

La géographie historique des temples d'un dieu "charnière"

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

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

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

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

1. Un nouveau cadre territorial local pour de nouveaux temples

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

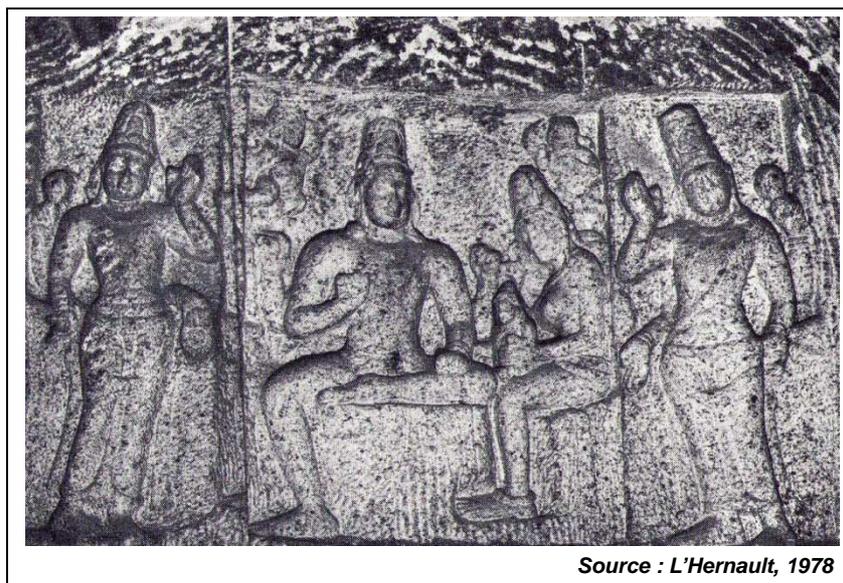
¹⁷⁵ Le temple de Mandagappattu fait référence au roi pallava Mahēndravarmaṅ I^{er} (580-630) qui fut le précurseur d'une nouvelle ère consistant à bâtir des temples de pierre pour les dieux brahmaniques (*ibid.*).

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

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

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

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



Source : L'Hernault, 1978

¹⁷⁶ Traduction personnelle.

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

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

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

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

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

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

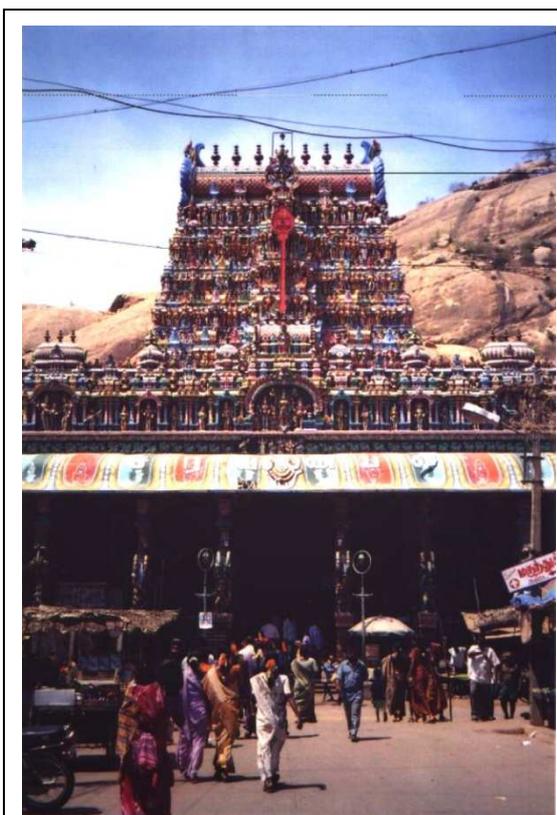
¹⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

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

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

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

Planche 4 – Le temple de Tirupparaṅkuṅṅam en 2003



Cliché : Auteur (2003).

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

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

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

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

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

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

La territorialisation de la caste (*varṇa*) des prêtres dans les localités tamoules a tout d'abord entraîné une intensification des cultes de temples dédiés aux divinités puraniques, telles que Śiva, Viṣṇu, ainsi que Murugaṅ-Subrahmaṇya et Gaṇeśa¹⁸⁴ dans une moindre mesure. Comme ces communautés de Brahmanes contrôlaient la plupart des temples importants, celles-ci devinrent – suite aux évolutions fonctionnelles des temples engagées dès le VI^e siècle et à l'importance croissante des prêtres sur le plan socio-politique –, des institutions économiques, religieuses et culturelles plus puissantes encore, ayant une forte influence sur la société tamoule de l'époque chola. Si quelques temples étaient construits hors des *brāhmadēya* et que quelques chefs ont accédé au pouvoir sans l'intermédiaire de ces institutions, c'était davantage les Brahmanes que les rois et les guerriers qui avaient réellement le pouvoir au pays tamoul, au moins à partir du IX^e et du X^e siècle. Les rois cholas étaient en effet très dépendants des Brahmanes et de leurs institutions, car leur pouvoir sur les *nāṭu* s'appuyait sur l'interaction rituelle avec les prêtres, qui avaient le privilège exclusif de conférer à l'autorité des rois une dimension sacrée¹⁸⁵. Il semble

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

¹⁸³ Traduction personnelle.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁷ Traduction personnelle.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

la culture brahmanique et en tiraient une forte reconnaissance sociale.

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



Source : D'après Stein (1984).

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

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

c. Démocratisation du culte de Murugaṅ et circulation dévotionnelle

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

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

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

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

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

¹⁹⁴ Cf. chapitre 5.

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁷ Cf. chapitre 4.

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

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

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

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

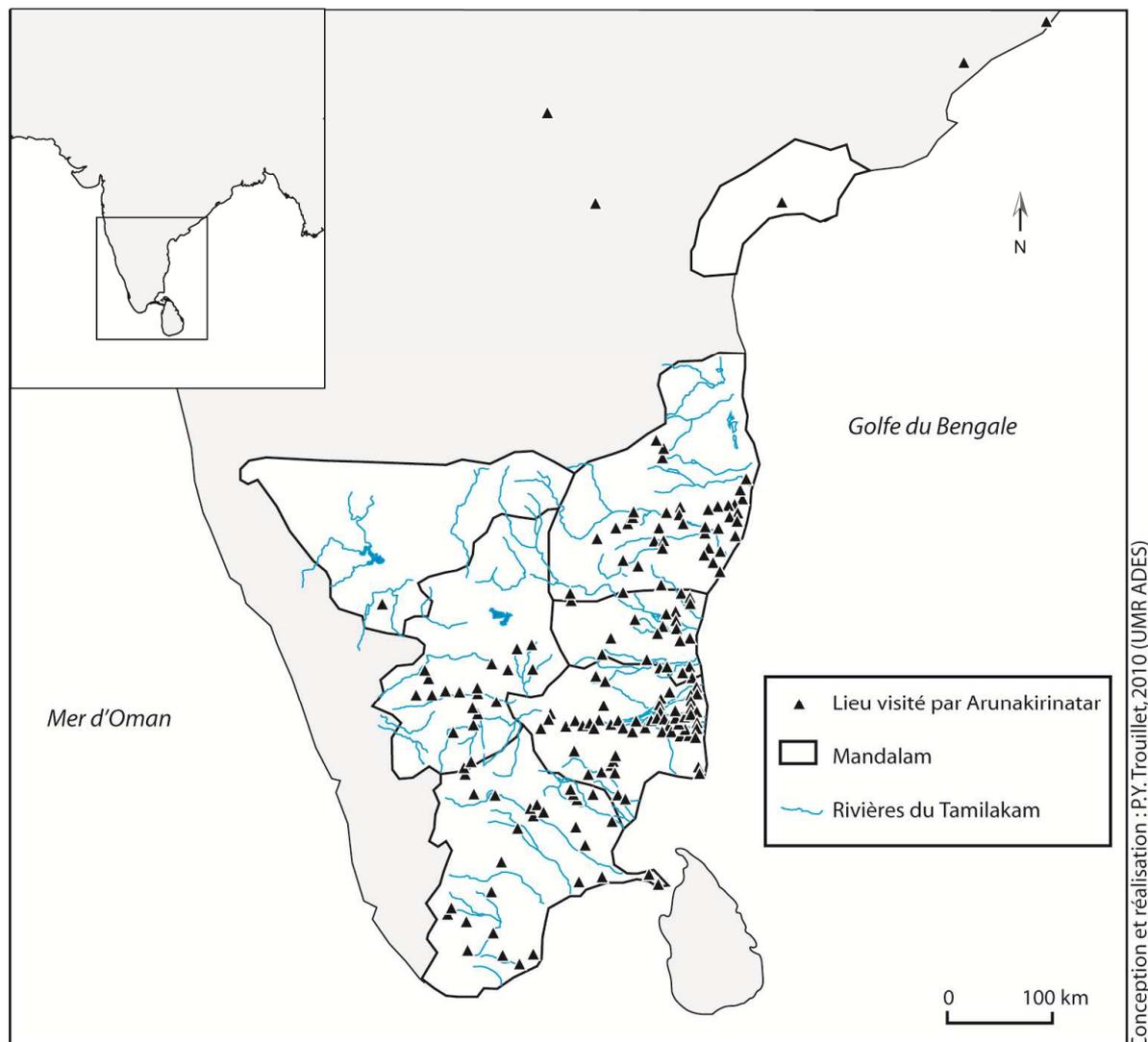
Il semble aussi que la répartition des endroits où s'est rendu Aruṅakirinātar soit assez liée à la géographie du *Tamiḷakam*, dans la mesure où ces lieux sont souvent situés à proximité des rivières. Ce constat renvoie surtout à une correspondance des lieux visités par Aruṅakirinātar avec la géographie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

87).

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

²⁰⁰ Par Paraṅcōti Muṅivar et Kumārakurupara.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

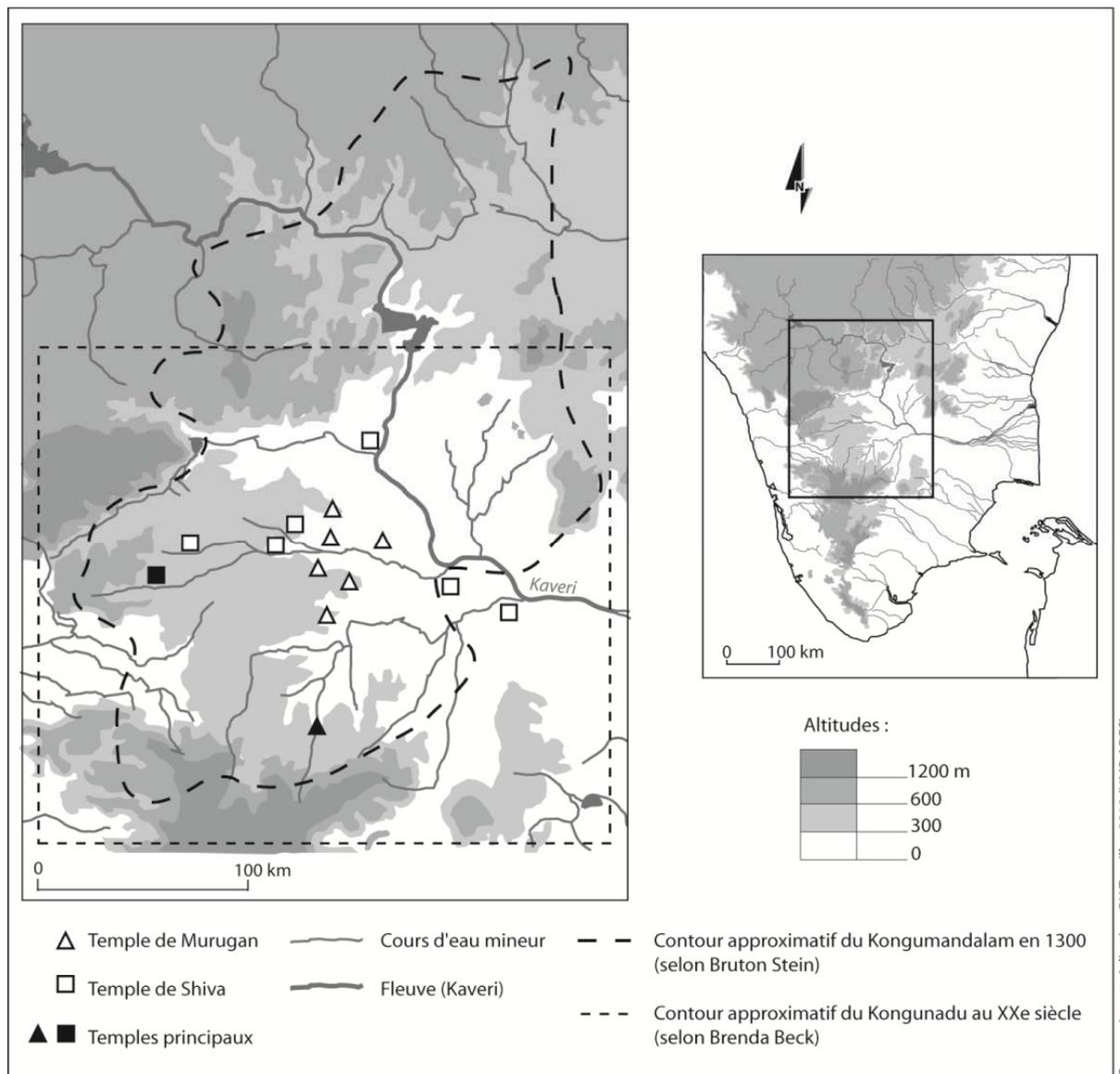
“*nāṭu*” est un terme proprement tamoul. Or, l'attachement à la langue est un fondement majeur de l'identité tamoule farouchement opposée, au moins depuis le XIX^e siècle, à la prépondérance des langues indo-aryennes sur son territoire. L'aboutissement de cet attachement est d'ailleurs clairement affiché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

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

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

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

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



Source : Beck (1972).

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

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

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

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

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

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

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

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

le monde hindou.

²⁰⁹ Cf. chapitre 1.

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

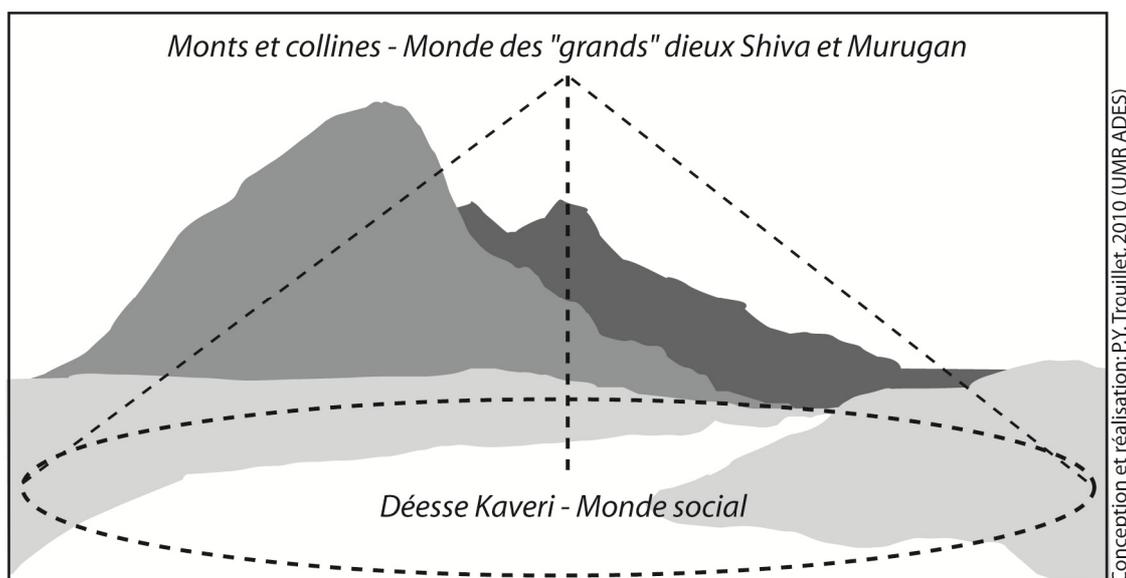
²¹¹ Cf. chapitre précédent.

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

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

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

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



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

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

²¹⁴ Cf. chapitre 6.

²¹⁵ L'ordre socio-cosmique hindou.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁸ Cf. chapitres 4 et 7.

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

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

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

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

²²¹ Tirumalai Nayak (1623-1659).

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

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

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

²²⁵ Situé dans l'actuel district de Sivaganga.

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

²²⁷ Cf. chapitre 4.

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

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

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

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

²²⁸ Cf. chapitre 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

Comme le précise Burton Stein :

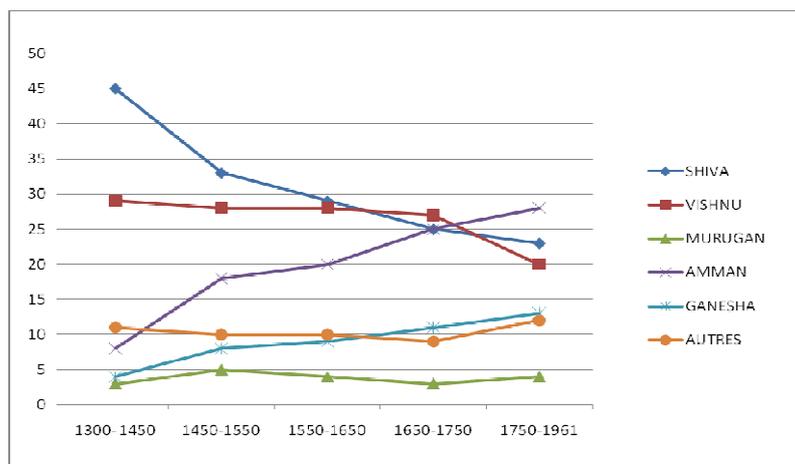
« Ces six divinités peuvent être regroupées en trois types : Śiva et Viṣṇu sont des divinités universelles du plus grand ordre de l'hindouisme panindien ; Murugaṅ et Gaṇēśa peuvent être considérés comme des divinités universelles secondaires de l'hindouisme médiéval ; alors qu'Ammaṅ et les "autres divinités"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

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

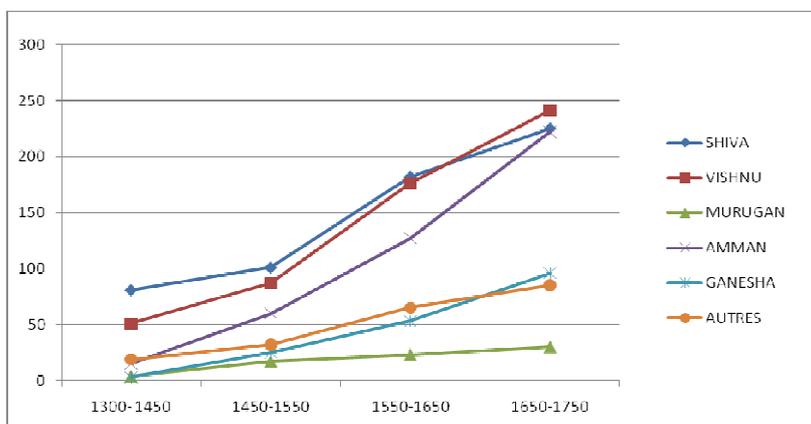
On remarque sur le graphique 1, que si le culte de Murugaṅ avait une place privilégiée dans la société tamoule de l'ère du Sangam, la proportion des temples construits pour ce dieu (en tant que divinité tutélaire) est très faible par rapport à ceux érigés en l'honneur des autres divinités, et ce de manière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

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

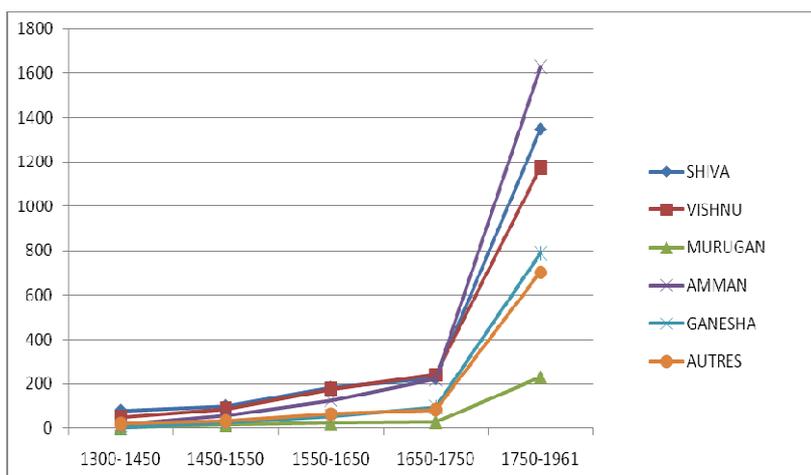
Graphique 1 – La part des constructions de temples par divinité entre 1300 et 1961 au pays tamoul (pourcentages)



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



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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³⁴ Singer (1972).

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

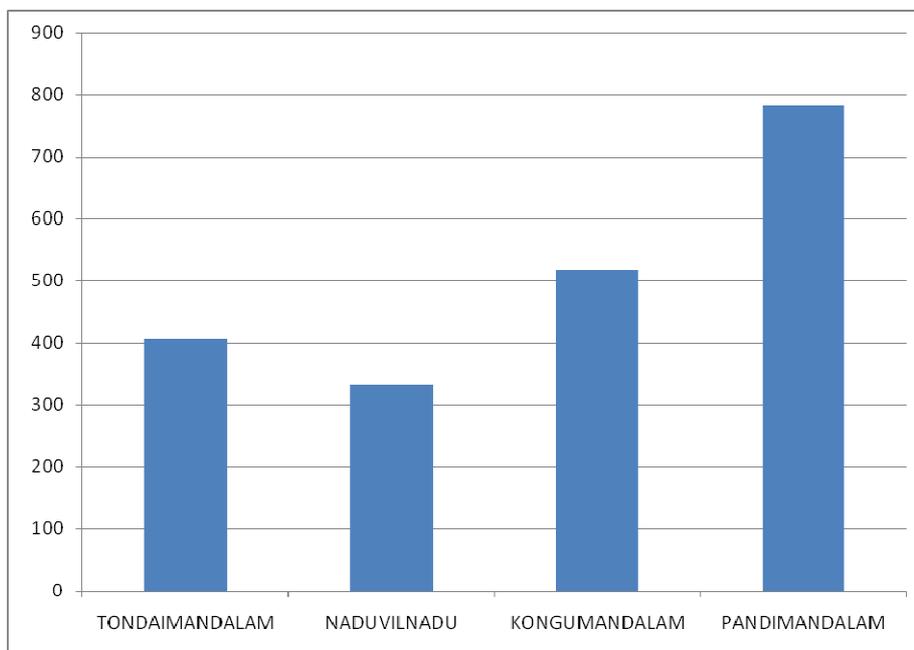
²³⁶ Selon de l'adage "*Piḷḷaiyār sulī*". Ces considérations me furent explicitées par un prêtre du temple de Kandasamy à Chennai (20 mai 2007). Notons également que les premiers temples hindous bâtis en contexte diasporique sont souvent des temples dédiés à Gaṅeśa (comme en témoignent le cas new-yorkais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

2. Répartition historique des temples de Murugan au pays tamoul

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

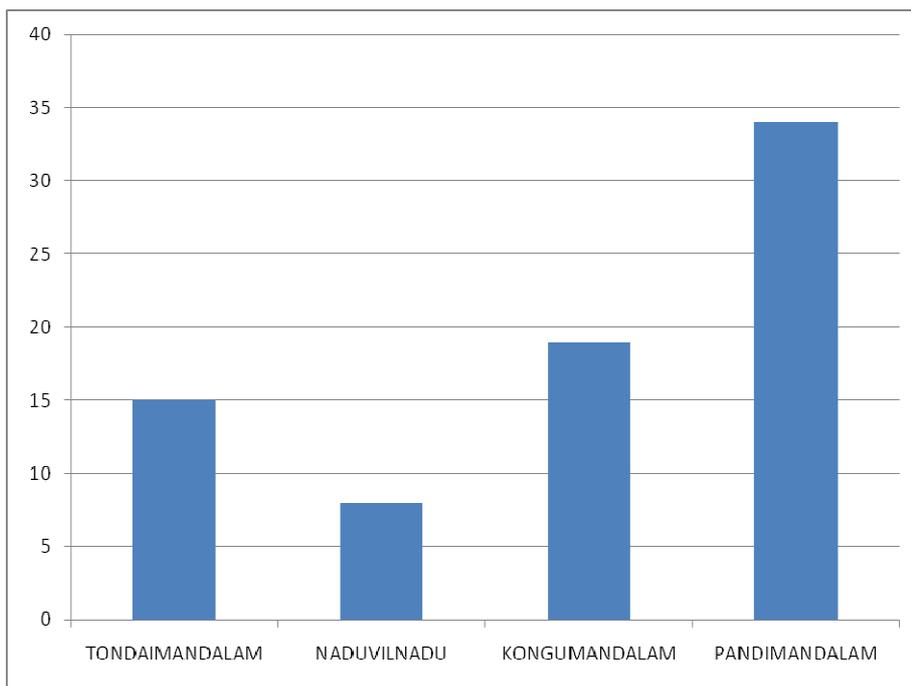
Il est possible de produire des cartes et des graphiques sur la répartition des temples tamouls depuis le début du XIV^e siècle (carte 8, graphiques 4 et 5), mais ils sont fortement lacunaires au vu de l'absence de données relatives au pays chola. Il a en effet été précisé plus haut que la base de données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

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



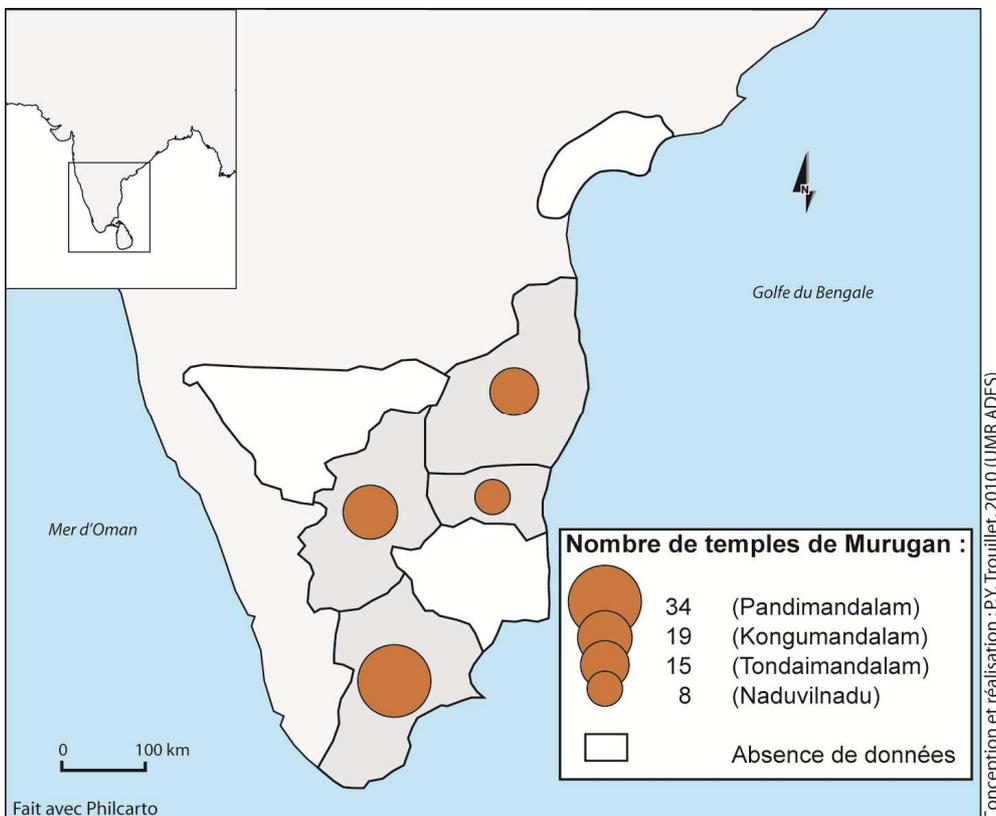
Source : Stein, 1984.

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



Source : Stein, 1984.

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



Source : Stein (1984).

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

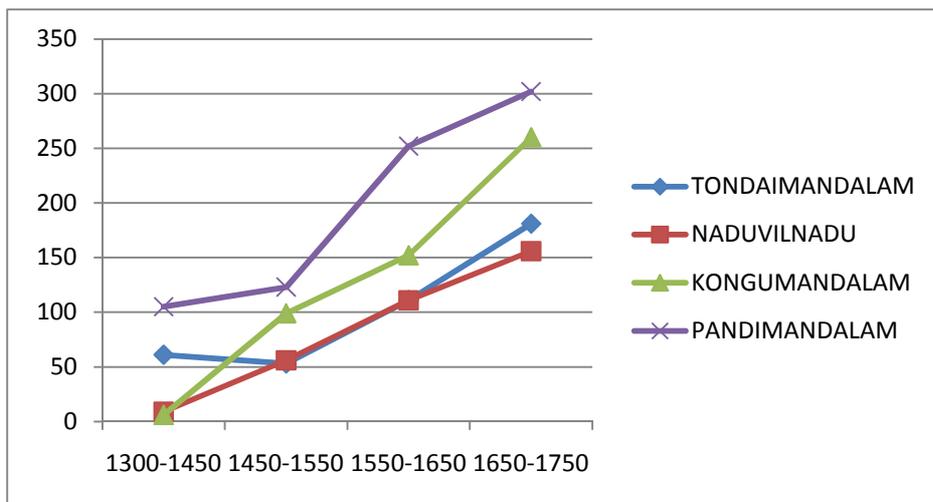
L'évolution des constructions de temples entre le XIV^e et le XVIII^e siècle se caractérise aussi par une accélération et une intensification générales qui concernent les temples de Murugaṅ, bien que certaines variations régionales soient à souligner (graphiques 6 et 7).

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

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

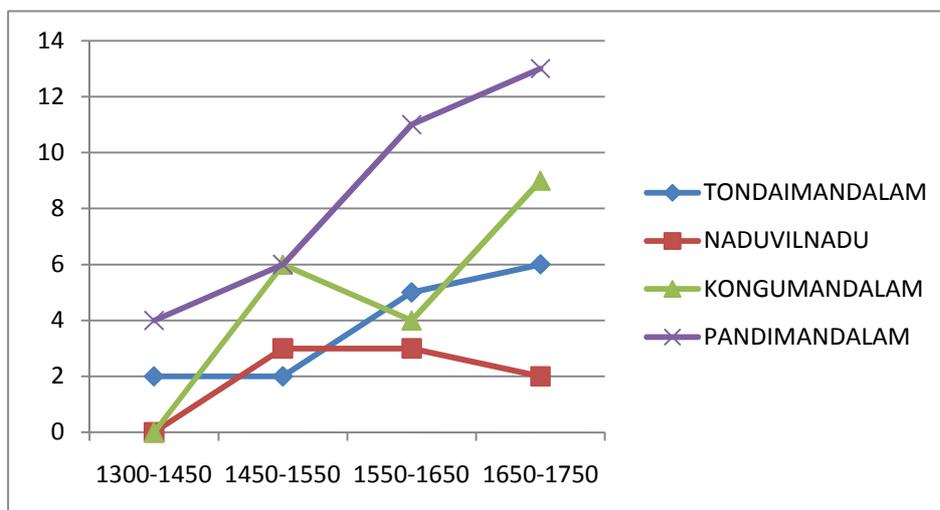
²³⁸ Les plus petits temples ne figurent vraisemblablement pas dans l'estimation du *Census of India*. Rappelons aussi que cette recension ne mentionne pas les temples ayant disparu au cours des siècles.

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



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

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

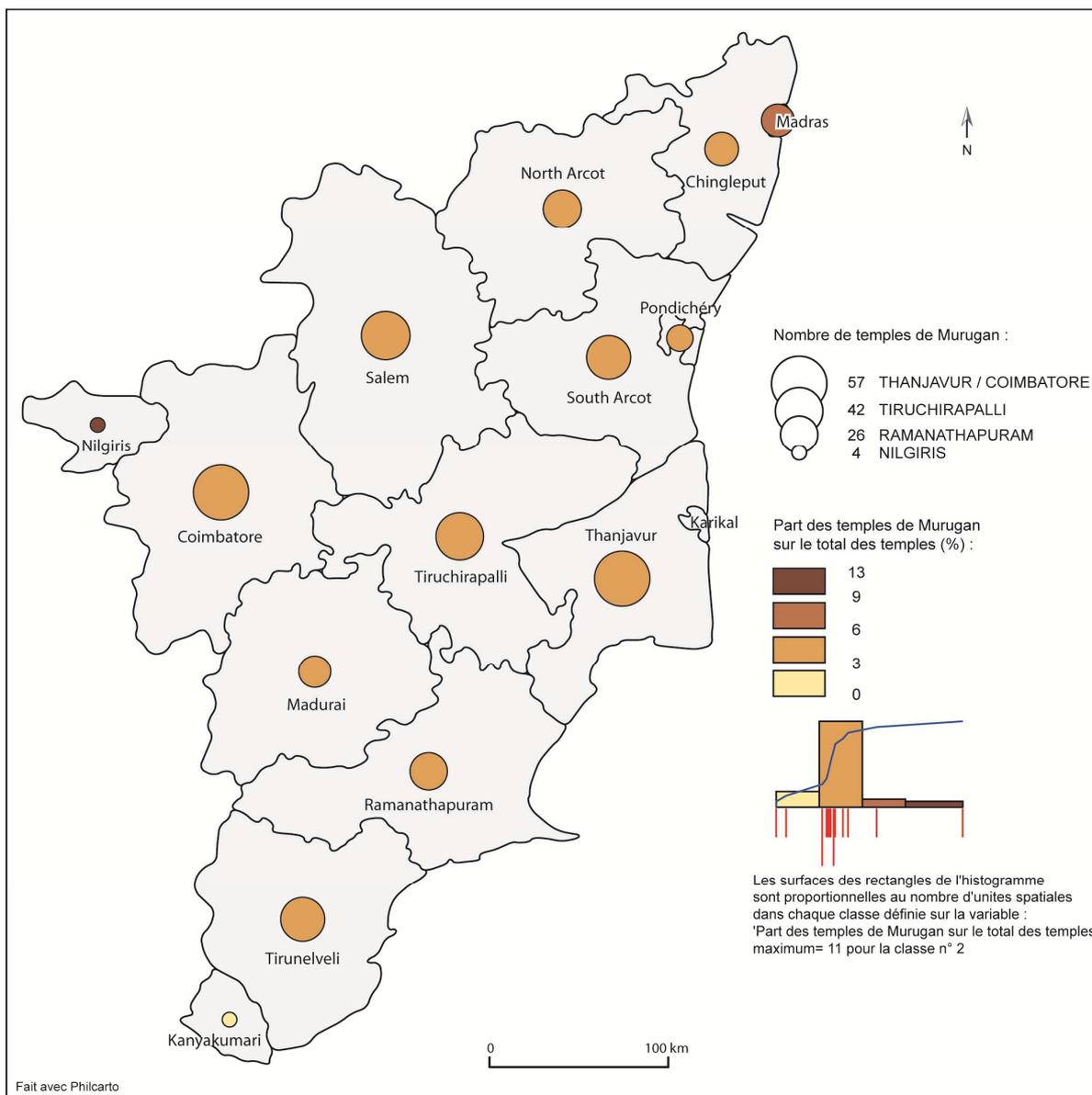


Sources : Census of India (1965-74) et Stein (1984).

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

²³⁹ Cf. chapitre 2.