / profane durkheimien au contexte hindou, voir Claveyrolas (2003b) et Sax (1990).

²⁹³ La fête de (*S*)*kanda Śaṣṭi* par exemple, qui célèbre la victoire de Murugaṅ sur le démon Sūrapadma, est connue pour être particulièrement grandiose au temple de Tiruccentūr, le topocosme où, d’après le mythe, Murugaṅ a vaincu Sūrapadma. De même, le mariage de Murugaṅ à ses deux épouses est fêté dans tous les temples du dieu lors de *Paṅkuṇi Uttiram*, mais plus particulièrement dans ceux où Murugaṅ est présenté sous la figure de l’époux (cf. chapitre 7).

humaine, entre le passé et le présent, entre le symbolique et le concret, entre l'idéal et le matériel, mais aussi entre le lieu et le dieu. Ce concept paraît donc tout à fait pertinent pour le culte de Murugaṅ (et pour la géographie des religions en général), car en associant lieu et mythe autour d'un même mot, le toposcosme permet d'évoquer la relation toute religieuse pouvant s'établir entre le lieu concret (*topos-*) et l'univers (*-cosmos*), entre le microcosme et le macrocosme, entre le local et le global, et de mieux comprendre la présence de « l'universel dans la localité », pour reprendre l'heureuse formule de Jean-Claude Galey (1994) à propos du contexte hindou.

Le dernier terme majeur à retenir ici est le vocable sanskrit "*kṣētra*", qui désigne un « champ » ou un « domaine » et qui signifie par extension un « lieu saint », un « lieu de culte », ou encore un « lieu de pèlerinage »²⁹⁴. Le travail de Jean-Claude Galey sur le pèlerinage à Badrinath (Uttarakhand) a précisé que le terme "*kṣētra*" renvoie davantage à la notion d'aire ou de territoire qu'à celle de lieu, ce qui invite à considérer le *kṣētra* plutôt comme un sanctuaire. Pour J.-C. Galey, le *kṣētra* est en effet « une aire géographique définie par le rite » (*ibid.* : 286) pouvant être de dimension locale ou plus vaste. L'anthropologue précise en outre que les Garhwalis – auprès desquels J.-C. Galey a basé son étude –, utilisent également le terme "*kṣētra*" pour désigner leur royaume dont les contours sont actualisés par l'activité pèlerine. En tant que territoire circulatoire à la fois politique et religieux, le *kṣētra* des Garhwalis est en fait réifié par les parcours religieux et véritablement « animé par les cultes » (*ibid.*), illustrant ainsi tout l'intérêt géographique de ce terme.

b. Unité de culte et unité territoriale : quelles représentations autour des Six Demeures ?

Ce dernier point est des plus éclairants pour l'analyse des temples de Murugaṅ au Tamil Nadu, surtout si on l'associe aux résultats des travaux de Françoise Bhattacharya (1981) et de Krishna C. Mishra (1971), pour qui l'unité politique se définit souvent dans le monde hindou par l'unité de culte²⁹⁵.

L'expression "*Āru Paṭai Vītu*" désigne un réseau et non une aire, expliquant en partie que le terme "*kṣētra*" soit peu employé pour désigner le réseau des temples de Murugaṅ. Mais ce réseau géo-rituel définit néanmoins une aire sanctuarisée qui semble coïncider *a priori* avec les logiques induites par le concept de *kṣētra*. Elle correspond en effet à une zone reconnue comme le sanctuaire de Murugaṅ, puisque le dieu y a vécu et y vit encore, et parce que ses six plus grands temples sont à la fois des lieux saints, des lieux de culte et des lieux de pèlerinage, dont la répartition spatiale vérifie les contours non pas du royaume, mais du territoire contemporain des

²⁹⁴ Ces définitions proviennent du *Tamil Lexicon* de l'Université de Madras. Néanmoins, en s'appuyant sur le travail effectué par Baidyanath Saraswati (1985) sur le terme sanskrit, Rémy Delage précise dans sa thèse que le contenu sémantique originel du mot "*kṣētra*" est bien plus large, dans la mesure où il évoque d'autres notions telles que : « propriété, champ, lieu clôturé, portion d'espace, lieu d'origine, superficie, parcours, région, siège, sphère d'activité, source, étendue, utérus, femme, siège de l'âme, corps dans le sens de champ d'action de l'âme, âme primitive, maison, ville, figure plane comme un triangle » (Delage, 2004 : 55).

²⁹⁵ Voir également les travaux de G. D. Sontheimer (1997) sur le culte de Khaṇḍobā à Jijuri, au Maharashtra, bien qu'il concerne aussi le Karnataka et l'Andra Pradesh.

Tamouls. L'unité culturelle et politico-administrative du Tamil Nadu dispose ainsi, en plus d'une langue commune, du culte territorialisé de Murugaṅ. Autrement dit, l'aire définie par l'unité symbolique et culturelle des Six Demeures correspond à la zone d'unité politique tamoule actuelle.

Tableau 8 – Pensez-vous qu'il existe une relation forte en Murugaṅ et le Tamil Nadu ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Oui	237	70,1%
Non	33	9,8%
Non réponse	68	20,1%
Total	338	100%

Interrogés: 338 / Répondants: 270 / Réponses: 270
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

Tableau 9 – Si oui, pour quelle(s) raison(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Parce que Murugaṅ est un dieu tamoul	84	43,5%
Parce que Murugaṅ est au Tamil Nadu	29	15,0%
Parce que les <i>Āru Paṭai Viṭu</i> sont au Tamil Nadu	21	10,9%
Parce que Murugaṅ est lié à la langue et à la littérature tamoules	18	9,3%
Parce qu'il y a un lien ancestral entre Murugaṅ et le Tamil Nadu	13	6,7%
Parce que les temples de Murugaṅ sont au Tamil Nadu	13	6,7%
Parce que Murugaṅ est le protecteur du Tamil Nadu	8	4,1%
Parce que Murugaṅ le Tamil Nadu sont une seule et même chose	8	4,1%
Parce que Murugaṅ est le protecteur des Tamouls	6	3,1%
Parce que Murugaṅ est un dieu universel	6	3,1%
Parce que Murugaṅ est le dieu du <i>kuriñci</i>	4	2,1%
Parce que Paḷani est au Tamil Nadu	4	2,1%
Par tradition	3	1,6%
Parce que les Tamouls ont une foi particulière pour Murugaṅ	3	1,6%
Parce que Murugaṅ est marié à la déesse tamoule Valli	2	1,0%
Parce que Murugaṅ exauce nos souhaits	2	1,0%
Parce que c'est ce que l'on voit dans les films	1	0,5%
Parce que les 108 avatars de Murugaṅ sont entre Salem et Dindigul	1	0,5%
Parce que c'est ce que dit l'histoire des pandits	1	0,5%
Parce que c'est une relation historique	1	0,5%
Parce que Maci Magam a lieu au Tamil Nadu	1	0,5%
Parce que les Tamouls ont de la dévotion pour Murugaṅ	1	0,5%
Parce que seuls les Tamouls portent le <i>kavaṭi</i>	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est lié à Agastya	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est un dieu dravidien	1	0,5%
Parce que Murugaṅ est le dieu des montagnes	1	0,5%
Nombre total de répondants	193	

Interrogés: 338 / Répondants: 193 / Réponses: 234
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Les représentations collectives vérifient cette idée. En effet, lorsque l'on demande aux Tamouls se rendant dans les temples de Murugaṅ, s'il existe une relation forte entre Murugaṅ et le Tamil Nadu, 70% des (338)²⁹⁶ personnes interrogées répondent par l'affirmative, alors que seulement 10% répondent négativement²⁹⁷ (tableau 8). Et lorsqu'on les invite à se prononcer sur les raisons d'une telle relation (tableau 9), près de 45% des personnes disent que celle-ci tient au fait que Murugaṅ est un « dieu tamoul » (*tamiḷ kaṭavuḷ*) ou « dravidien », 15% répondent que c'est parce que « Murugaṅ est au Tamil Nadu », et 11% évoquent les *Āṟu Paṭai Vīṭu* comme facteur principal. Notons également que près de 7% considèrent que cette relation provient du fait que « les temples de Murugaṅ sont au Tamil Nadu ».

Ces résultats confirment donc que la figure et les temples de Murugaṅ participent à la constitution d'une représentation collective associant l'unité politico-culturelle du Tamil Nadu à l'unité de ce culte.

c. Les temples comme synecdoques territoriales

Jean-Claude Galey a souligné à propos de Badrinath, que ce haut lieu rituel constituait lors du pèlerinage une « condensation rituelle du royaume » garhwali (Galey, 1994 : 282), royaume qui cumule, en tant que *kṣētra*, les attributs du territoire et du sanctuaire. Le *tīrtha sthālam* de Badrinath apparaît donc comme une condensation du *kṣētra* des Garhwalis. Une remarque similaire peut être formulée à propos du pèlerinage à Palani au XVII^e siècle, où les principaux types d'acteurs sociaux et politiques de l'époque se rencontraient et se consacraient mutuellement²⁹⁸ chaque année dans le grand temple. Pour ces deux cas, le lieu-temple est en somme une condensation du territoire-sanctuaire.

Le travail de Bernard Debardieux (1995) sur la rhétorique territoriale des lieux renforce cette idée et permet de préciser encore davantage les relations pouvant s'établir entre lieu saint et territoire. Ce géographe de renom considère que certains lieux peuvent avoir valeur de « synecdoques » territoriales et distingue trois types de rhétoriques pouvant être signifiées par le lieu. Il évoque le « lieu attribut », qui symbolise à lui seul le territoire qui le contient ; le « lieu générique », qui désigne un type de lieux caractéristique d'un territoire donné ; et les « lieux de condensation sociale et territoriale », qui symbolisent le « système de valeurs que se donne une société par le biais de son territoire » (*ibid.* : 99-100). Cette dernière catégorie correspond parfaitement aux cas de Badrinath dans le contexte du pèlerinage, mais aussi à celui de

²⁹⁶ Cet échantillon de 338 personnes est composé de 180 personnes et pèlerins s'étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s'ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 15 adeptes du culte de Murugaṅ interrogés à Kurchikuppam (Pondichéry) lors de *Māci Magam* (en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), 16 pèlerins interrogés à Palani (en 2007) et 24 personnes interrogées à l'*Āṟu Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (en 2007).

²⁹⁷ 20% ne se prononcent pas, le plus souvent à cause de l'incapacité de répondre à une question déroutant souvent les personnes les moins éduquées.

²⁹⁸ Cf. chapitre 3.

Tirupparaṅkuṅṅam au VII^e siècle et celui de Paḷani au XVII^e siècle²⁹⁹.

Pour le cas précis des *Āru Paṭai Vīṭu*, les correspondances entre le temple et le réseau, entre la partie et le tout, se retrouvent dans le fait que chacun de ces temples peut être considéré comme un lieu générique. En effet, si ces six temples sont individualisés par des mythes qui les distinguent tout en les reliant, c’est toujours Murugaṅ qui siège dans ces temples. Toutes les fêtes calendaires en l’honneur de Murugaṅ sont d’ailleurs célébrées dans chacun de ces temples³⁰⁰. Chacune des Demeures a donc sa spécificité mythologique et rituelle, mais elles sont toutes des Demeures de Murugaṅ renvoyant implicitement au sanctuaire réticulaire qu’elles définissent ensemble, au tout qui les relie : le réseau des *Āru Paṭai Vīṭu*. Elles constituent donc, chacune à leur manière, un lieu générique³⁰¹ (ou archétype) du sanctuaire de Murugaṅ. Il faut donc considérer les *Āru Paṭai Vīṭu* comme des points centraux du territoire tamoul et du sanctuaire de Murugaṅ qui, comme de nombreux autres lieux saints (temples ou villes) hindous, articulent une prétention à l’universel tout en conservant leur spécificité.

Si l’on ne devait retenir qu’un seul lieu qui puisse incarner à la fois le sanctuaire et le réseau des temples de Murugaṅ, voire la religion tamoule dans son ensemble – un temple qui soit en somme lieu “attribut” – il s’agirait incontestablement du temple de Paḷani. En effet, dans la mesure où Paḷani est le temple du Tamil Nadu attirant le plus grand nombre de pèlerins tamouls et qu’il est le temple majeur d’un culte intensément territorialisé dans le pays tamoul, Paḷani est le lieu attribut symbolisant à la fois le culte de Murugaṅ, son inscription dans le territoire tamoul et la territorialisation de la religiosité et de la culture tamoule. À ce titre, Paḷani pourrait en outre être qualifié de lieu de condensation religieuse et territoriale

Pour illustrer ce dernier point, il est intéressant de comparer les marqueurs territoriaux et paysagers que constituent les panneaux signalisant les deux grands centres de pèlerinages du sud de l’Inde que sont Paḷani et Sabarimala (Kérala). Dans sa thèse de géographie sur le pèlerinage à Sabarimala, Rémy Delage (2004) a démontré que ce site kéralais relevait d’une religiosité et d’une identité essentiellement sud-indiennes, dans la mesure où il attire chaque année des pèlerins provenant des quatre États constituant aujourd’hui l’Inde du Sud (le Kérala, le Tamil Nadu, l’Andhra Pradesh et le Karnataka). Or, en comparant les deux clichés ci-après, on remarque que si le plurilinguisme du panneau indiquant Sabarimala illustre parfaitement combien ce centre de pèlerinage est le lieu attribut de la religiosité hindoue du sud de l’Inde, celui signalant l’entrée

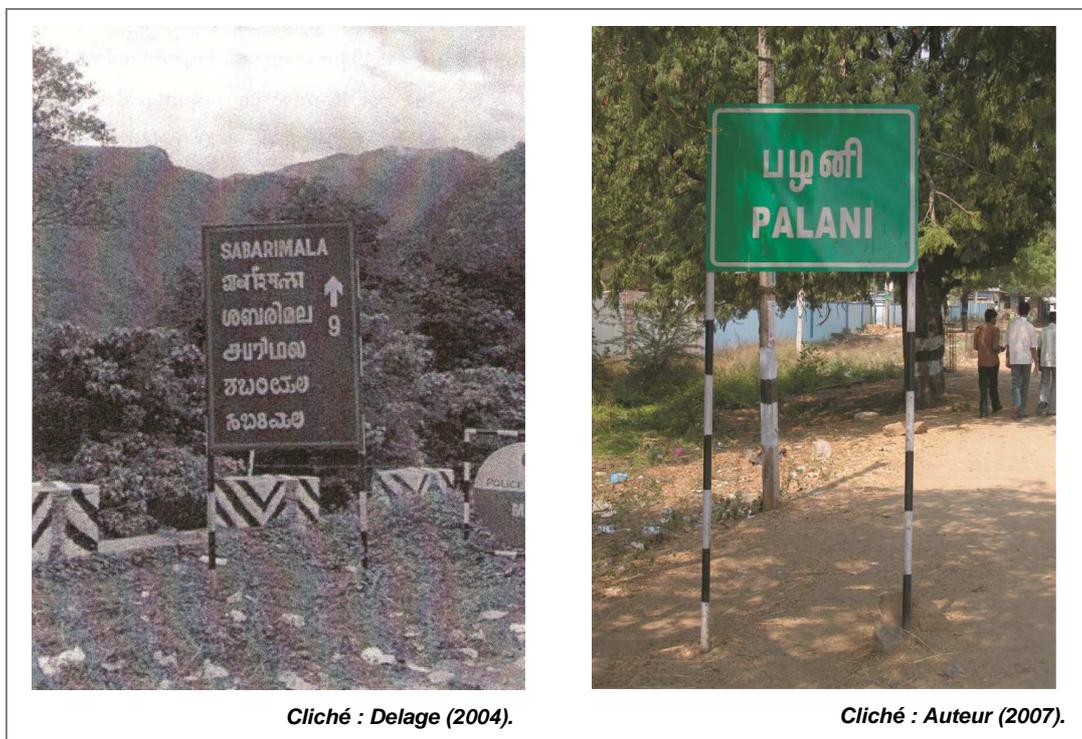
²⁹⁹ Il a été souligné dans les chapitres précédents que les rites effectués à ces deux temples dans le cadre du pèlerinage consacraient le mode de fonctionnement territorial et les valeurs sociales caractéristiques de leurs époques respectives.

³⁰⁰ En effet, si *Skanda Śaṣṭi* est particulièrement célèbre à Tiruccentūr, cette fête a néanmoins lieu dans tous les temples de Murugaṅ, mais avec plus ou moins de faste selon les cas. Il en est de même pour *Paṅkuṅi Uttiram*, *Vaikāci Vicaḡam* et, surtout, *Tai Pūcam*.

³⁰¹ D’autres temples célèbres de Murugaṅ, mais qui ne font pas pour autant partie du réseau des Six Demeures (comme celui de Maruṭamalai du district de Coimbatore, cf. *supra*), se targuent d’être la Septième Demeure de Murugaṅ, puisque le dieu y est présent, que leurs sites sont collinaires, que toutes ses fêtes y sont célébrées, que le dieu s’y est manifesté, qu’il y a accompli divers exploits (incluant des miracles), qu’ils sont au Tamil Nadu et qu’ils auraient ainsi tout pour être reconnus comme le septième grand temple de Murugaṅ en vertu de leur caractère générique. Ce type de revendication renforce donc l’idée que le Tamil Nadu est bien le sanctuaire de Murugaṅ et que le dieu y est omniprésent puisqu’il ne saurait être exclusif aux Six Demeures.

dans la ville-temple de Palani sous-entend au contraire qu’il s’agit d’un lieu de culte proprement tamoul.

Planches 12 – L’identité linguistique à Sabarimala et Palani



Cliché : Delage (2004).

Cliché : Auteur (2007).

Pour autant, en vertu de la proximité géographique et historique entre ce temple et le royaume chéra, des pèlerins du Kérala se rendent chaque année à Palani. Un phénomène assez similaire se retrouve au temple de Tiruttani, où ce sont des Télougous de l’actuel Andhra Pradesh – et de l’ancien Tonḍaimaṇḍalam – qui viennent prier Murugaṅ. Ces participations de non-Tamouls au culte territorialisé de Murugaṅ rappelle que « le réseau est un espace ouvert, alors que le lieu et l’aire sont des espaces fermés » (Lussault, 2007 : 132). Il faut en effet voir dans cette exclusivité affichée de la langue tamoule sur le culte de Murugaṅ illustrée par le panneau, une revendication identitaire et territoriale des Tamouls sur ce culte, et donc une forme de fermeture vis-à-vis de l’extérieur allant à l’encontre de l’idée d’ouverture propre au réseau. Paḷani est donc un lieu d’affirmation identitaire d’une unité culturelle et cultuelle proprement tamoule (excluant même le hindi sur le panneau officiel)³⁰², illustrant l’appropriation symbolique exclusive du culte de Murugaṅ par les Tamouls.

³⁰² Voir à ce sujet le chapitre 4, ainsi que Sumathi Ramaswamy (1997) *Passions of the Tongue : Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, Berkeley, Berkeley University Press.

2. La sanctuarisation par circulation pour hypothèse

Dans la mesure où les *Āru Paṭai Vīṭu* sont des grands centres de pèlerinage, il convient de montrer en quoi la circulation rituelle entre les Six Demeures peut participer à la perception d'un territoire sacralisé.

a. Le balisage territorial comme fondement

La relation entre le sanctuaire (*kṣētra*) et le royaume (*kṣētra*) que les Garhwalis établissent par le truchement du pèlerinage (*yātrā*, cf. *infra*) met en exergue l'importance du phénomène circulatoire dans la pratique des lieux, des réseaux et des territoires. Frédéric Landy (2006) a précisé à ce sujet qu'il existe deux principales modalités pour rendre efficace un territoire et que prene la « pâte territoriale », selon l'expression de G. Di Méo et P. Buléon citée plus haut. La première, statique, consiste à baliser le territoire par des lieux fixes ; pour le culte de Murugaṅ, il s'agit des temples. La seconde, dynamique, consiste à créer des liens entre ces lieux statiques, de manière à entretenir des flux permettant d'irriguer le territoire et de le doter d'une substance qui pourra alimenter certaines représentations collectives. C'est à cette seconde modalité que correspond le pèlerinage consacrant le territoire du royaume des Garhwalis étudié par J.-C. Galey ; c'est aussi en référence à cette seconde modalité que l'expression "*Āru Paṭai Vīṭu*" et ses mythes relient les six temples de Murugaṅ sur le plan symbolique et leur confèrent leur performativité religieuse et identitaire ; et c'est encore en fonction de cette logique que s'opère *a priori* le(s) pèlerinage(s) aux Six Demeures.

En interrogeant des personnes³⁰³ sur leur pratique des six grands centres de pèlerinage de Murugaṅ, on s'aperçoit que le nombre de temples visités le plus souvent cité est de loin le chiffre « 6 » (37,5%), soit l'ensemble du réseau des *Āru Paṭai Vīṭu* (tableau 10).

Tableau 10 – Nombre de *Paṭai Vīṭu* visitées par 307 personnes interrogées dans différents temples de Murugaṅ

Nombre de temples visités	Effectifs	Fréquence
Six	115	37,5%
Aucun	51	16,6%
Un	38	12,4%
Trois	30	9,8%
Quatre	29	9,4%
Cinq	22	7,2%
Deux	21	6,8%
Non réponse	1	0,3%
Total	307	100%

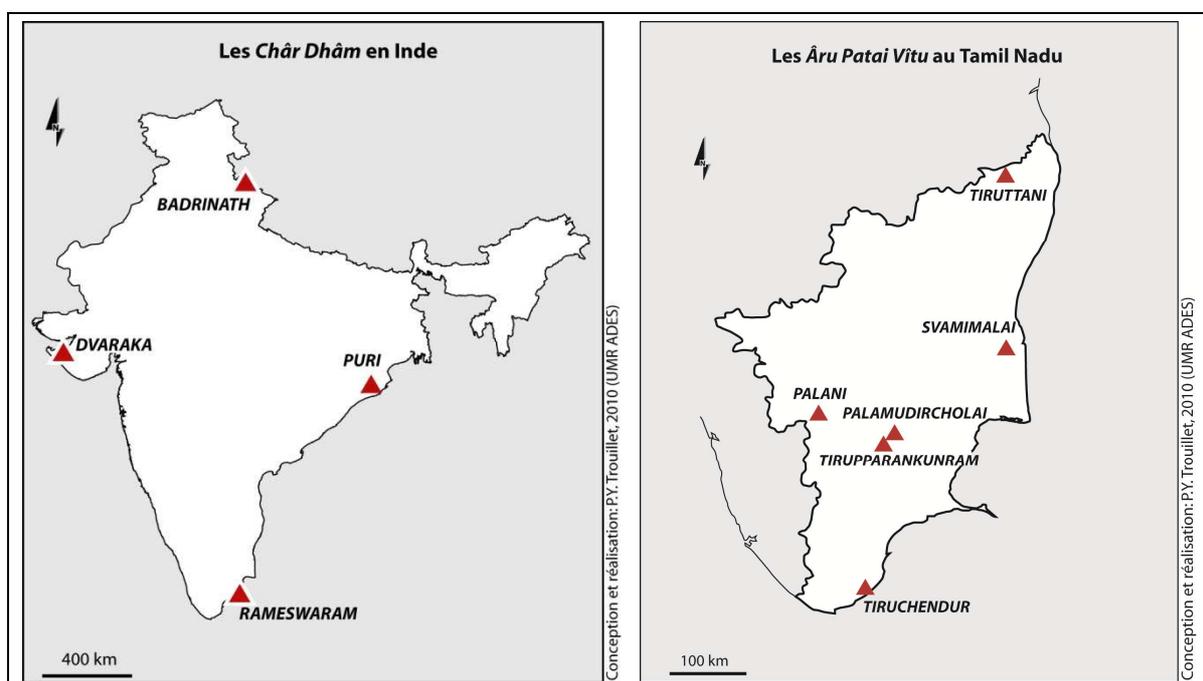
Interrogés: 307 / Répondants: 306 / Réponses: 306 / Pourcentages calculés sur la base des interrogés

³⁰³ Enquête réalisée entre 2003 et 2007 auprès d'un échantillon de 307 personnes, comportant 180 pèlerins s'étant rendus à Mailam (district de Villupuram) auxquels s'ajoutent 21 habitants de ce même village, 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (district de Coimbatore) et 24 personnes interrogées à l'*Āru Paṭai Vīṭu Complex* de Chennai (Madras).

Nous pouvons en conclure que lorsque les adeptes du culte de Murugaṅ ont l’envie et la possibilité – plus de 16% des interrogés n’en ont visité aucun – de se rendre aux *Āru Paṭai Vīṭu*, ce sont le plus souvent les six temples qui sont fréquentés. Le réseau symbolique et géo-rituel de Murugaṅ paraît donc influencer le nombre de *Paṭai Vīṭu* qu’il convient de visiter.

Pour comprendre comment le balisage religieux et la circulation pèlerine peuvent agir de concert dans la sanctuarisation de territoires, il est utile de comparer ici les *Āru Paṭai Vīṭu* aux *Chār Dhām* panindien (cartes 11). À l’instar des *Āru Paṭai Vīṭu* au Tamil Nadu, les *Chār Dhām* sont aussi « quatre demeures »³⁰⁴ divines qui balisent les orient³⁰⁵ de Bhārat (sk. « l’Inde »), le territoire hindou.

Cartes 11 – Le balisage géographique de l’Inde et du Tamil Nadu par les sites pèlerins



Il faut préciser que ce territoire est divinisé à travers la figure religieuse de Bhārat Mātā, la « Mère Inde » (Claveyrolas, 2003b et 2010 ; Eck, 1998 ; Trouillet, 2006 et 2009b). Si des temples de Bhārat Mātā existent aujourd’hui en Inde du Nord, ce phénomène est cependant assez récent, étant apparu suite aux avancées de l’idéologie territoriale du nationalisme (puis du fondamentalisme) hindou qui s’est accentué dans la seconde moitié du XX^e siècle³⁰⁶. Le

³⁰⁴ En hindi.

³⁰⁵ Badrinath est associé au dieu Viṣṇu dans le nord himalayen (en Uttarakhand), à l’est le grand temple de Jagannātha (Kṛṣṇa, Krishna) se trouve à Puri (en Orissa), au sud le grand temple de Rameśwaram (Tamil Nadu) est dédié pour Śiva et Viṣṇu, et enfin à l’ouest Dvaraka (Gujarat) est également consacré à Kṛṣṇa.

³⁰⁶ L’Inde est en effet une terre sainte, et ce à tel point qu’elle est reconnue comme une déesse (Bhārat Mātā) incarnant l’idée d’une nation et d’une civilisation idéalisées, sacralisées et déifiées, et à laquelle les nationalistes vouent aujourd’hui un culte des plus zélés. La Mère Inde possède désormais ses propres temples, dont le premier fut construit en 1936 à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh) et le second en 1983 à Haridwar (Uttaranchal). Ces deux dates correspondent à deux périodes clés de l’histoire du nationalisme indien. Le premier temple, dont la pratique est davantage muséale que véritablement religieuse (Claveyrolas, 2008), fut bâti dans les deux décennies qui préparaient l’Indépendance de l’Inde et quelques années après la création de la principale organisation nationaliste hindoue, le

pèlerinage des *Chār Dhām-s*, plus ancien que ces temples de Bhārat Mātā, associe des temples dédiés aux deux grands dieux pan-hindous que sont Śiva et Viṣṇu.

Tout en gardant à l'esprit les implications territoriales du pèlerinage des Garhwalis mentionnés par J.-C. Galey, la comparaison entre les *Chār Dhām* et les *Āru Paṭai Vītu* indique que d'une manière générale, lorsque les pèlerins parcourent l'ensemble de ces lieux saints (*tīrtha sthālam*), ils expérimentent non seulement des temples, mais aussi un territoire idéologique³⁰⁷, culturel et religieux couvert par un réseau de demeures divines. Une puissante charge symbolique identitaire – hindoue pour les *Chār Dhām* et proprement tamoule pour les *Āru Paṭai Vītu* – s'ajoute ainsi à la sacralité de la zone parcourue. Les aires définies par ces parcours et ces deux réseaux géo-rituels sont donc à considérer à la fois comme des sanctuaires de divinités (Śiva, Viṣṇu et leurs avatārs pour les *Chār Dhām* ; Murugaṅ sous ses diverses formes, pour les *Āru Paṭai Vītu*) et comme des territoires politiques et culturels (hindou pour le *Chār Dhām* et tamoul pour les *Āru Paṭai Vītu*), possédant ainsi les propriétés du *kṣētra* mises en lumière par le cas garhwali. Le fait de pourvoir ainsi un territoire idéologique et/ou politique d'une dimension sacrée à travers la double logique territoriale du balisage et du pèlerinage, est alors particulièrement efficace en termes de sémiotisation de l'espace et de performativité identitaire.

On comprend alors d'autant mieux l'importance socio-identitaire des sept temples de Murugaṅ et des sept temples de Śiva dans la cohésion identitaire et territoriale du pays koṅgu³⁰⁸. Ce rapprochement permet en outre d'émettre l'hypothèse d'une application multi-scalaire de ce mode de sacralisation de territoires, d'autant que Diana Eck a démontré que le *Chār Dhām* était « un pèlerinage complet – les quatre demeures indiquant les quatre orientes – largement dupliqué dans les pèlerinages locaux et régionaux » (Eck, 1998 : 184)³⁰⁹.

Rashtriya Swayamsevak Sangh (le « Corps des volontaires nationaux ») ; il fut en outre inauguré par Gandhi, l'apôtre d'une Inde indivise. Le second, plus fidèle à l'orthodoxie hindoue, fût construit lorsque la doctrine du nationalisme hindou a commencé à véritablement gagner la scène politique nationale et fut inauguré par un membre de l'organisation religieuse nationaliste *Vishva Hindu Parishad*, Swami Satyamitranand Giri (*ibid.*).

³⁰⁷ Je reviendrai plus longuement sur l'idéologie territoriale des Tamouls dans le chapitre suivant. Sur ce thème, voir notamment Irschik (1968), Jaffreot (2005), Hardgrave (1965), Pandian (1987), Racine (2006), Ramaswami Sastri (2003) et Ryerson (1988).

³⁰⁸ Cf. chapitre 3.

³⁰⁹ Mathieu Claveyrolas a également souligné que la route (*pañcakrośī*) qu'emprunte le pèlerin à Bénarès passe entre autres par quatre sanctuaires figurant les *Chār Dhām*, ainsi que par six autres sanctuaires représentant les six villes saintes hindoues (qui font sept – *saptapurī* – avec Bénarès). Pour cet ethnologue, « effectuer le pèlerinage autour de Bénarès revient symboliquement à faire le tour de l'univers hindou » (Claveyrolas, 2010 : 45).

b. Microcosme et macrocosme : l'hypothèse de la pradakṣiṇa comme modèle circulatoire

La sanctuarisation signifiée par la circulation des fidèles est très courante dans l'hindouisme et ne se limite pas au pèlerinage, puisqu'elle concerne également les pratiques religieuses internes des temples, ainsi que les nombreuses processions urbaines et villageoises³¹⁰. Pour Mathieu Claveyrolas :

« La déambulation rituelle constitue l'une des activités récurrentes de la dévotion hindoue. Il s'agit d'une forme spécifique de circulation, idéalement au sens propre du terme (un mouvement circulaire), qui ordonne et construit un espace sacré » (Claveyrolas, 2010 : 41).

La circulation de dévots autour d'une entité reconnue comme objet de culte a pour principe général et pour effet d'élever cette entité au rang de divinité³¹¹. La sanctuarisation par la pratique pèlerine serait donc à ce titre le pendant de ce qui s'observe dans les temples (figure 6 dans l'encadré 4), dont la pratique spatiale doit s'effectuer par circumambulation (sk. *pradakṣiṇa*) autour de la divinité installée dans le *sanctum sanctorum* (*mūlasthānam* ou *garba-gṛāham*), où le fidèle doit conserver celle-ci sur sa “droite” (*dakṣiṇa*) et entrer dans le temple par le “sud” (*dakṣiṇa*).

L'organisation et la pratique spatiales des temples hindous – y compris ceux de Murugaṇ – sont également définies par rapport au corps humain (encadré 5, Gaborieau, 1993 : 32), et participent à des consécration concernant à la fois le corps de la divinité, le corps cosmique de l'être universel (*puruṣa*) et le corps social³¹². Les correspondances entre sanctuaire et corps sont légions dans le monde hindou, et l'on ne saurait oublier de mentionner ici les *chakras*³¹³, ces six (ou sept) “centres spirituels”, qui siègent dans le corps (du *yogi*) et qui sont parfois associés aux différents centres religieux d'un même sanctuaire. Ceci incite parfois certains adeptes du culte de Murugaṇ – les plus proches de la tradition sanskrite et/ou les plus férus de *yoga* – à considérer les *Āru Paṭai Vīṭu* comme les *chakras* de Murugaṇ et de son sanctuaire, en correspondance avec la logique de décomposition-recomposition d'une totalité sacrée (cf. *supra*) pouvant aussi bien concerner une figure divine que le corps humain. Si ces discours et cette philosophie relèvent de conceptions savantes, yogiques et upanisadiques, parfois présentes dans les *sthala purāṇa* des temples de Murugaṇ, mais rarement mentionnées dans les récits des fidèles pratiquant un culte tamoul “populaire” que j'ai pu interroger, ils mettent cependant en exergue une autre logique de corres-

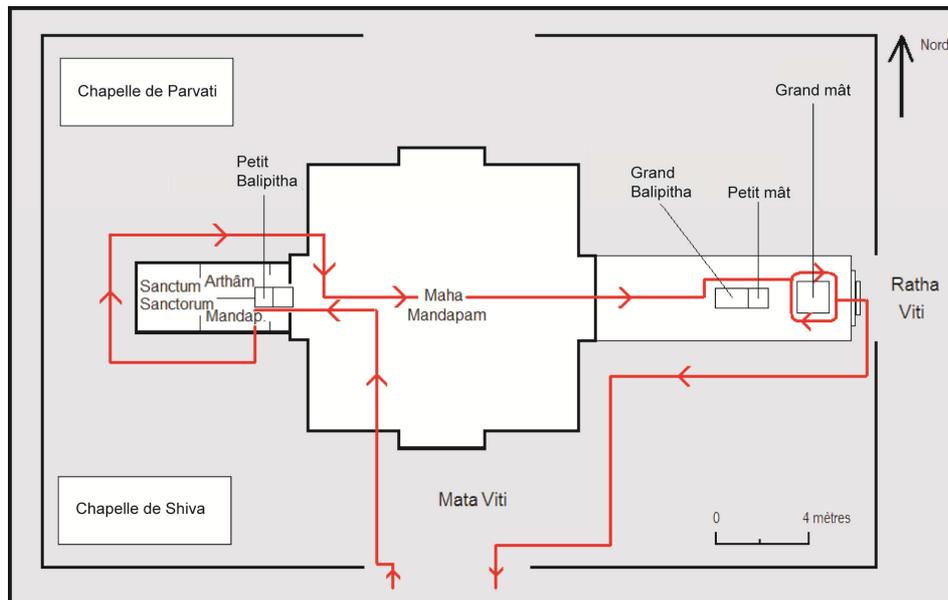
³¹⁰ Cf. deuxième partie.

³¹¹ On trouve le meilleur exemple de ce mode de consécration spatiale dans le temple de Bhārat Mātā à Bénarès (Varanasi, Uttar Pradesh) où l'Inde (Bhārat), en tant qu'entité géographique et territoriale, est précisément la divinité à laquelle les hindous viennent adresser leur culte. En lieu et place des habituelles statues anthropomorphes représentant et incarnant les dieux hindous, la représentation de la divinité de ce temple est une carte en trois dimensions du paysage de l'Inde (Claveyrolas, 2008 ; Trouillet, 2006), où sont indiqués les grands centres de pèlerinage pan-hindous et autour de laquelle les fidèles effectuent leurs circumambulations rituelles vérifiant les contours de leur territoire divinisé. Ce temple est néanmoins peu orthodoxe et relève plus d'un « musée de la nation » (Claveyrolas, *ibid.*) que d'un véritable lieu saint.

³¹² Cf. chapitre 6.

³¹³ Tam, *cakra* ; sk. *chakraṃ* ; littéralement « roue », « disque », « région ».

Encadré 4 – Description de l'espace du temple hindou et des pratiques qui y ont lieu

Figure 4 – Le parcours de la *pradakṣiṇa* dans tout temple hindou

Exemple du temple de Maruṣamalai, district de Coimbatore, Tamil Nadu.

Le temple hindou se présente sous l'aspect d'un quadrilatère orienté selon une conception hindoue de l'espace, où chaque pan et chaque enceinte fait face à une direction cardinale. L'enceinte où siège la divinité manifestée dans une statue (*mūrti*) s'ouvre généralement vers l'est, l'orient des dieux. Il s'agit du saint des saints, le *sanctum sanctorum* (*mulasthanam*, *garba-graham*) où est installée la statue la plus sacrée du sanctuaire : le *mūlavar*.

En pays tamoul, cette enceinte est surmontée d'une tour (*gōpuram*) ayant à son sommet une flèche dorée (*scakallaliṅgam*) indiquant de l'extérieur l'emplacement exact du *mūlavar* et qui permet aux dévots de prier la divinité du temple lorsque celui-ci est fermé. C'est en effet à l'intérieur de l'enceinte principale, juste sous le *scakallaliṅgam*, que siège la divinité à laquelle les cérémonies rituelles (*pūjā*) sont destinées.

Dans l'axe d'ouverture de l'enceinte principale, se trouve le véhicule (*vāhana*) de la divinité. Il s'agit généralement d'un animal (le paon pour Murugaṅ) lui faisant face dans une autre enceinte adjacente au *sanctum sanctorum* appelée *artham maṇḍapam*. Les véhicules sont toujours orientés face à la divinité.

À l'arrière du véhicule, se trouve le *balipīṭha* (« siège du sacrifice ») où les prêtres déposent les offrandes. Pour autant, les « sacrifices » (qui sont le plus souvent des offrandes végétales dans les temples orthodoxes de la « Grande » tradition hindoue) et les grands rituels de propitiation sont généralement effectués sur un autre *balipīṭha* situé à proximité immédiate du « mât de la bannière » (*dhvajastambha*), vers l'extérieur du temple principal. Mais c'est devant l'*artham maṇḍapam* que les dévots viennent faire leurs offrandes aux officiants brahmanes, seules personnes habilitées à entrer dans le saint des saints et à toucher la divinité. Les prêtres rendent ensuite les restes des offrandes faites au dieu (*prasāda*) et les cendres blanches sacrées (*tirunīru*) aux fidèles, qu'ils mettront ensuite sur le front ou qu'ils conserveront précieusement en vue d'un usage rituel ultérieur.

Entre l'*artham maṇḍapam* et le mât de bannière, se trouve le *mahā maṇḍapam*, le « grand *maṇḍapam* », qui est la plus grande enceinte de l'édifice, ouverte cette fois-ci. Il s'agit d'un grand quadrilatère posé sur quatre piliers, épousant la forme d'un *mandala* peint sur son plafond. Ce lieu est généralement un espace de détente, de discussions douces, de chants religieux et parfois de méditation, où les dévots se recueillent un moment après avoir prié et vu la divinité. Lors des fêtes religieuses, le *mahā maṇḍapam* devient un lieu de ferveur religieuse intense où ceux qui ne peuvent entrer dans l'enceinte principale se pressent et se bousculent en espérant entrevoir le dieu caché par la foule.

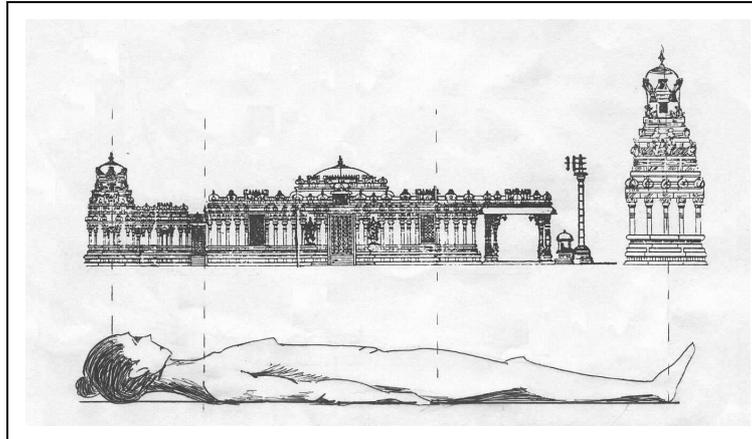
Cet ensemble qui constitue le sanctuaire central est ceinturé par une « rue rituelle » (*maṭa-viti*) où les fidèles effectuent leur circumambulation, elle-même entourée par une « rue du char » (*ratha-viti*) où les processions de la forme mobile (*utsava mūrti*) de la divinité et de ses gens ont lieu lors des fêtes calendaires.

Cette organisation correspond à un schéma classique des temples shivaïtes du pays tamoul, à peu près fixes dans leur structure. Elle correspond, tout comme son orientation, à une conception de l'espace propre à l'hindouisme déterminant le plan et l'architecture de cet espace.

(D'après mes observations personnelles et M.-L. Reiniche, 1979 : 76-84.)

Encadré 5 – Corps du temple, corps humain et corps social

Figure 5 – Profil architectural du temple de Maruṭamalai et son rapport au corps humain



Source : Trouillet (2003)

(Image du temple : Packiriswamy & Sundaresan, 1992)

L'espace du temple hindou est aussi conçu en fonction du *Puruṣa*, l'Être masculin fondateur de l'univers et de la société dans la pensée classique hindoue. À travers la forme du *Puruṣa*, le principe du corps humain participe directement à la structuration horizontale de l'architecture du temple, formalisée dans la *Vastu Puruṣa* (« Homme de fondation ») qui fut élaborée aux temps védiques. L'enceinte principale du temple correspond ainsi à la tête, l'*artham maṇḍapam* au cou, le *mahā maṇḍapam* au ventre et aux bras, et le reste aux jambes et aux pieds du *Puruṣa*. Dans sa conception de l'espace du temple, la pensée religieuse hindoue procède donc à une homologation entre le corps et le cosmos, ce qui illustre d'une première façon combien l'espace du temple rassemble en son sein le microcosme – i.e. le corps humain et le local –, et le macrocosme – i.e. l'univers divinisé, le cosmos.

Le *Puruṣa*, corps cosmique à l'origine de la construction du temple et de l'univers, est aussi et surtout à la base du système social hindou fondé sur les castes. Le social, le cosmique et le religieux sont en effet en étroite relation dans la pensée hindoue, notamment autour du concept fondamental du *dharma* (l'ordre socio-cosmique). Le *Rig Veda*, texte révélé traitant de la genèse de l'univers et de la société védique/hindoue, considère que les *varṇas* (« couleur », « ordre », i.e. les grands types de castes) sont issus de la dissociation des membres de l'Être originel qu'est le *Puruṣa*. On peut ainsi lire au sujet du *Puruṣa* dans le *Rig Veda* :

« Sa bouche fut le Brahmane.
De ses bras on fit le prince.
Ses jambes ce sont les clans.
Le serviteur naquit de ses pieds ».
(*Rig Veda*, X, 90,10-14)³¹⁴.

La structuration de la société hindoue est donc à son origine, tout comme le temple, conçue à l'image du *Puruṣa*, lui-même pensé à l'image du corps humain. En dépendant du principe du *Puruṣa*, le temple réunit dans un même lieu fortement symbolique, l'univers et la société autour d'un système de correspondances d'ordre sacré. L'espace du temple consacre ainsi une société pensée comme un tout, organisé et structuré conformément aux lois du *dharma*. Ce fait est d'une importance capitale, car il place le système des castes, le temple, et le *Puruṣa* dans ce que Louis Dumont appelle un « univers purement structural » où « c'est le tout qui commande les parties » (Dumont, 1966: 65). Le *Puruṣa* serait en effet un schème conceptuel de la pensée hindoue, déterminant l'organisation et les pratiques de l'espace du temple en tant que signifiant religieux et spatial du système social, et des relations qu'il entraîne. Avec le *Puruṣa*, nous avons donc affaire à un véritable modèle structural de la société hindoue qui se retrouve dans l'espace du temple.

³¹⁴ Traduction de Louis Renou citée par Guy Déleury (1977 : 56).

-pondance entre microcosme et macrocosme recourant elle-aussi au chiffre “6”, associé au culte de Murugaṅ.

En conséquence, la *pradakṣiṇa*, les temples, leurs répliques et le pèlerinage, renvoient à la question des relations polymorphes entre microcosme et macrocosme déjà évoquée à propos du topocosme et de la synecdoque, car ils impliquent un même principe où la circulation rituelle qui définit et consacre des espaces sanctuarisés (*kṣētra*) de dimensions variables. Cette idée a déjà été démontrée par les travaux de Mathieu Claveyrolas (2003b) et de Diana Eck (1998) à propos de la géographie religieuse de Bénarès et du paysage de l’Inde hindoue (Bhārat), où celle-ci est envisagée comme un « corps » (Eck, 1998: 174) national divinisé et sanctuarisé. Pour ces auteurs, tout ne serait que réplique et mise en abîme dans la géographie hindoue, faisant ainsi écho au mythe de Paḷani, où Murugaṅ et son frère Gaṇapati effectuent leur circumambulation de l’univers à différentes échelles spatiales (cf. *supra*).

3. Les pratiques du pèlerinage aux Six Demeures

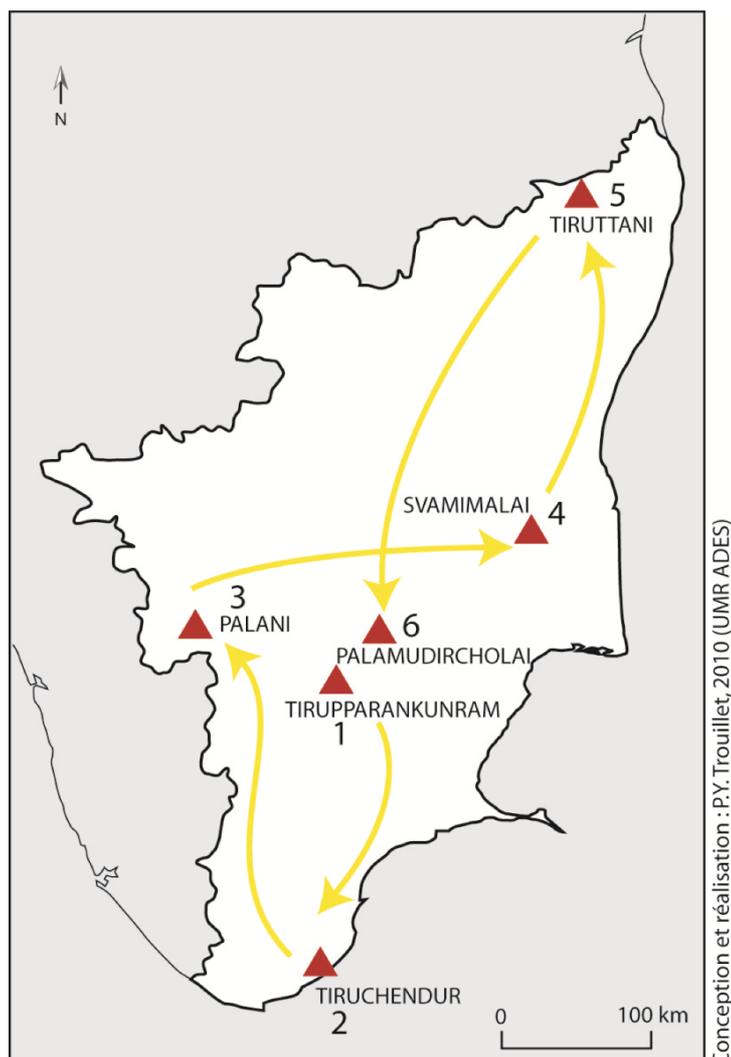
Pour saisir au mieux les logiques de la sanctuarisation du Tamil Nadu par le réseau des Six Demeures, il convient de voir si l’analogie entre la sanctuarisation engendrée par la circumambulation *dans* les temples et celle signifiée par le pèlerinage *vers* les temples, liée au modèle rituel et circulatoire pan-hindou de la *pradakṣiṇa*, se retrouvent ou non dans les pratiques concrètes du pèlerinage aux Six Demeures de Murugaṅ.

a. La pradakṣiṇa à l’épreuve des Āru Paṭai Vītu

Les discours et les pratiques concernant l’ordre de parcours des *Āru Paṭai Vītu* sont loin d’être uniformes et univoques. Voici quatre récits issus de divers entretiens, représentatifs de ce qui me fut énoncé sur cette question :

- Selon différents prêtres³¹⁵ (Paṅṭāram et Gurukal) officiant dans des temples de Murugaṅ, l’ordre de visite des *Āru Paṭai Vītu* à respecter serait le suivant : Tirupparaṅkunṅam, Tirucentūr, Paḷani, Svāmimalai Tiruttaṅi et Paḷamutircōlai (carte 12). Cet ordre correspond exactement à celui dans lequel les six anciens lieux saints de Murugaṅ sont présentés dans le *Tirumurukārrupaṭai* (cf. *supra*). Selon ce type de discours, c’est la tradition textuelle intériorisée par les prêtres qui dicte le sens du pèlerinage, mais celui-ci ne correspond pas pour autant à la logique de la *pradakṣiṇa*.

³¹⁵ Entretiens semi-directifs réalisés au temple de Maruṭamalai (district de Coimbatore) en avril 2003 et dans le ville de Palani (district de Dindigul) en mars 2007.

Carte 12 – Sens du pèlerinage aux *Āru Paṭai Viṭu* d'après les prêtres et le *Tirumurukāṛrupaṭai*

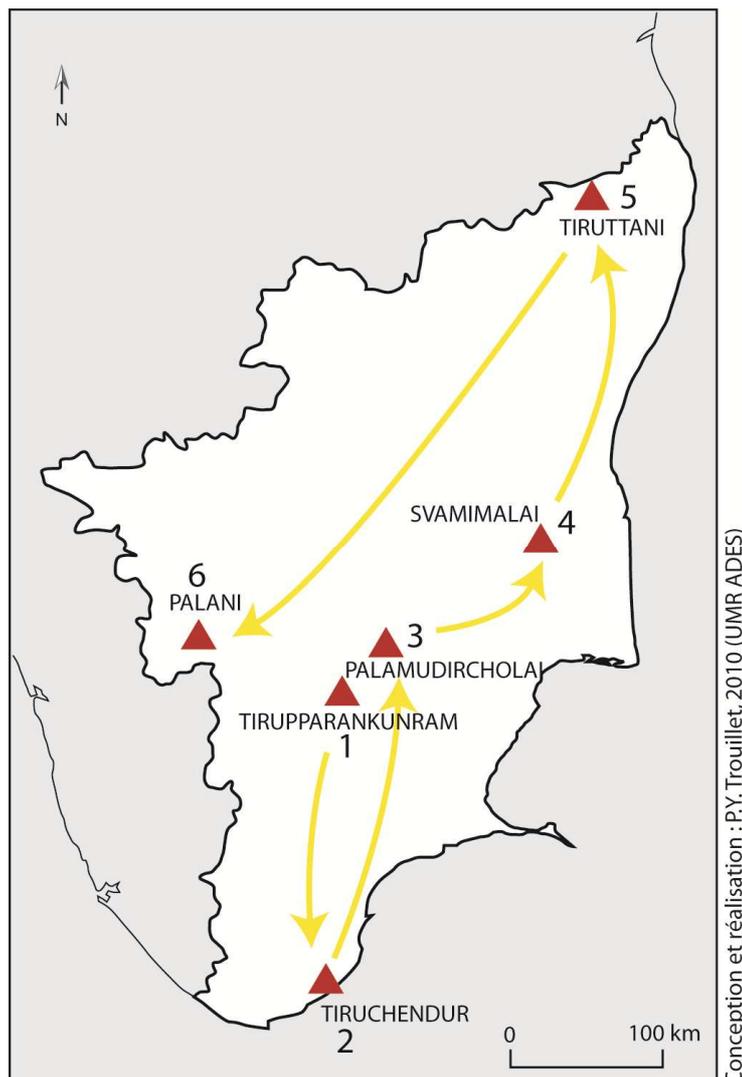
Conception et réalisation : P.Y. Trouillet, 2010 (UMR ADES)

- D'après un Brahmane³¹⁶ laïque très éduqué de la région de Pondichéry :
« Il y avait jadis un ordre de visite à respecter mais il n'est plus vraiment appliqué aujourd'hui. En revanche, le pèlerinage devrait toujours se faire selon la *pradakṣiṇa*, même si les pèlerins conservent toute liberté quant au choix du premier temple visité. De même, cela n'est plus vraiment réalisé aujourd'hui. »
- Aiyappan³¹⁷, un pèlerin de 36 ans rencontré à Palani et vivant à Poḷḷācci (district de Coimbatore), fait chaque année en bus et en train le pèlerinage aux Six Demeures, qu'il nomme l'« *Āru Paṭai Viṭu Yātrā* ». Il visite les six temples selon l'ordre suivant, dont il précise qu'il n'est nullement obligatoire : Tirupparankunram, Tirucentūr, Paḷamutircōlai, Svāmimalai, Tiruttani et Paḷani. Ce parcours est pleinement circulaire, mais s'effectue en revanche dans le sens inverse de la *pradakṣiṇa* (carte 13).

³¹⁶ Entretien semi-directif réalisé à Pondichéry (mars 2005).

³¹⁷ Entretien semi-directif réalisé à Palani (2 avril 2007).

Carte 13 – Sens du pèlerinage d'Aiyappan aux Āru Paṭai Viṭu



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

- Enfin Uma, une femme de 40 ans et habitant le village d'Alapakkam, situé à 3 kilomètres de Mailam, m'a dit être déjà allée aux six temples de Murugaṅ mais lors de plusieurs déplacements. (Notre entretien eut lieu en 2006 au temple de Murugaṅ de Mailam, où elle s'était rendue en bus avec sa famille à l'occasion de la grande fête annuelle de *Paṅkuṇi Uttiram* pour la onzième fois de sa vie). Ce type d'expérience des *Āru Paṭai Viṭu* échelonnée dans le temps me fut également relaté par de nombreuses autres personnes, quelle que soit leur caste.

Les récits des prêtres des temples de Murugaṅ et celui du Brahmane indiquent que les pèlerins se rendant aux Six Demeures devraient *a priori* respecter un ordre rituel traditionnel. Mais si les premiers se fondent sur le texte fondateur du culte de Murugaṅ, qui ne correspond pas au principe de la *pradakṣiṇa*, le second se réfère en revanche à cette orthodoxie rituelle et sanskrite, ignorant l'ancien texte tamoul. Ce décalage discursif reflète la différence des références textuelles et culturelles des interrogés. Le Brahmane indique en outre que ni l'ordre (du reste mal défini dans

son discours), ni le sens de visite (*pradakṣiṇa*) des Six Demeures ne sont respectés dans les faits, comme l'attestent les pratiques pèlerines d'Aiyappan et d'Uma. Bien que différentes, les pratiques de ces derniers enquêtés corroborent plus ou moins directement l'idée du Brahmane, selon laquelle les pèlerins peuvent choisir leur lieu de départ. Il faut également retenir de l'expérience d'Uma, que les Six Demeures peuvent être visitées en l'espace de toute une vie. Il n'y a donc pas de réel consensus sur l'ordre ni sur le sens de visite des Six Demeures, et encore moins sur l'application du modèle de la *pradakṣiṇa* au(x) pèlerinage(s) pour Murugaṅ. Cette absence de cohérence découle en partie du fait que ce culte réunit des traditions religieuses sanskrites et tamoules, mais aussi et surtout du fait que le pèlerinage aux *Āru Paṭai Vīṭu* soit multiforme, fragmenté et souvent échelonné dans le temps, et qu'il ne saurait donc être réduit à un seul modèle orthodoxe et théorique, sanskrit qui plus est.

b. L'unité de culte face à la diversité pèlerine

Pour bien comprendre les logiques contemporaines des pèlerinages pour Murugaṅ, il convient de préciser en premier lieu que la pratique pèlerine d'Aiyappan est double, voire triple. En effet, au moment de notre entretien, Aiyappan faisait partie d'un groupe multi-caste de pèlerins venus de Pollachi (district de Coimbatore) et se rendant uniquement à Palani, dans le cadre restreint de la fête religieuse de *Paṅkuṇi Uttiram*³¹⁸. Son groupe était composé de près de 700 pèlerins, dont environ 150 étaient venus à pied, comme Aiyappan, le reste ayant fait le trajet en bus ou à bord de véhicules privés. Le pèlerinage que réalise Aiyappan chaque année vers les Six Demeures, l'*Āru Paṭai Vīṭu Yātrā*, s'effectue dans un autre contexte que celui-ci, entre les mois d'*aippaci* (octobre-novembre) et de *tai* (janvier-février). Enfin, Aiyappan fait encore un autre pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) chaque année, cette fois-ci au temple de Murugaṅ de Maruṭamalai³¹⁹ et pour la fête de *Tai Pūcam*. Ces pratiques pèlerines d'Aiyappan indiquent qu'il existe donc au moins deux principaux types de pèlerinage aux Six Demeures : celui consistant à visiter les six temples en une seule fois et celui concernant la visite récurrente d'un seul lieu. Les Six Demeures peuvent également être concurrencées par d'autres temples populaires de Murugaṅ célébrant les grandes fêtes religieuses en l'honneur du dieu, pour des raisons de proximité et/ou de lien rituel. Aiyappan va en effet à Maruṭamalai pour *Tai Pūcam*, qui est pourtant célébrée aussi à Palani, et Uma se rend quant à elle généralement à Mailam pour *Paṅkuṇi Uttiram*, bien plus proche de chez elle que les Six Demeures.

Concernant la temporalité des visites aux Six Demeures (qu'elles soient réalisées en une seule fois ou bien échelonnées dans le temps), le fait que les adeptes du culte de Murugaṅ s'étant rendus à des *Paṭai Vīṭu* aient le plus souvent visité les six temples (cf. *supra*) ne veut pas dire pour autant que ces grands temples ont été visités en une seule fois, comme l'indique notamment l'expérience d'Uma. En effet, lorsque l'on interroge les pèlerins sur les temporalités de leur(s) visite(s) aux

³¹⁸ Au mois de *paṅkuṇi* (mars-avril), le dernier mois du calendrier tamoul.

³¹⁹ Sa ville de résidence, Pollachi, est située entre Palani et Maruṭamalai, ce qui explique en partie qu'il se rende chaque année à ces deux grands temples.

Paṭai Vīṭu, on s’aperçoit qu’une légère majorité des répondants (57%)³²⁰ ont réalisé cette (ou ces) visite(s) en plusieurs déplacements (tableau 11).

Tableau 11 – En combien de fois vous êtes-vous rendu aux *Paṭai Vīṭu* que vous avez visitées ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
En plusieurs fois	73	57,0%
En une fois	28	21,9%
En une fois et plusieurs fois	27	21,1%
Total	180	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 128 / Réponses: 128
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Il faut souligner que plus de 21% des répondants s’étant rendus dans plusieurs *Paṭai Vīṭu* (généralement six) ont réalisés leurs visites en une fois *et* plusieurs fois, ce qui démontre que l’*Āṛu Paṭai Vīṭu Yātrā* pratiqué par Aiyappan est relativement courant et qu’il peut être récurrent. La pratique d’un tel pèlerinage, dessinant les contours de l’“espace de vie” de Murugaṅ et du Tamil Nadu, ne peut donc que contribuer à la sanctuarisation du pays tamoul par les six hauts lieux de Murugaṅ. Notons néanmoins que si 37,5% des interrogés disent déjà être allés aux Six Demeures (cf. tableau 10), cette valeur suppose qu’un grand nombre d’entre eux ne les a pas toutes visitées. Ceci confirme que le(s) pèlerinage(s) aux *Āṛu Paṭai Vīṭu* n’implique(nt) pas obligatoirement une pratique de l’ensemble des temples et que le principe de la *pradakṣiṇa* ne correspond pas vraiment, dans la pratique, au cas précis des *Āṛu Paṭai Vīṭu*. Cette diversité de pratiques invite donc à ne pas considérer *un* mais *plusieurs* pèlerinages aux *Āṛu Paṭai Vīṭu*.

Soulignons à ce sujet que les pèlerinages à l’ensemble des *Āṛu Paṭai Vīṭu* n’ont probablement concerné qu’une extrême minorité d’individus au moins jusqu’au XIX^e siècle – marqué par une nette amélioration des transports³²¹ (Kerr, 2001) –, du fait de la quasi-impossibilité pour un villageois, ou quiconque n’ayant pas décidé de consacrer sa vie à la religion, de se rendre aux six lieux saints de Murugaṅ, mais aussi en raison de l’existence d’autres pèlerinages et d’autres temples de Murugaṅ plus accessibles, et auxquels sont reconnues des propriétés religieuses parfois assez similaires. Au vu des résultats de mon enquête, et des expériences d’Uma à Mailam et d’Ayyappan à Maruṭamalai, cette dernière logique de substitution pragmatique liée à la proximité et à la quasi-équivalence entre les temples populaires de Murugaṅ, semble être encore d’actualité. Les pratiques vérifient donc l’idée – introduite précédemment à propos de l’identification des Six Demeures – d’une supériorité relative des *Āṛu Paṭai Vīṭu* sur les autres grands temples de Murugaṅ, plutôt que d’une totale distinction.

³²⁰ La valeur étant proche de la moyenne, et l’échantillon interrogé assez faible, il n’est pas souhaitable de considérer cette valeur comme représentative. Elle doit simplement être comprise comme une donnée indicative montrant que la temporalité des visites aux Six Demeures de Murugaṅ est variable d’un individu à l’autre.

³²¹ L’amélioration des moyens de transport engagée au XIX^e siècle par la construction d’un réseau routier et ferré plus efficace par les Britanniques (Kerr, 2001 : 326) a non seulement entraîné une démocratisation et une diffusion spatiale du pèlerinage par le gain de temps qu’elle permet, mais aussi une diversification des temples qu’il est devenu possible de visiter grâce à leur meilleure accessibilité.

Il faut également préciser que la majorité des personnes interrogées ayant visités les *Paṭai Vīṭu* en une fois et plusieurs fois, disent avoir fait ces déplacements par le biais de circuits organisés (“*package tour*”)³²², et notamment dans le cadre du grand pèlerinage sud-indien à Sabarimala (Kérala). L’audience de ce pèlerinage a littéralement explosé au cours des cinquante dernières années au point d’être devenu le plus important pèlerinage du sud de l’Inde, grâce notamment à l’amélioration des moyens et des infrastructures de transport (Delage, 2004) ayant joué un rôle majeur dans l’augmentation et la démocratisation³²³ de la pratique pèlerine. Dans ce contexte, le pèlerinage aux *Āṟu Paṭai Vīṭu*, se faisant généralement à bord de véhicules motorisés, doit être envisagé comme un pèlerinage interne, voire annexe, à un pèlerinage plus large et ne concernant pas qu’un seul dieu, ni qu’un seul culte. Une logique de diversification des temples visités lors du pèlerinage s’ajoute donc à celle de la substitution. Ce type de circuits organisés propose en effet des itinéraires associant des temples de diverses divinités³²⁴, comme des déesses, différentes formes de Śiva, de Murugaṅ ou d’autres dieux. Cette ouverture à d’autres types de temples se retrouve même dans le cadre du pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) vers Palani, où les haltes rituelles des pèlerins ne s’effectuent pas uniquement dans des temples de Murugaṅ. Les *Āṟu Paṭai Vīṭu* sont ainsi reliées à d’autres lieux saints par des réseaux de routes pèlerines et des pratiques diverses, dans une géographie religieuse qui ne peut donc pas être limitée au seul réseau des temples de Murugaṅ.

Le pèlerinage à pied en l’honneur de Murugaṅ, pratiqué par Ayyappan et mené par les Nakarattār³²⁵ pour le cas de Palani, correspond néanmoins à une pratique pèlerine plus ancienne³²⁶ que celle des *package tours*. L’espace de ce type de pèlerinage – le plus ascétique, le plus dévotionnel, le plus collectif et traditionnellement le plus casté selon mes observations³²⁷ – est en outre généralement polarisé par un seul grand temple (carte 14), selon une logique infrarégionale³²⁸ fondée sur des trajets plutôt linéaires, et non pas circulaires qui associeraient les six grands temples régionaux au principe de la *pradakṣiṇa*.

³²² Certains fidèles viennent même de la diaspora.

³²³ Il faut aussi souligner l’importance de l’ouverture des temples aux “Intouchables”, aux basses castes et aux basses classes (*Backward Classes*) au milieu du XX^e siècle. Ceci a en effet entraîné une augmentation du nombre de non-brahmanes et de fidèles issus des classes moyennes et basses, participant à la vie des temples tamouls. Ces derniers ont d’ailleurs été agrandis et rénovés au cours du siècle dernier pour recevoir les foules croissantes de pèlerins.

³²⁴ Rémy Delage (2004 : 300) a observé ce phénomène dans le cadre du pèlerinage à Sabarimala pour la divinité Aiyappa, où les pèlerins tamouls passent par des temples de Murugaṅ de Maruṭamalai et de Paḷani (chose que j’ai également constatée pour ces deux temples). Ceci confirme l’idée que la visite aux Demeures de Murugaṅ est souvent incluse dans des réseaux de pèlerinage plus larges et ne concernant pas seulement la divinité du temple de destination. J’ai également rencontré au temple de Mailam de nombreux pèlerins et pèlerines (vêtues de saris vermillons) qui s’y arrêtaient pour une halte rituelle, alors que leur pèlerinage concernait essentiellement le temple de la déesse de Mel Malayanur (district de Villupuram).

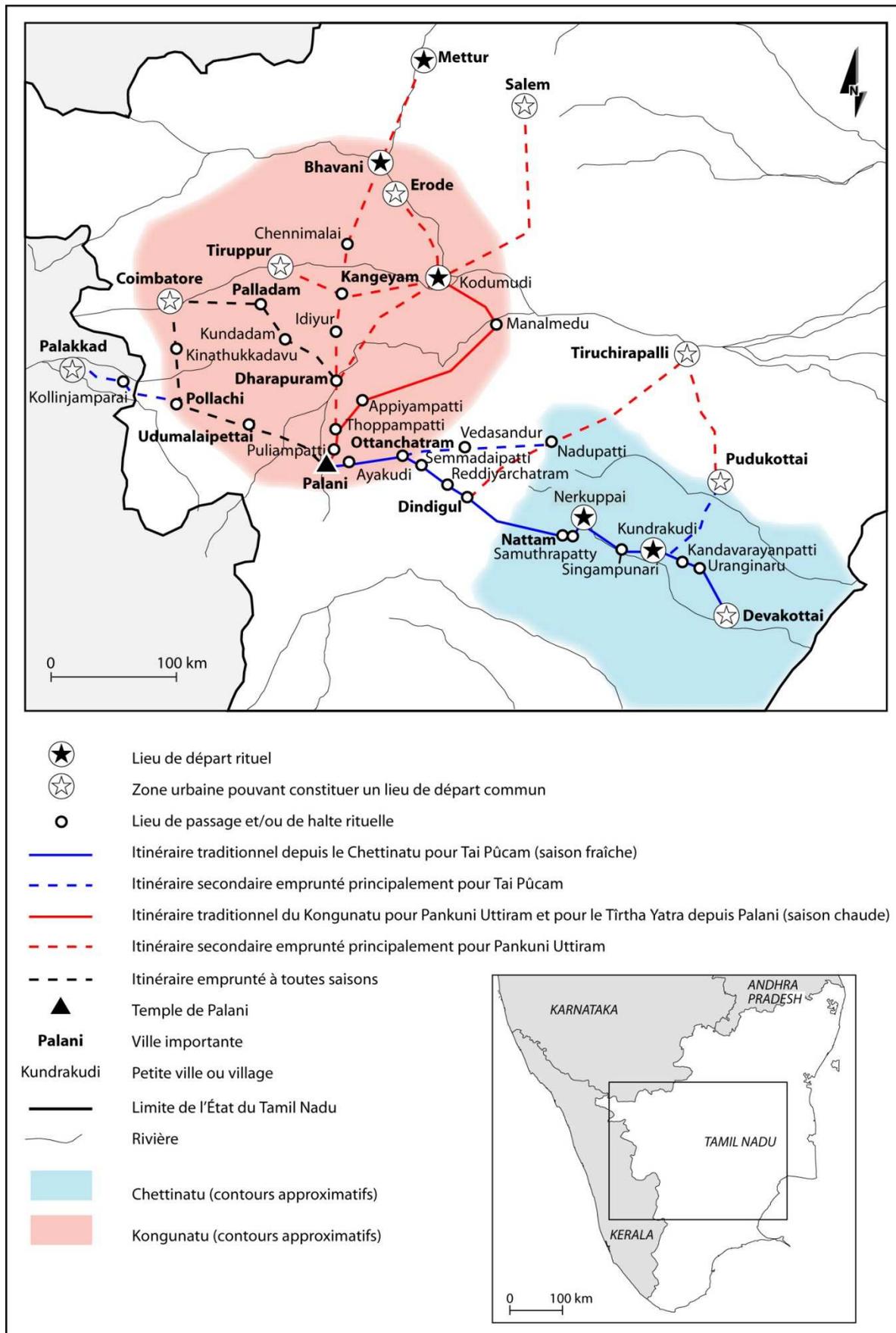
³²⁵ Cf. chapitre 3.

³²⁶ Elle remonte au début du XVII^e siècle pour le cas de Palani (cf. chapitre 3).

³²⁷ Cf. chapitre 7.

³²⁸ Mobilisant, pour le cas de Palani, des pèlerins issus principalement du Koṅṅunāṭu et du Cheṭṭināṭu (cf. chapitre 3, ainsi que Marriott et Moreno, 1989).

Carte 14 – Les itinéraires du *pāṭayātrā* vers Palani



Source : Subrahmanian (1986) et enquête personnelle (2007).

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

La plupart de ces pèlerinages à pied³²⁹ réalisés vers un temple de Murugaṅ s’effectuent généralement en portant des *kāvaṭi* entre les localités d’origine des groupes de pèlerins et le temple de destination, avec lequel ont pu se tisser des relations³³⁰ rituelles et émerger des pratiques religieuses récurrentes. Notons que les itinéraires et les haltes rituels peuvent être communs à plusieurs groupes mono-castes ou multi-castes. La carte 14 montre surtout combien le *pāṭayātrā* à Palani correspond à un type de circulation religieuse distincte s’inscrivant dans un espace infrarégional, même si celui-ci paraît dédoublé entre le Koṅgunāṭu et le Cheṭṭināṭu pour le cas précis de Palani.

Il faut donc retenir, conjointement à la circulation régionale de l’*Āru Paṭai Vīṭu Yātrā*, l’articulation hiérarchisée de pèlerinages infrarégionaux et orientés vers un grand temple particulier comme autre logique fonctionnelle majeure des réseaux de pèlerinage aux Six Demeures.

Lors de leur trajet, les *pāṭayātrī* (« pèlerins à pied ») croisent aujourd’hui, et rejoignent parfois (comme l’indique la pratique d’Ayyappan), de nombreux autres pèlerins se déplaçant en transports motorisés, en correspondance relative avec les *package tours* déjà mentionnés. Il ne faut pas oublier non plus les renonçants (*sādhu*) vivant d’aumône et parcourant une multitude de lieux saints durant leur vie. Bien que leur cas soit assez marginal par rapport aux pratiques dominantes, les *sādhu* se rendent également dans les grands temples de Murugaṅ et doivent à ce titre être mentionnés. Ceci illustre à nouveau combien les logiques et les pratiques contemporaines du pèlerinage aux *Āru Paṭai Vīṭu* sont multiples, et seule une typologie générale peut permettre d’en comprendre les grands traits (tableau 12).

Il faut en effet distinguer les *pāṭayātrī* (type 1), des pèlerins qui empruntent le même type d’itinéraires que ces derniers, mais qui ne se déplacent pas à pied (type 2). Il faut aussi individualiser les *Āru Paṭai Vīṭu Yātrī*, ces pèlerins visitant les six temples de Murugaṅ en un seul trajet, généralement en van, en bus et/ou en train (type 3)³³¹. Les pèlerins en transit vers un autre site de pèlerinage, mais s’arrêtant dans un grand temple de Murugaṅ, comme ceux se rendant à Sabarimala, constituent un type particulier (type 4). Il convient aussi de différencier les fidèles, qui se rendent au temple sans effectuer d’étape rituelle, et qui ne sont pas à proprement parler des pèlerins³³², mais plutôt des “touristes religieux” (type 5). Le cas des fidèles se rendant ponctuellement dans des temples de Murugaṅ et qui ne considèrent pas nécessairement partir en pèlerinage (type 6), soit parce que le temple de destination est proche de leur localité d’origine,

³²⁹ J’ai également rencontré des pèlerins se rendant à pied aux temples de Tiruccentūr, de Maruṭamalai et de Mailam. Ce type de pèlerinage semble exister pour la plupart des temples populaires de Murugaṅ.

³³⁰ Ces relations peuvent être le fait d’affiliation de caste(s), de sous-caste(s) ou de lignée(s) avec un temple particulier, ou d’habitudes individuelles et/ou collectives purement dévotionnelles. Cf. chapitre précédent et le chapitre 7, pour le cas collectif des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar (ou Nakarattār).

³³¹ Les pratiques pèlerines d’Ayyappan relèvent des types 1 et 3 ; celle d’Uma correspond au type 6.

³³² Il y a une différence importante entre aller à un lieu saint, qui constitue une sorte de « saut topologique dans l’espace », et aller jusqu’à un lieu saint, où le voyage et ses étapes ont toute leur importance dans la pratique et l’expérience spatiales des pèlerins (Delage, 2004 : 277).

soit parce qu'ils combinent visite familiale et pratique religieuse, doit aussi être retenu, dans la mesure où ce type de mobilité est extrêmement courant et qu'il peut participer à la connaissance empirique et/ou imaginée du réseau des Six Demeures de Murugaṅ. Enfin, le cas des éternels pèlerins que sont les *sādhu* doit également être rappelé.

En dépit de ces différences, cette polyphonie de pratiques dévotionnelles est assez fluide, car une même personne peut se retrouver dans différents contextes au cours de sa vie. Cette diversité est en outre souvent réunie dans un même sanctuaire, notamment lors des fêtes religieuses, ce qui participe à la vie socio-religieuse des hauts lieux de Murugaṅ et définit finalement le mieux les réalités humaines des lieux de pèlerinage hindous.

Tableau 12 – Typologie générale des pèlerins se rendant aux temples de Murugaṅ

Type	Mode de transport	Port du <i>kāvaṭi</i>	Austérité rituelle (<i>viratam</i>)	Tenue rituelle	Haltes rituelles	Type général de motivation ³³³	Taille du groupe	Fréquence minimale de la pratique	Principal mode de visite des 6 <i>Paṭai Viṭu</i>
1. Pāṭayātrī	Pédestre	Oui	Oui	Oui	Oui	Lignée / Caste / Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Mono-site
2. Yātrī	Motorisé	Oui	Oui	Oui	Oui	Lignée / Caste / Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Mono-site
3. Āṟu Paṭai Viṭu Yātrī	Motorisé	Non	Oui	Oui	Oui	Dévotion / Tradition	Moyenne	Annuelle	Multi-site
4. Yātrī en transit vers un autre temple (ex :Sabarimala)	Motorisé	Non	Oui	Oui	Oui	Dévotion / Tradition	Importante	Annuelle	Aléatoire
5. Touriste religieux (en transit ou non)	Motorisé	Non	Non	Non	Non	Dévotion / Tradition / Tourisme	Faible	Aléatoire	Multi-site
6. Visiteur ponctuel	Aléatoire	Non	Non	Non	Non	Dévotion / Tradition	Individuelle	Aléatoire	Aléatoire
7. Ascète errant (<i>sādhu</i>)	Aléatoire	Non	Oui	Oui	Aléatoires	Dévotion	Individuelle	Aléatoire	Aléatoire

Source : Enquêtes personnelles (2007).

³³³ Notons également que tous les pèlerins, quelque soit leur type, peuvent être liés au temple visité par leur lignée (dans le cas des temples de lignée [*kulam kōvil*]) ou avoir une relation plus individuelle avec Murugaṅ lorsque celui-ci est la divinité préférée (*iṣṭa teyvam*) du fidèle, ce qui intervient aussi dans les motivations de l'acte pèlerin (cf. chapitre 7). Comme l'importance de la lignée est bien plus systématique pour le cas des (*pāta*)yātrī, celle-ci n'est mentionnée que pour ces derniers dans ce tableau.

Malgré l'existence de l'*Āṛu Paṭai Vīṭu Yātrā*, durant lequel le pèlerinage pour Murugaṅ participe directement à l'expérience d'une unité culturelle territorialisée dans le pays tamoul, les représentations et les pratiques des Six Demeures de Murugaṅ et des routes pèlerines ne doivent donc pas être considérées comme uniformes. Les temples de Murugaṅ s'inscrivent généralement dans des espaces infrarégionaux, où se mêlent des pratiques pèlerines traditionnelles et modernes, collectives et/ou individuelles, et pour lesquelles la proximité spatiale, socio-culturelle et cognitive entre les fidèles et le temple reste un critère de participation majeur. Il est par conséquent peu pertinent, au vu de cette diversité, de penser les *Āṛu Paṭai Vīṭu* comme un réseau unique et stable de lieux saints.

Les pratiques contemporaines des pèlerinages aux Six Demeures infirment ainsi la validité du modèle de la *pradakṣiṇa* et ne correspondent pas davantage à l'ordre cité dans le *Tirumurukāṛṇṇapaṭai*. L'actualisation du sanctuaire de Murugaṅ et du territoire du Tamil Nadu par la pratique pèlerine ne peut donc pas être comprise comme une simple réaffirmation de ces normes rituelles et textuelles, car elles ne sont pas respectées dans la pratique, même dans le cadre de l'*Āṛu Paṭai Vīṭu Yātrā*. Les normes sacrées censées ordonner l'itinéraire pèlerin doivent donc être considérées comme des fictions plus ou moins canonisées et intériorisées par les savants religieux. Dans les faits, la multiplicité des pratiques pèlerines diverge de cette fiction, bien que les représentations collectives reconnaissent l'association mythique et pèlerine entre les Six Demeures, comme l'illustrent notamment les peintures des *Āṛu Paṭai Vīṭu* présentes dans les grands temples de Murugaṅ.



L'unité du réseau des Six Demeures de Murugaṅ relève autant du champ symbolique que du champ pèlerin. Si les *Āṛu Paṭai Vīṭu* ne sont pas les seuls centres, mais six parmi une multitude de centres, dans un paysage religieux polycentrique jalonné de temples et de routes pèlerines, la sanctuarisation du Tamil Nadu par les six grands temples de Murugaṅ n'est pas pour autant infirmée. Ces six temples sont bel et bien connus des Tamouls, qui sont de plus en plus nombreux³³⁴ à s'y rendre. Ceci participe au maintien d'une unité culturelle territorialisée, dont l'*Āṛu Paṭai Vīṭu Yātrā* fournit le plus bel exemple. Les évolutions des pratiques pèlerines ont certes entraîné leur diversification, mais elles ont également permis la démocratisation du pèlerinage, notamment aux Six Demeures de Murugaṅ. S'il était difficile, jadis, de se rendre dans

³³⁴ Pour Fred Clothey, les recettes annuelles des temples de Paṇani, Tiruccentūr et Tiruttani, dépassaient toutes 1,5 millions de roupies en 1972. (Cette évaluation paraît assez fiable dans la mesure où la source de Clothey est un ancien *Assistant Deputy Commissioner* du HR&CE). D'après les résultats que j'ai obtenus auprès de cette même instance en 2007, ces temples ont respectivement fait 365, 90 et 60,3 millions de roupies de recettes pour la seule année 2006-2007. En considérant que la valeur de la roupie indienne de 2007 était 5,08 fois inférieure à celle de 1970, on peut considérer qu'en une quarantaine d'années, les budgets de ces trois temples ont été multipliés par 50 pour Paṇani, par 12 pour Tiruccentūr et par 8 pour Tiruttani, et donc que la participation aux pèlerinages pour Murugaṅ a considérablement évolué sur les trente-cinq années séparant ces deux dates d'évaluation.

tous ces lieux saints, les nouvelles mobilités religieuses permettent l'inclusion du réseau religieux des grands temples de Murugaṅ dans les espaces vécus et les représentations religieuses et territoriales de populations, qui sont de plus en plus nombreuses à expérimenter la territorialisation des mythes de Murugaṅ au pays tamoul. Ainsi, plus qu'une contestation volontaire du texte classique du *Tirumurukārrupaṭai* et du rite orthodoxe de la *pradakṣiṇa*, la multiplicité des pratiques pèlerines en l'honneur de Murugaṅ contribue au contraire à maintenir, à diffuser et à renouveler l'unité symbolique et territoriale du réseau des Six Demeures au pays tamoul.

Mais si les pratiques contemporaines et la géographie, concrète et mythique, du réseau des six temples de Murugaṅ participent à la sanctuarisation du territoire des Tamouls, on ne saurait pour autant se limiter au seul pèlerinage pour comprendre ce qui a conduit à la superposition géographique entre le sanctuaire de Murugaṅ et le Tamil Nadu, et surtout d'en comprendre les enjeux sociaux, identitaires, politiques et territoriaux. L'analyse de l'inscription du culte de Murugaṅ dans l'idéologie territoriale tamoule contemporaine, dont fait l'objet le chapitre suivant, permet précisément de comprendre les enjeux de cette relation géographique entre sanctuaire et territoire.

