

La géographie du culte de Murugaṅ dans un village tamoul

La géographie du culte de Murugaṅ ne se limite pas à son inscription dans des espaces régionaux et infrarégionaux tels que ceux qui ont été décrits jusqu'ici. Ses temples sont très souvent installés au cœur ou à proximité de localités, où ils participent à la définition de géographies socio-religieuses locales mettant en relation les dieux, les lieux, les circulations, les groupes sociaux et les individus. Si l'on a pu voir que les interactions dynamiques entre l'ancrage géographique des temples (hauts lieux) et la circulation pèlerine (mobilité) participent à la définition de territoires d'ampleurs régionale ou infrarégionale, des pratiques analogues se retrouvent aussi à l'échelle des localités et des quartiers. Dans les villages, la fixité spatiale des temples interagit avec le dynamisme des circulations processionnelles, pour révéler et consacrer des constructions sociales et territoriales concernant la communauté villageoise ou les castes qui la composent. C'est de cette manière que les formes géographiques du culte de Murugaṅ (notamment) interviennent dans la construction et l'actualisation religieuses de territoires locaux. Certains temples villageois réputés, comme celui de Murugaṅ à Mailam dont il est ici question, font en outre l'objet de pèlerinages, ce qui complexifie encore leurs configurations spatiales et leurs significations géographiques, car différentes échelles de réseaux d'acteurs, de pratiques et de représentations sont alors concernées. Cette autre question est donc traitée dans le chapitre suivant.

Les résultats présentés dans ce chapitre sont issus d'une étude de terrain menée sur plusieurs mois⁴¹⁹ dans un village tamoul entre janvier et mai 2006, et lors d'un retour de deux semaines en janvier 2007 qui fut motivé par la volonté d'assister à *Poṅgal*⁴²⁰ d'une part, et à la fête célébrant la rénovation rituelle (*kumpapiṣēkam*) du temple de la déesse tutélaire de la localité d'autre part. Les données concernant ce chapitre ont été collectées essentiellement par entretiens semi-directifs et par de nombreuses discussions informelles, réalisées dans le cadre plus général d'une observation participante externe par implication périphérique⁴²¹. Le travail réalisé dans ce contexte villageois s'inscrit par son objet dans une démarche d'*ethnogéographie* telle qu'elle fut introduite en 1995

⁴¹⁹ Dont deux mois de présence *in situ* ininterrompue.

⁴²⁰ La fête des récoltes, au mois de *tai* (janvier-février).

⁴²¹ Les précisions concernant cette posture méthodologique, les pratiques de terrain et la collecte des données dans ce village sont présentées en détail dans le chapitre 1.

par Paul Claval et Singaravélou, qui invitaient alors les géographes à une « plongée dans l'ontologie spatiale » (Claval & Singaravélou, 1995 : 369). Cette posture m'a semblé des plus utiles pour ce travail, car elle permet d'interroger « la topologie des forces à l'œuvre dans le Cosmos, dans le monde et dans la société » et de voir « comment la différenciation des forces transcendantes ou immanentes se traduit (...) dans l'espace » (*ibid.*).

C'est précisément de cela dont il est question dans ce chapitre. Comment, en effet, la figure de Murugaṅ, et ses relations avec les dieux et les gens du village, s'inscrivent-elles dans l'espace villageois et qu'elles sont leurs significations socio-spatiales ? Pour y répondre, il sera notamment question d'*ethnométhologie spatiale*, c'est-à-dire d'une étude de la traduction spatiale de certaines ethnométhodes⁴²² socio-religieuses locales. Il s'agit en d'autres termes, de comprendre comment les gens du village mobilisent les normes socio-religieuses et la spatialité des cultes villageois – notamment autour des temples et des processions – pour interpréter le social dans leurs interactions, et dans la production et/ou le maintien de l'ordre socio-spatial local. En somme, je montre ici comment le culte de Murugaṅ s'intègre dans la géographie et la vie socio-religieuses d'un village tamoul au milieu des années 2000.

I- Le village, les hommes et les dieux

L'étude a été menée au village⁴²³ (*grāma*) de Mailam, une petite localité du nord-est du Tamil Nadu, située à environ 40 kilomètres au nord-ouest de Pondichéry, dans le *taluk* de Tindivanam (district de Villupuram) (carte 17). D'après les sources officielles locales⁴²⁴, Mailam était peuplé en 2005 de 3 952 habitants, dont 1973 hommes et 1979 femmes, et s'étendait sur une superficie de 560 hectares⁴²⁵. Comme pour de nombreux villages des plaines fertiles du nord-ouest tamoul, l'économie locale et l'emploi sont essentiellement tournés vers l'agriculture, où la culture du riz (*paddy*) domine celles de l'arachide, de l'oignon, de la canne à sucre et de l'éleusine (*ragi*) (carte 18). La présence d'un temple de Murugaṅ réputé sur la colline du village représente une

⁴²² Les ethnométhodes désignent les procédures (ou méthodes) constitutives du raisonnement sociologique pratique des individus, qui les utilisent régulièrement, mais sans nécessairement y prêter attention, pour communiquer et interpréter le social.

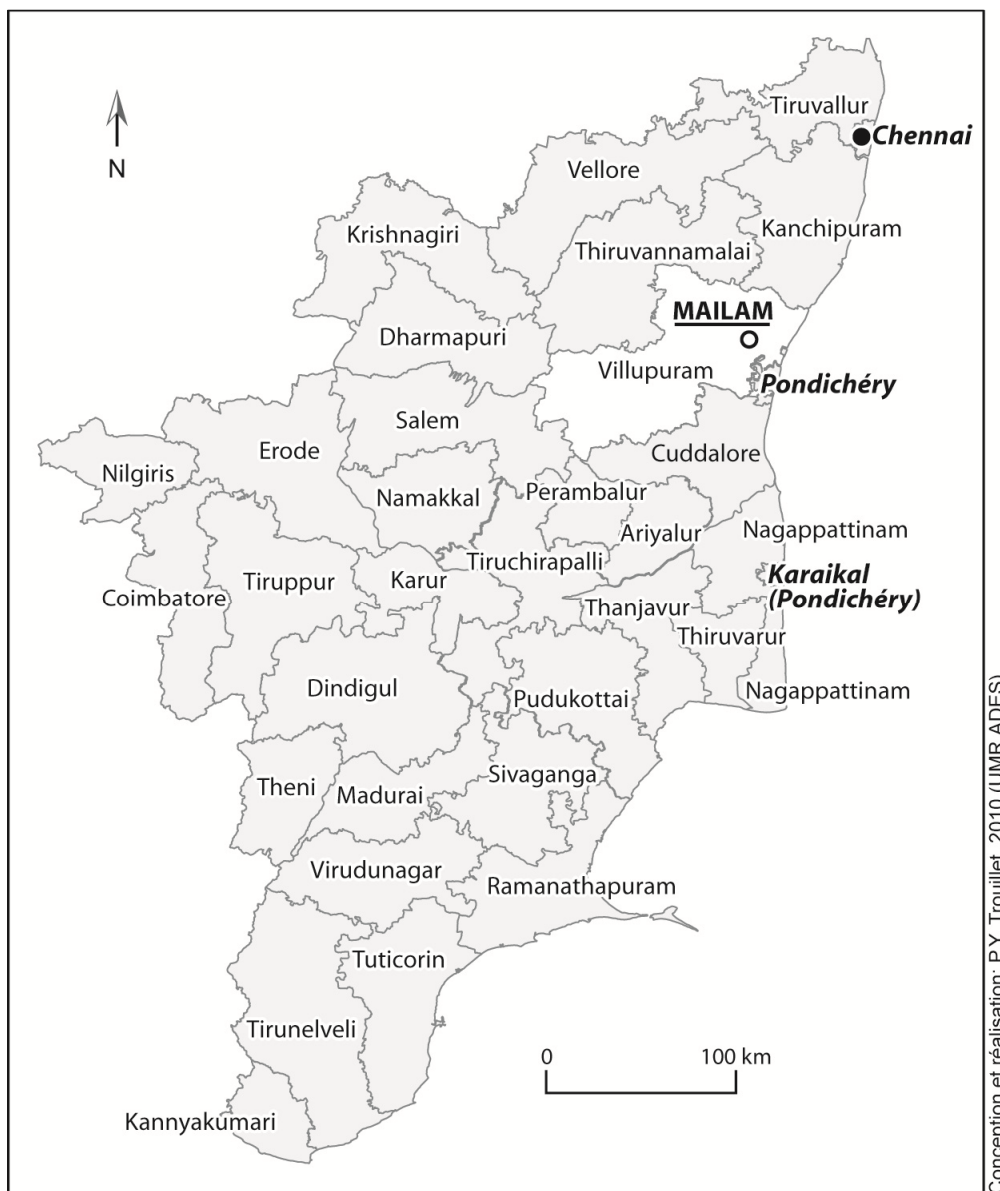
⁴²³ Comme pour tous les États fédérés de l'Union indienne, la division administrative et le maillage territorial du Tamil Nadu reposent en premier lieu sur un certain nombre de districts. Les 32 districts du Tamil Nadu sont subdivisés en 215 *taluks*, qui sont eux-mêmes composés d'une multitude de "villages fiscaux" (*revenue villages*, évalués à plusieurs dizaines de milliers) administrés par un conseil villageois élu appelé *village panchayat*. Dans les faits, les villages tamouls sont aussi appelés *grāma*, terme plus traditionnel et précolonial. Quant aux zones urbaines, la terminologie administrative distingue les grandes agglomérations (*municipal corporations*) des villes moyennes (*municipalities*) et des bourgs (*town panchayat*). Ce chapitre concerne le *grāma* de Mailam qui correspond à sa définition fiscale et administrative.

⁴²⁴ *Revenue Office* de Mailam.

⁴²⁵ Sur ces 560 hectares, 74,47 hectares ne nécessitent pas d'irrigation, 334,4 hectares sont irrigués, 22,08 hectares sont attribués aux quartiers (*cēri*) des "Intouchables" (ou Caste Répertoire, *Scheduled Caste* [SC]), 13,63 hectares concernent les "autres terres" et 112,46 hectares ne sont pas occupés (*ibid.*).

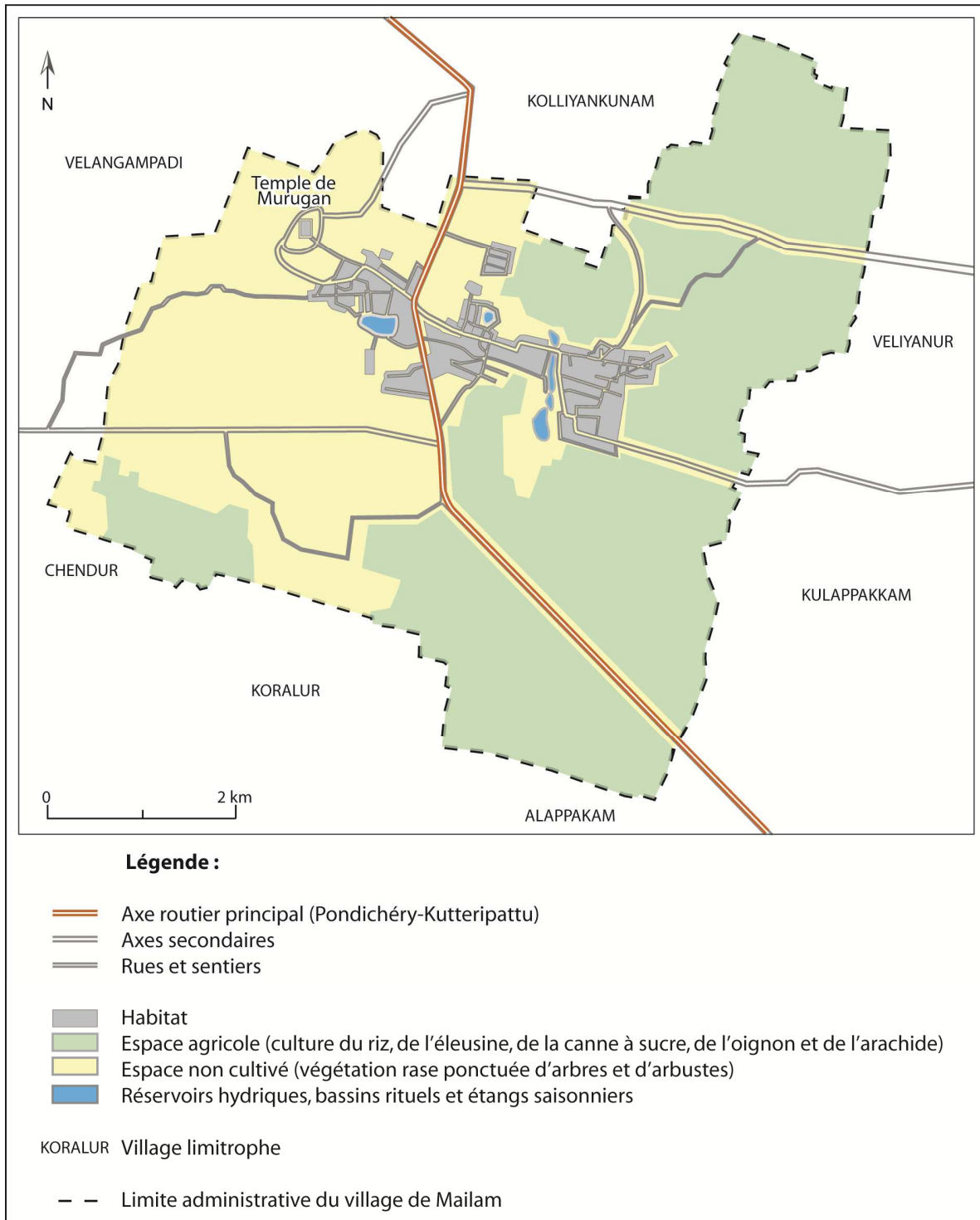
autre ressource économique majeure pour les habitants de Mailam et explique en partie pourquoi ce village a retenu mon attention⁴²⁶. Enfin, comme tous les villages tamouls, Mailam est habité non seulement par des groupes sociaux mais aussi des êtres non humains, tels que les dieux, les déesses et les mauvais esprits, qui vivent et évoluent ensemble dans l'espace géographique local. C'est sur la géographie de cet ensemble socio-religieux que porte ce chapitre.

Carte 17 – Carte de localisation du village de Mailam au Tamil Nadu



⁴²⁶ Comme je l'ai précisé dans le chapitre 1, ce choix s'est également fondé sur un souci de diversification des terrains d'étude retenus pour cette recherche. La localisation de Mailam dans le Nāṭuvilnāṭu, une sous-région assez éloignée des autres terrains d'étude que sont Palani, Coimbatore, les six grands centres de pèlerinage pour Murugaṅ, et Chennai dans une moindre mesure, permet en effet de ne pas limiter cette recherche à une seule sous-région du pays tamoul.

Carte 18 – L'occupation du sol à Mailam en 2006



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

Fond: Revenue Office Department, V.No. 83. Mailam, Tindivanam Taluk V.R.P. District, carte au 1/5000 (non daté)
Source : Données personnelles (2006).

1. Une géographie sociale castée

Avant de s'intéresser à l'inscription du temple de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse de Mailam, il est nécessaire de présenter les grandes composantes sociales du village, ainsi que leur répartition dans l'espace local.

a. La démographie des castes de Mailam

En 2002, l'ONG *Bullock-Cart Workers Development Association* (BWDA)⁴²⁷ a établi une recension de toutes les familles de Mailam comportant des informations sur la caste (*jāti*)⁴²⁸. Aussi, en l'absence de données officielles précises sur les castes dans le recensement national ou régional⁴²⁹, les données de la BWDA constituent une source précieuse pour établir une estimation démographique des castes composant le village de Mailam. La liste établie par la BWDA est cependant incomplète, puisqu'elle ne mentionne ni les hautes castes, ni les Agamudayar, les Yātavar, les Kuyavar, les Nāvitar et les tribaux nomades (Nari Kuravar) présents quelques mois par an à Mailam, et qu'elle ne distingue pas les Aruntaīyar et les Paṛaiyar parmi les "castes répertoriées" (cf. *infra*). Aussi, a-t-il fallu compléter ces données par de nouvelles données de terrain. Par chance, les castes oubliées par la BWDA sont les moins nombreuses du village et sont donc les plus faciles à identifier et à comptabiliser. Le tableau 16 présente le résultat de ces données ajustées et donne une estimation assez fiable des castes de Mailam pour la période s'étendant de 2002 (date du recensement par la BWDA) à 2006 (date de mon étude).

⁴²⁷ www.bwda.org.in/bwda/index.html. Cette ONG fondée en 1985 est reconnue par le gouvernement du Tamil Nadu pour ses résultats dans le champ de l'*empowerment* des femmes et des travailleurs pauvres dans les zones rurales des districts de Villupuram, de Kanchipuram, de Cuddalore, de Tirunelveli, de Kanyakumari, de Pondichéry et dans les îles Andaman et Nicobar. Depuis plusieurs années, le sérieux et les méthodes d'enquête de cette ONG ont incité différentes équipes de recherche de l'Institut Français de Pondichéry (IFP) à travailler avec elle.

⁴²⁸ Le terme vernaculaire le plus couramment utilisé en Inde pour désigner la caste est "*jāti*", terme d'origine sanskrite que l'on peut traduire par « naissance » ou « espèce ». La littérature anthropologique définit généralement la *jāti* comme « un groupe de naissance, c'est-à-dire un ensemble structuré par la parenté, la filiation et, bien souvent, par une origine géographique réelle ou légendaire », et « portant un nom spécifique » (Headley, 2006 : 22). La caste est également désignée en Inde par un autre mot d'origine sanskrite : le "*varṇa*" (sk. « couleur », « ordre »). Ce second terme, plus ancien, se réfère explicitement au système socio-religieux brahmanique, qui divise la société en quatre ordres (Brahmanes/prêtres-érudits, Kṣatriya/rois-guerriers, Vaiśya/artisans-commerçants-agriculteurs et Śūdra/serviteurs) et qui hiérarchise les groupes sociaux en fonction de leur activité économique, de leur rôle religieux et de leur pureté rituelle reconnue. Les configurations locales de la hiérarchisation des *jāti* s'inspirent de l'idéologie contenue dans la notion de *varṇa*, mais dépendent aussi d'autres facteurs (démographiques, politiques et économiques) locaux ou régionaux, qui participent à la définition de la position de chaque communauté dans l'échiquier social local. Dans la mesure où le vocable "*varṇa*" fait référence à quatre ordres peu fonctionnels aujourd'hui, que la société indienne comporte plusieurs milliers de castes et de sous-castes (également formulées par le terme "*jāti*") et que nos informateurs emploient systématiquement le mot "*jāti*" pour désigner leurs communautés, c'est ce dernier terme qui a été retenu ici pour parler des castes du village de Mailam.

⁴²⁹ S'il est possible de trouver des informations sur les castes "intouchables", regroupées sous le terme *Scheduled Castes* (castes répertoriées), et sur les tribaux autochtones (dits *Adivasi*, *Scheduled Tribes*, i.e. tribus répertoriées), il n'en existe pas pour toutes les castes (*jāti*), surtout à l'échelon des villages. Les choses sont cependant en train de changer, puisque le gouvernement indien se lance en 2010 dans le premier recensement des castes de toute la population depuis l'Indépendance. Jusqu'à présent il ne comptabilisait les castes que dans le cadre de la politique de discrimination positive destinée aux basses castes et s'en tenait généralement aux grandes "classes" administratives (cf. chapitre 5), sans donner d'informations précises sur les castes et leur géographie. Pour le cas du Tamil Nadu, il est néanmoins possible de savoir dans quelle classe administrative appartient une basse caste grâce au document officiel publié par la commission en charge de recenser les castes visées par cette politique, la *Tamil Nadu State Backward Classes Commission*, consultable sur le site : www.tn.gov.in/bcmw/bclist.htm.

Tableau 16 – Estimation du nombre des ménages de Mailam par caste ou communauté entre 2002 et 2006

Caste, sous-caste ou communauté (Métier traditionnel – classe administrative)	Nombre de ménages (estimés)	Part dans la population totale du village (estimée)
Brahmanes Ātiśaiva (prêtres, érudits)	4	0,5%
Vīraśaiva Lingāyat (secte shivaïte devenue caste)	14	1,7%
Chetṭiar (commerçants)	5	0,6%
Agamudayar (soldats) – BC*	6	0,7%
Mutaliyār (propriétaires terriens) – BC*	21	2,6%
Sengunthar Mutaliyār (tisserands) – BC*	1	0,1%
Reṭṭiyār (propriétaires terriens) – BC*	6	0,7%
Vaṅṅiyar (propriétaires, travailleurs agricoles) – BC*	468	57,6%
Yātavar (Bergers) – BC**	10	1,2%
Kuyavar (Potiers) – MBC**	11	1,4%
Nāvitar (Barbiers) – MBC**	9	1,1%
Vaṅṅār (Blanchisseurs) – MBC**	8	1,0%
Aruntaiyar (cordonniers “intouchables”) – SC***	7	0,9%
Paṛaiyar (percussionnistes et travailleurs subalternes “intouchables”) – SC***	221	27,2%
Iruḷar (chasseurs tribaux) – ST****	15	1,8%
Nari Kuravar (chasseurs de chacals, tribaux nomades) – ST****	6	0,7%
Total	812	100,0%
Classes administratives : * <i>Backward Classes</i> (« Classes arriérées ») ** <i>Most Backward Classes</i> (« Classes les plus arriérées ») *** <i>Scheduled Castes</i> (« Castes répertoriées ») **** <i>Scheduled Tribes</i> (« Tribus répertoriées »)		

Sources : BWA (2002) & enquête personnelle (2006).

On remarque tout d’abord que plus de la moitié des habitants de Mailam appartiennent à la caste des Vaṅṅiyar. Cette caste d’agriculteurs de rang rituel moyen est répertoriée dans la catégorie des castes dites « arriérées » (*Backward Classes*) par le gouvernement régional. Les Vaṅṅiyar sont toutefois très nombreux et très puissants politiquement à Mailam, comme dans tout le nord-ouest du Tamil Nadu⁴³⁰. Cette caste correspond en tout point à la catégorie des « castes dominantes » introduite par le sociologue indien M. N. Srinivas (1955), car son pouvoir dans le village et à l’échelon infrarégional repose, non pas sur la hiérarchie de la « pureté rituelle » (Dumont, 1966) qui distingue traditionnellement les castes hindoues, mais sur le poids démographique de ses membres, ainsi que sur leur pouvoir économique et politique. Pour M. N. Srinivas en effet :

« Une caste peut être dite “dominante” lorsqu’elle est numériquement prépondérante par rapport aux

⁴³⁰ Les Vaṅṅiyar ont d’ailleurs fondé le *Pattali Makal Katchi* (PMK, Parti du peuple travailleur), un parti politique de caste assez puissant au Tamil Nadu, issu de leur association de caste *Vaṅṅiyar Sangam*.

autres castes et qu'elle exerce un fort pouvoir économique et politique. Un groupe de caste nombreux et puissant est plus aisément dominant si sa position dans la hiérarchie locale n'est pas trop basse. (...) Il convient de souligner que les membres de la caste "dominante" ne constituent pas pour autant la caste dont le statut rituel est le plus élevé » (Srinivas, 1955 : 18).

Les Vaṅṅiyar constituent la caste dominante de Mailam puisqu'ils représentent près de 58% de la population du village dans les années 2000, qu'ils possèdent la majeure partie des terres⁴³¹ du village et que le président du *panchayat* est un membre de leur caste, appartenant au parti politique vaṅṅiyar *Pattali Makkal Katchi* (PMK, Parti du peuple travailleur). Notons également que les Vaṅṅiyar portent différents titres pouvant se substituer à leur nom de caste. Il s'agit des titres de "Gounder" (Kavuṅṅar ou Kauṅṅar), "Naicker" (Nāyakkar), "Paṅṅaiyāṅci" et "Paṅṅi". À Mailam, les Vaṅṅiyar sont généralement appelés "Gounder" ou "Naicker"⁴³².

La deuxième communauté de Mailam qui se distingue par son poids démographique est celle des Paṅṅaiyar (près de 30%), connue pour être « la caste la plus nombreuse des ex-Intouchables en pays tamoul » (Racine *et al.*, 2005 : 535). Il s'agit en effet de la principale "caste répertoriée" (*Scheduled Caste*, S.C.) du Tamil Nadu, pour reprendre l'expression administrative retenue par le gouvernement fédéral depuis les années 1950 dans sa désignation des castes ayant longtemps été considérées – et qui le sont encore très souvent – comme des communautés de parias en raison de leur "intouchabilité"⁴³³. Notons que le terme francophone "paria" est d'ailleurs issu du nom de caste des Paṅṅaiyar. Bien que celui d'"intouchable" soit aujourd'hui tabou en Inde, du fait notamment de l'abolition⁴³⁴ officielle de l'intouchabilité en 1950 et de la montée en puissance du "dalitisme"⁴³⁵, ce terme est néanmoins mobilisé ici, parce que ces considérations sont encore

⁴³¹ La surface et la part des propriétés foncières appartenant aux Vaṅṅiyar à Mailam n'ont pu être définies avec précision. Toutefois le fait que les membres de cette caste possèdent une grande partie des terres du village m'a été précisé à maintes reprises par les habitants, lors de discussions formelles ou informelles.

⁴³² Ce titre, dont l'origine étymologique provient du titre des anciens *nāyak* d'origine télougoue et ayant gouverné de petits territoires entre le XVII^e et le XVIII^e siècles au pays tamoul, concerne surtout le haut de la hiérarchie des Vaṅṅiyar.

⁴³³ La notion d'intouchabilité désigne l'impureté, ou pollution, socio-rituelle et ontologique attribuée dans l'hindouisme aux plus basses castes selon « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966). Ces considérations liées à l'intouchabilité justifient encore de nombreuses discriminations envers les castes répertoriées, les privant parfois, comme c'est le cas à Mailam, de l'accès à certains quartiers, points d'eau, lieux de culte et autres cérémonies religieuses.

⁴³⁴ L'intouchabilité a été abolie en 1950 avec l'entrée en vigueur de la Constitution indienne (article 17). Néanmoins, pour les raisons évoquées dans la note précédente, le terme "intouchable" sera employé ici, mais avec des guillemets, lorsqu'il sera question des discriminations concernant cette communauté.

⁴³⁵ Suite aux mouvements panindiens de libération des plus basses castes, les (ex-)Intouchables du pays tamoul ont progressivement intégré le terme "dalit" (« opprimé ») pour se désigner, parallèlement à l'appellation administrative "S.C." (*Scheduled Caste*) et au terme identitaire "*Ādi Drāviḍas*" (« Premiers Dravidien »s). À l'échelle de l'Inde, le vocable "dalit" s'oppose surtout au terme gandhien "*harijan*" (enfants de Dieu) considéré par les dalit comme un euphémisme déplacé de leur condition socio-économique, et à ceux d'"*avarṅa*" et "*cantāṅṅa*" (« hors caste »), de "*paṅṅama*" (« de la cinquième caste ») ou d'"*ātiśūdra*" (« premier serviteur ») trop liés à l'idéologie socio-rituelle brahmanique. Le "dalitisme" correspond au mouvement idéologique, militant et politique de libération des très basses castes, qui s'inspire de la pensée de leur leader charismatique Bhimrao Ramji Ambedkar (1892-1956), de la philosophie marxiste et de certains éléments empruntés au bouddhisme. Sur ces questions, voir notamment Heuzé (2006), Deliège (2007) et Webster (2002).

hautement effectives au village de Mailam et se traduisent directement dans sa géographie socio-religieuse. Le nom de caste des Paṛaiyar provient du tambour (*paṛai*) dont ils jouent traditionnellement lors des rites funéraires, et c'est précisément ce lien entre leur caste et la mort, élément polluant par excellence dans l'hindouisme, qui explique leur intouchabilité. Bien qu'ils soient très largement majoritaires parmi les *Scheduled Castes* du village, avec plus de 200 familles, les Paṛaiyar ne sont pas les seuls S.C. à Mailam, puisque sept familles d'Aruntāiyar (cordonniers) y vivent également. Le fait que les Paṛaiyar appartiennent à la principale caste "intouchable" du pays tamoul et que celle des Vaṅṅiyar soit l'une des castes "dominantes" majeures du nord-est du Tamil Nadu, confère au cas d'étude de Mailam une relative représentativité des castes villageoises de cette zone. Il faut du reste préciser que les Vaṅṅiyar sont connus pour « entretenir de très mauvaises relations avec les communautés dalits qu'ils côtoient » (Headley, 2006 : 296), ce qui a des conséquences importantes sur les relations inter-castes à Mailam⁴³⁶, d'autant plus que certains Paṛaiyar sont très sensibilisés au dalitisme.

En plus de ces deux castes principales, le village est composé de quatre autres grands types de castes, largement minoritaires par rapport aux précédentes. La première catégorie concerne les hautes castes (*jāti*) appartenant au *varṇa* des prêtres. Ces Brahmanes sont d'une part des Ātiśaiva, dont il ne reste plus que quatre familles suite à leur émigration vers les grandes villes (aux dires des anciens), et d'autre part des Vīraśaiva Lingāyat, une communauté religieuse⁴³⁷ de haut rang originaire du Karnataka et représentée par quatorze ménages à Mailam. Le second type de castes rassemble les notables du village autres que les Vaṅṅiyar et les hautes castes sacerdotales. Il s'agit des familles de commerçants cheṭṭiar et des propriétaires terriens agamudayar, mutaliyār, Sengunthar mutaliyār et reṭṭiyār. Certaines familles de Mutaliyār tiennent aussi aujourd'hui les échoppes de tailleurs du village. Ce type de caste concerne au total moins de quarante familles à Mailam. Comme pour les Vaṅṅiyar, leur inclusion au sein des *Backward Classes* tamoules (sauf pour les Cheṭṭiar) reflète moins leur réel statut socio-économique local que leur stratégie collective et politique au niveau régional, visant à bénéficier au mieux des avantages des mesures de discrimination positive. On peut ensuite distinguer la catégorie des castes spécialisées et dites "de service", incluant les Kuyavar (potiers), les Nāvitar (barbiers) et les Vaṅṅār (blanchisseurs), qui rassemble vingt-huit familles. Sur le plan socio-rituel et économique, la dizaine de familles yātavavar (bergers) se situe entre les deux types de castes précédents. Enfin, le dernier type de communauté que l'on peut identifier ne concerne pas des castes à proprement parler, mais les deux groupes de tribaux ou aborigènes (appelés « *Adivasi* » dans le langage courant ou « *Scheduled Tribes* » par l'administration), que constituent les quinze familles d'Iruḷar durablement installées à Mailam et les six familles de nomades Nari Kuravar (« chasseurs de chacals »). Ce deuxième groupe d'*Adivasi*, d'une très grande précarité et installé dans un petit

⁴³⁶ Sur cette question, voir Trouillet (2008, 2009a et 2009c).

⁴³⁷ Il s'agit d'une secte née au Karnataka au XII^e siècle, qui s'est progressivement « castifiée » en se posant comme l'égale des Brahmanes (Landy, 1994 : 6). Ils sont d'ailleurs nommés « Aiyar » à Mailam, terme de respect réservé aux Brahmanes. Pour plus de détails, sur cette communauté, voir Assayag (1983).

camp de fortune, ne vient s'établir à Mailam que quelques mois dans l'année, avant et après la plus grande fête annuelle du temple de Murugaṅ (*Paṅkuṇi Uttiram*, qui a lieu au mois de *paṅkuṇi*⁴³⁸), afin de recueillir quelques recettes issues de la vente de plumes de paon et d'autres produits.

Précisons enfin, comme l'a notamment indiqué le cas des Mutaliyār et comme le soulignait par ailleurs Frédéric Landy au sujet d'un autre village de l'Inde du Sud, que « le nom de caste n'est pas exact synonyme de profession » (Landy, 1994 : 173) à Mailam. En effet, si les membres des castes liées à l'économie agricole ou à des services particuliers (comme les prêtres, les blanchisseurs ou les barbiers) exercent généralement leur tâche traditionnelle, cela est loin d'être le cas pour tous les villageois.

b. La géographie des castes à Mailam

La morphologie spatiale de Mailam se caractérise par un habitat groupé en forme de « village-rue » présentant l'originalité d'avoir une orientation perpendiculaire au principal axe routier reliant Kutteripattu à Pondichéry et qui traverse aujourd'hui le village. L'habitat est en effet orienté le long de la rue Palayam⁴³⁹, un axe nord-ouest/sud-est commençant au temple de Murugaṅ, situé sur une petite colline culminant à 112 mètres, et se terminant au niveau des champs cultivés et du lac saisonnier, qui se divise en trois ou quatre étangs à la saison sèche. Ce lac délimite aussi et surtout les deux parties du village : Mēl Mailam (le « Haut Mailam ») à l'ouest du lac, de Kīl Mailam (le « Bas Mailam », ou « Mailam de l'est ») à l'est de l'étendue d'eau (carte 19).

Comme de nombreux auteurs⁴⁴⁰ ont pu l'observer sur leurs terrains d'étude respectifs, la répartition spatiale de l'habitat des castes en zones rurales indiennes et tamoules se fonde sur une « segmentation religieuse de l'espace » (Landy, 2002 : 29) qui se retrouve à Mailam. La carte 19 montre en effet que l'organisation de l'habitat repose sur une segmentation socio-spatiale, si ce n'est sur une ségrégation, bien que l'application de ce terme « ethnocentrique » au contexte indien puisse poser problème (Louiset, 2008 : 28), où la majeure partie des castes se répartissent dans des quartiers mono-castes distincts. Cette organisation segmentée de la vie socio-spatiale du village se comprend notamment à la lumière des considérations religieuses héritées de la *Vastu Vidyā*. Cette « science de l'architecture » (en sanskrit) des temps védiques avait été élaborée pour répondre au besoin d'organiser le monde à toutes les échelles, en accord avec le *rita* (sk. l'« ordre » moral, cosmique et rituel du védisme), puis avec le *dharma*, l'ordre socio-cosmique hindou. Le monde étant conçu comme un *mandala*⁴⁴¹ dans la cosmogonie hindoue, la *Vastu Vidyā* voulait que l'habitat des *varṇa* soit réparti dans l'espace de façon segmentée et selon les points cardinaux. Ainsi les Brahmanes devaient-ils vivre au nord, orient le plus faste, les Kṣatrya à l'est, les Vaiśya

⁴³⁸ Mars-avril.

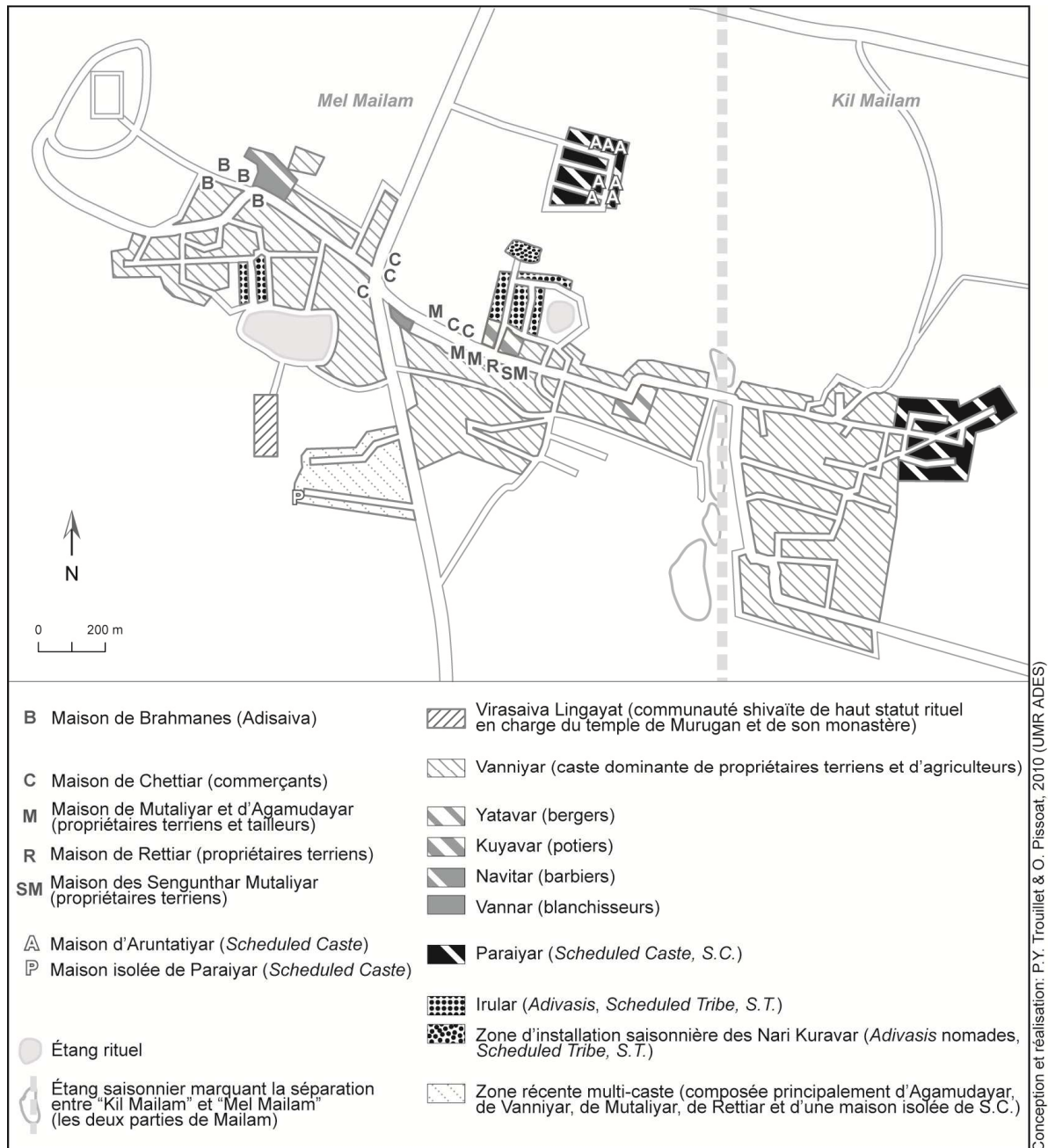
⁴³⁹ « Rue du village » (*Pālaiyam street*).

⁴⁴⁰ Voir notamment Béteille (1965), Daniel (1984), Deliège (2005), Dumont (1956), Gough (1972), Landy (1994 et 2002), Moffatt (1979), Racine (1982), Racine *et al.* (2005), Reiniche (1979 et 1985), etc.

⁴⁴¹ Diagramme magico-religieux composé d'un cercle dans un carré.

au sud et les Sūdra à l'ouest.

Carte 19 – L'habitat des castes à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006).

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

Il faut aussi préciser que le concept de "pollution", qui se base sur « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966 : 51) et qui différencie les castes, « se traduit anthropologiquement par une hiérarchie des communautés et géographiquement par une forte segmentation spatiale » (Landy, *ibid.*). Ainsi, les hautes castes, à commencer par les Brahmanes, vivent le plus souvent à proximité du temple principal de la localité, dans un quartier spécifique ceinturant le temple appelé "agrahāram" en pays tamoul. Inversement, les hameaux (*cēri*) des "Intouchables" sont

généralement situés à l'écart de l'*ūr*, le village des castes⁴⁴².

Ces fondements dogmatiques expliquent en partie la répartition spatiale des castes à Mailam. Les habitations des Brahmanes se situent en effet dans la partie nord du village et à proximité du temple de Murugaṅ, qui est le plus grand temple du village et qui héberge de surcroît une divinité de haut rang appartenant à la "Grande tradition" hindoue et dont le culte est végétarien⁴⁴³. Pour autant il n'existe pas véritablement d'*agrahāram* à Mailam, dans la mesure où les quelques maisons des Brahmanes ne définissent pas de quartier et où les habitants ne font jamais référence à ce type d'espace socio-religieux. À l'opposé, l'habitat des "Intouchables" est relégué à l'extérieur du village des castes (*ūr*), dans deux hameaux situés au nord-est des deux sous-parties du village (Mēl Mailam et Kīl Mailam). On remarque néanmoins que le hameau de Kīl Mailam, le plus ancien des deux, jouxte l'*ūr*. Cette originalité ne signifie pas la fin de leur « ostracisme spatial » (*ibid.* : 31), mais reflète simplement un effet de la croissance démographique du village, qui a entraîné le rapprochement du noyau villageois vers ce *cēri* par la création de nouvelles habitations. C'est en raison de cette croissance démographique, notamment des "Intouchables", que le second *cēri* de Mēl Mailam, nommé "Koliyamkunam", a été construit au début des années 2000. Sa séparation géographique du reste du village confirme que les considérations sur l'exclusion spatiale des quartiers "intouchables" demeurent parmi les fondements de l'organisation socio-spatiale de l'habitat des castes dans les villages tamouls, dont Mailam fait ici figure d'exemple.

Entre les deux extrêmes que sont les Brahmanes et les "Intouchables", les autres castes du village se répartissent dans l'espace en respectant également la segmentation traditionnelle, mais sans reprendre pour autant le modèle quadripartite et cardinal proposé par la *Vastu Vidyā*. Ceci tient essentiellement au fait que les *varṇa* intermédiaires, Kṣatriya et Vaiśiya, sont très peu représentés au pays tamoul, majoritairement composé de Śūdra, d'Ādi Drāviḍas (« Premiers Dravidiens », autre terme pour désigner les "Intouchables" tamouls) et de Brahmanes.

La caractéristique première de la répartition spatiale de ces autres castes à Mailam concerne la surreprésentation des Vaṅṅiyar. L'habitat de la caste dominante s'étend en effet sur tout le village, partant des maisons de Brahmanes jusqu'au *cēri* de Kīl Mailam, ce qui reflète leur poids démographique dans le champ spatial. Les Cheṭṭiar vivent quant à eux au centre du village, à proximité du carrefour principal et de l'arrêt de bus, où ils tiennent quelques échoppes (*kaṭai*) de thé ou offrant des produits de consommation courante. C'est également dans ce secteur que se

⁴⁴² Bien que les hameaux des "Intouchables" fassent généralement partie des villages (*grāma*) tamouls, ils sont néanmoins désignés séparément par le terme "*cēri*", qui exprime dans le champ linguistique leur séparation géographique traditionnelle du reste de la localité. Le terme "*ūr*" désigne lui aussi le village, mais sans inclure les *cēri*, ce qui conduit à traduire ce premier terme par « village des castes ». En effet, même si les "Intouchables" s'organisent et structurent leurs rapports de parenté conformément au système général des castes (*jāti*) hindoues, ils sont traditionnellement considérés comme hors caste (*avarṇa*), puisque la hiérarchie quadripartite des *varṇa* ne les inclut pas.

⁴⁴³ Dans l'hindouisme contemporain, un culte végétarien définit un culte ne recourant jamais à des sacrifices d'animaux. Les cultes impliquant le recours au sacrifice, comme celui des déesses de l'hindouisme "populaire" (cf. *infra*) ou celui de Kālī, sont qualifiés par les termes "sanguant" ou "non végétarien". Les Brahmanes ne pratiquent que les cultes végétariens.

situe le quartier des blanchisseurs (Vaṅṅār), dont la plupart restent attachés à leur tâche traditionnelle. Non loin des Cheṭṭiar, quelques Mutaliyār et Agamudayar tiennent de petites boutiques de confection de tissu, et emploient quelques Kuyavar (potiers) qui vivent dans un quartier adjacent. Notons qu’une famille de Reṭṭiyār et celle des Senguthar Mutaliyār vivent en face du quartier des Kuyavar. Au nord de celui-ci se trouve le premier des deux quartiers des Iruḷar – le second étant situé dans la partie ouest du village –, au-delà duquel s’installent les nomades Nari Kuravar, quelques mois par an, sous des abris de fortune faits de bouts de bois et de bâches en plastique. L’installation de ce groupe, de loin le plus défavorisé du village, entre le quartier des Iruḷar et le nouveau hameau “intouchable” de Mēl Mailam (où sont réunis tous les Aruntaiyār), s’explique par le fait qu’ils soient des *Adivasi* comme les Iruḷar, et que les groupes immigrés les moins intégrés socialement⁴⁴⁴ s’installent généralement à proximité des “Intouchables” dans les villages tamouls. Le quartier des Yātavar (bergers) est situé à l’est du quartier des potiers, alors que les barbiers (Nāvitar) vivent à proximité des rares maisons de Brahmanes, où commencent les marches menant au temple de Murugaṅ. La situation de cette caste de service aussi près des hautes castes et du plus grand temple du village s’explique par le double rôle rituel des Nāvitar, qui rasant les dévots “sacrifiant” leurs cheveux avant d’entrer dans le temple de Murugaṅ, et qui, comme nombre d’autres castes de barbiers au pays tamoul, jouent de la musique rituelle dans les temples de la région. Le dernier quartier mono-caste du village est celui de la caste/communauté religieuse des Vīraśaiva Lingāyat, situé à l’écart de la vie du village, par-delà l’étang rituel (*īrtham*) du bas de la colline et dans une zone boisée de tamariniers.

L’ultime quartier à considérer pour cette présentation de Mailam concerne Gandhinagar, qui correspond à la zone d’habitation multi-caste localisée dans la partie sud de Mēl Mailam. C’est dans ce quartier récent et atypique que vivent les autres Agamudayar, Mutaliyār, Reṭṭiyār et Vaṅṅiyar du village. Au vu de sa composition et du type d’emplois des ménages qui y vivent – fonctionnariat et professions libérales pour la plupart –, ce quartier doit plutôt être considéré comme un quartier “de classe”, travaillant généralement à Pondichéry, que comme un quartier “de caste”. La présence d’une riche famille de Paṛaiyar (dont le père travaille dans une grande entreprise de Chennai) dans ce quartier est du reste un signe de son originalité. Il faut préciser que l’installation de ce ménage dans ce secteur ne se fit pas sans quelques réprobations⁴⁴⁵ de la part des villageois, néanmoins insuffisantes pour l’en chasser. Au final, la maison de cette famille est située à l’écart du quartier et ses quelques membres entretiennent assez peu de relations avec les autres villageois, quelque soit leur caste.

⁴⁴⁴ Comme par exemple lors d’un besoin accru de main d’œuvre agricole.

⁴⁴⁵ Discussion informelle avec les membres de cette famille menée à leur domicile (avril 2006).

2. Les lieux des dieux

La géographie du village est parsemée de lieux rituels témoignant de la présence locale de diverses divinités. Ces lieux de culte sont répartis dans les deux tiers nord-est du village, majoritairement à proximité de l'espace habité (carte 20). Ces dieux et leurs lieux peuvent d'abord être distingués selon deux premières catégories : les dieux masculins de la "Grande" tradition hindoue d'une part et les divinités de l'hindouisme "populaire" d'autre part. Ces dernières peuvent à leur tour être classées en trois sous-types d'êtres non humains : ceux ayant des temples consacrés, ceux qui en sont dépourvus et ceux qui sont maléfiques.

a. Les temples des grands dieux : Murugaṅ remplace Śiva

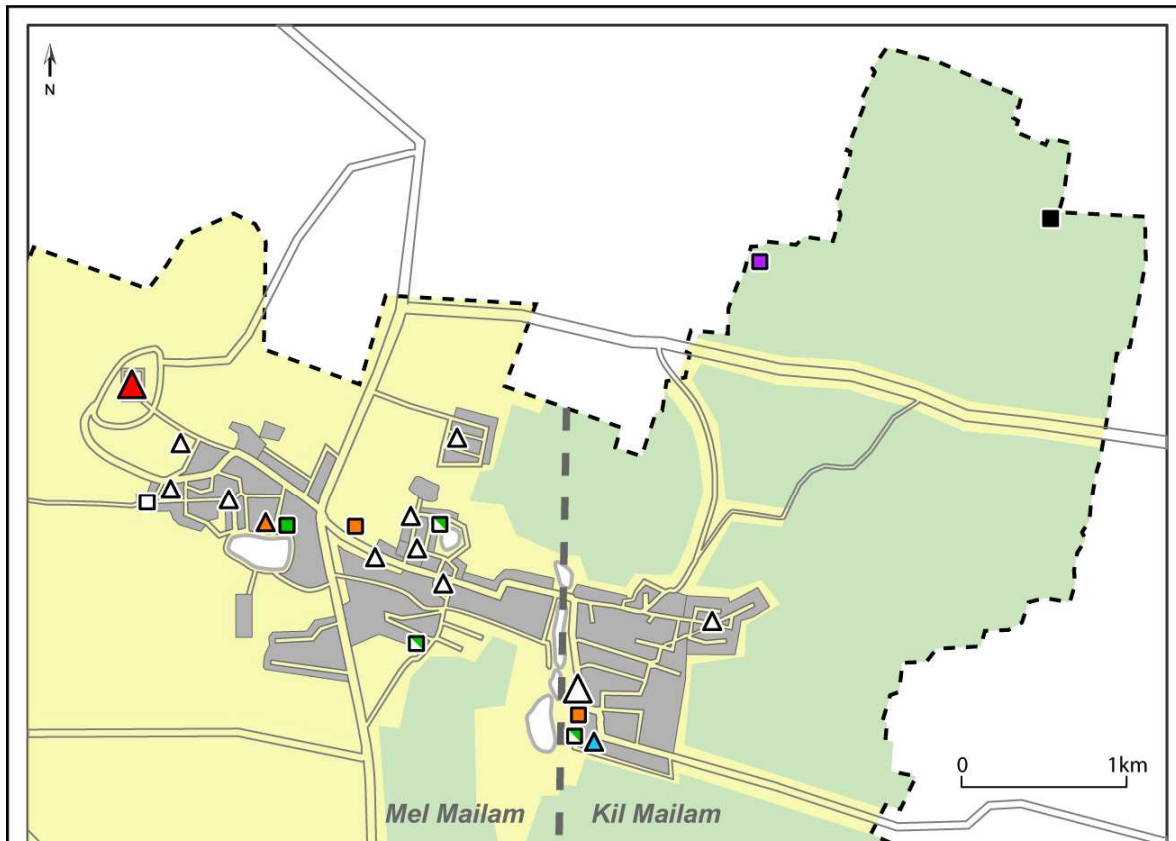
Dans l'hindouisme tamoul, la catégorie des grands dieux masculins concerne généralement Viṣṇu, Śiva, Vināyagar et Murugaṅ (ou Subrahmanya).

À Mailam, seuls Perumāḷ (Viṣṇu), Vināyagar et Murugaṅ ont des temples (*kōyil*, *kōvil*) qui leur sont dédiés. Le temple de Perumāḷ, assez petit en comparaison avec celui de Murugaṅ, est situé au sud-ouest de Kīḷ Mailam (carte 20). Celui de Murugaṅ, le plus grand du village de tous les points de vue, domine Mailam depuis le sommet de la colline nord-ouest de Mēḷ Mailam, conformément à la tradition tamoule reconnaissant Murugaṅ comme le Seigneur des collines⁴⁴⁶. Vināyagar, dont deux petits autels sont marqués d'une statuette à son effigie dans les deux sous-parties du village, est surtout présent dans un temple de dimension plus modeste que celui de son frère Murugaṅ, mais plus grand et mieux entretenu que celui de Perumāḷ. Il est localisé à proximité immédiate du grand bassin rituel (*tīrtham*) du village, au bas des marches menant au grand temple de Murugaṅ auquel il est affilié (tout comme celui de la déesse Muttu-Māriyamman).

Étonnamment, Śiva n'a pas de temple lui étant exclusivement consacré à Mailam, alors qu'il est pourtant le dieu majeur de la "Grande" tradition hindoue du pays tamoul. En fait, le grand temple de Murugaṅ possède un petit sanctuaire dédié à Śiva dans une de ses chapelles secondaires, les deux autres chapelles abritant Vināyagar et le tombeau (*samādhi*) du saint de Mailam, nommé Bālasiddha. Ainsi Murugaṅ, par sa présence locale et la tradition le considérant comme un fils, voire comme une forme, de Śiva, supplante le grand dieu ascète à Mailam. Et comme le grand temple de Murugaṅ possède des chapelles ou des temples secondaires dédiés à Vināyagar, à la déesse Muttu-Māriyamman et à Śiva, c'est finalement tout le panthéon de la "famille shivaïte" qui est réuni sous l'autorité de Murugaṅ dans ce temple.

⁴⁴⁶ Cf. chapitre 2.

Carte 20 – Les lieux des dieux à Mailam






Légende :





Temples majeurs :

-  de Murugan
-  de Mailiyamma (Déesse tutélaire du village)

Temples secondaires :


-  de déesse
-  de Vinayagar (Ganesh)
-  de Perumal (Vishnu)

Lieux de culte sans temple :


-  de déesse
-  de déesse-serpent
-  de Naga (dieu-serpent)
-  de Vinayagar (Ganesh)
-  d'Aiyandar
-  de divinités maléfiques


 Rues et routes


 Limite entre Mel Mailam et Kil Mailam

 Limite administrative de Mailam

 Habitat

 Espace cultivé

 Espace non cultivé

 Réservoirs hydriques, bassins rituels et étangs saisonniers

Source : Enquête personnelle (2006).

L'histoire du grand temple explique la présence de Murugaṅ et de Bālasiddha à Mailam en associant des traditions mythiques établies avec des réalités proprement locales. Ce temple est assez récent à l'échelle de l'histoire des temples du pays tamoul. On sait en effet, grâce à Françoise L'Hernault (1998), qu'il fut construit au début du XVIII^e siècle et qu'il est affilié, depuis son origine, à un monastère (*ātīṇam*) dirigé par des Vīraśaiva Lingāyat situé au village de Bomayapalaiyam, près de Pondichéry sur la côte de Coromandel⁴⁴⁷. Comme son nom l'indique – “*bomma*” ou “*bomme*” dérivant du terme “*brāhmana*” –, ce village fut offert à des Brahmanes, comme le confirment d'une part le *sthala purāṇa* du temple dans lequel Bomayapalaiyam est aussi nommé “Bommapura” et “Brahmapuram” (« ville de Brahmanes »), et d'autre part le fait que la rue menant au monastère est encore appelée “*agrahāra*”. À partir du fameux journal d'Ananda Ranga Pillai⁴⁴⁸, F. L'Hernault est aussi parvenue à établir que le monastère de Bomayapalaiyam est contrôlé depuis les années 1740 par les autorités religieuses de Paḷani, qui nomment depuis cette époque les *svāmi* du temple et leur attribuent le nom de Śivañāna Bālasiddha⁴⁴⁹. Les autorités spirituelles du temple de Murugaṅ conservent depuis cette appellation, à l'instar du dirigeant actuel du temple ayant pris ses fonctions en 1965.

Les mythes du temple de Murugaṅ de Mailam intègrent ces relations. En effet, le *sthala purāṇa* du temple établit un lien mythologique entre Murugaṅ, Mailam et Bomayapalaiyam :

Un serviteur (*gaṇa*) de Śiva nommé Śaṅkugaṇa, devait garder un bosquet derrière lequel Pārvaṭī prenait un bain. Cependant, il ne put empêcher Śiva d'approcher. Celui-ci lui jeta alors une malédiction et lui annonça que pour s'en défaire, il devrait combattre Murugaṅ et apprendre les *Āgama* pendant plusieurs années. Le *gaṇa* banni descendit alors sur terre, au village de Bomayapalaiyam, sous la forme d'un jeune enfant nommé Bālasiddha. Sachant qu'il ne pourrait être libéré que par Murugaṅ, il se rendit à Mailam, dont la colline doit son nom au paon⁴⁵⁰ (*mayil*) de Murugaṅ. Malgré l'intervention de ses épouses, Vaḷḷi et Devasenā, Murugaṅ refusa de lever la malédiction jetée sur Śaṅkugaṇa, car elle était l'œuvre de Śiva. Les épouses de Murugaṅ se retirèrent alors dans leur palais, où elles devinrent des acètes abstinentes (*siddha kaṇṇi*). Sur ces entre-faits, Murugaṅ se rendit au palais déguisé en chasseur, où il affronta Śaṅkugaṇa. Le gardien reconnut rapidement le dieu, qui le délivra de sa malédiction et lui demanda de rester sur la colline de Mailam. Murugaṅ épousa ensuite Vaḷḷi et Devasenā, et Śaṅkugaṇa demanda en retour à Murugaṅ de demeurer pour toujours avec ses épouses à Mailam sous la forme d'un jeune marié (*kalyāṇa kolam*), mais aussi à Bomayapalaiyam où il fonda un monastère.

⁴⁴⁷ Cf. chapitre suivant.

⁴⁴⁸ *The Private Diary of Ananda Ranga Pillai, Dubash to Joseph François Dupleix, Governor of Pondichéry. A Record of Matters Political, Historical, Social and Personal, from 1736-1761.* Asian Educational Services, New Dehli 1985, vol. 1, 264 p.

⁴⁴⁹ Le temple de Paḷani est réputé pour ses *siddha* dévoués à Murugaṅ sous sa forme juvénile et ascétique de Bāla Murugaṅ.

⁴⁵⁰ Après l'avoir vaincu, Murugaṅ avait transformé le démon Sūrapadma en paon, qui reste depuis le véhicule (*vāhana*) de Murugaṅ. Pour plus de détails sur ce mythe et les autres concernant Murugaṅ, voir le chapitre 4.

b. Les déesses des temples

À Mailam, les divinités de l'hindouisme populaire ayant des temples consacrés sont toutes des déesses. Il s'agit, d'ouest en est sur la carte 20, de Kālīyamman (la « Déesse-Mère Kālī »⁴⁵¹), de Muttu-Māriyamman (« Māriyamman à la perle »), de Kaṇṇiyamman (la « Vierge »), de Tantupōṅ-Mēṇi-Māriyamman (TPMM, « Māriyamman des tailleurs et au corps d'or »), d'une seconde Kaṇṇiyamman, de Pū-Muttu-Māriyamman (« Māriyamman à la perle et à la fleur »), de Gaṅgāiyamman (la « Déesse-Mère Gange »), de Māriyamman du *cēri* de Mēl Mailam, de Mailiyamman (la « Déesse-Mère de Mailam ») située à Kīl Mailam et, enfin, de Māriyamman du *cēri* de Kīl Mailam.

Le fait que Māriyamman⁴⁵² soit présente dans plusieurs temples du village ne doit pas surprendre, car il s'agit d'une des déesses les plus vénérées au pays tamoul. De plus, en vertu de sa qualité habituelle de divinité protectrice de petits territoires, les principales castes du village lui dédient souvent un temple dans leurs quartiers, sous divers noms. Le temple de Muttu-Māriyamman, situé au bas des marches menant au temple de Murugan, fait figure d'exception puisqu'il n'est pas patronné par une "association" de membres d'une même caste locale, mais affilié au temple de Murugan (comme celui de Vināyagar). La déesse Mailiyamman correspond elle aussi à une variation locale de la figure de Māriyamman, mais à la différence de protéger tout le village de Mailam et non pas un seul quartier. Son statut de "déesse [tutélaire] du village" (*grāma tēvatai*) se reflète du reste dans son nom "Mailiyamman", devant être compris comme une déformation locale du terme "Māriyamman".

Enfin, le temple de Gaṅgāiyamman doit sa désignation et la déesse qu'il héberge à sa situation proche du lac saisonnier du village. Dans le monde hindou en effet, toute rivière peut être assimilée à la déesse Gange (Claveyrolas, à paraître).

c. Les divinités sans temple

Les autres divinités et esprits de l'hindouisme populaire existant à Mailam, résident à l'extérieur des temples. Il s'agit en premier lieu de divinités s'étant manifestées dans certains lieux "naturels", où les riverains ont installé de petits autels (*pīṭam*) témoignant de multiples présences divines dans le paysage et des cultes villageois qui leur sont associés. C'est notamment le cas de Kālīyamman, qui, durant mon séjour à Mailam, s'est manifestée dans un margousier⁴⁵³ (*vēppa-maram*) situé à quelques mètres de son temple de Mēl Mailam. Les riverains avaient en effet reconnu la présence de la déesse par la sève blanche coulant le long de l'arbre et identifiée comme du lait (*pāl*) sacré. La présence de Nāga, dieu serpent et génie souterrain, est quant à elle

⁴⁵¹ Au pays tamoul comme dans toute l'Inde et dans la diaspora, Kālī est la forme terrible de la Déesse hindoue.

⁴⁵² Déesse de la variole, elle est une des formes de Śakti, dont la tête a été fixée sur le corps d'une jeune "intouchable".

⁴⁵³ *Azadirachta indica*. Les margousiers sont souvent associés à Kālīyamman et à Māriyamman, car ces déesses investissent régulièrement ces arbres, et car leurs feuilles ont des vertus curatives reconnues contre la varicelle, la variole et la démence. En usage thérapeutique contre les pathologies physiques, les feuilles peuvent être broyées puis ingérées, ou bien infusées dans un bain. L'usage rituel destiné aux pathologies psychologiques consiste à frapper les victimes de possessions (par les mauvais esprits) avec des bouquets de feuilles de margousiers.

attestée par plusieurs nids de serpents et termitières dont la forme phallique évoque, dans la culture hindoue, le *liṅga* de Śiva. Parmi les quatre petits autels dédiés Nāga par de petites pierres sculptées d'un caducée, un seul, niché sous un grand pipal (*arasa-maram*)⁴⁵⁴, lui est attribué sous ce nom-là ("Nāga Tēvatai"), alors que les trois autres sont consacrés à des "déesses serpents" nommées "Nāgamma" ou "Nāgatamma".

Aiyaṅār⁴⁵⁵ est une autre divinité majeure de l'hindouisme villageois en pays tamoul. Il est le gardien des champs et, conjointement à Mailiyammaṅ, le protecteur du territoire de Mailam, à la différence cependant d'être armé d'une épée. Au Tamil Nadu, ses temples ou ses *pīṭam* sont toujours situés en marge des villages. Aiyaṅār n'a pas de temple à Mailam, mais un petit sanctuaire localisé à l'extrémité nord du village, sous deux margousiers délimitant une parcelle cultivée. Comme partout au pays tamoul, le *pīṭam* d'Aiyaṅār est constitué d'une statue colorée à son effigie et entourée de statues équestres. Selon une habitante de Mailam :

« Aiyaṅār a de la force et protège exclusivement le village de Mailam. Il est le gardien des champs. Il est toujours seul, ne se mêle pas aux personnes et reste toujours loin de l'*ūr* [i.e. le village des castes, au sens ici d'espace habité]. Il ne doit pas venir dans l'*ūr* et ne doit pas entendre le son des mortiers [*ural*].⁴⁵⁶ »

d. Les mauvais esprits et les divinités maléfiques

La dernière grande catégorie de divinités relevant de l'hindouisme populaire à Mailam concerne les divinités inférieures que sont les esprits malfaisants et les divinités démoniaques. Les mauvais esprits, appelés "*pēy*" (ou "*pēy picācu*"), sont généralement des spectres de villageois décédés de mort violente. Ces spectres maraudeurs ne possèdent pas de lieu de culte ou de sanctuaire propres. Ils se logent en général dans les tamariniers (*puḷi*)⁴⁵⁷, d'où ils peuvent attaquer, souvent de nuit, les gens du village, à commencer par les femmes jeunes ou enceintes. Pour Robert Delière :

« Ils [les *pēy*] hantent les airs, toujours insatisfaits, toujours à la recherche d'une occasion de frapper quelqu'un. Les *pēy* entrent en effet dans le corps de leur victime provoquant ainsi des symptômes physiques et psychologiques. (...) Ces esprits sont totalement incapables de bienfaits et de protection. (...) Ils ne se voient vouer aucun culte, ils ne reçoivent rien, ils n'ont aucun endroit fixe où demeurer, et n'assurent aucune protection. Enfin, bien que certains *pēy* aient une origine non humaine, la plupart d'entre eux sont les "spectres" de personnes décédées prématurément » (Delière, 2004 : 85).

⁴⁵⁴ « L'arbre du roi » en tamoul. Il s'agit du *Ficus religiosa*, également appelé « figuier des pagodes ». Cet arbre sacré est souvent situé au centre des villages indiens et ses feuilles sont utilisées dans la médecine ayurvédique. Au pays tamoul, cet arbre et les déesses serpents qui lui sont associées reçoivent un culte particulier par les femmes ou les couples désireux d'avoir des enfants. Leurs branches sont ainsi souvent lestées d'offrandes de tissus, témoins de ce culte.

⁴⁵⁵ Pour plus de précisions sur Aiyaṅār et sur la « définition structurale » de ce dieu tamoul d'un point de vue anthropologique, voir Dumont (1953).

⁴⁵⁶ Extrait d'une discussion informelle menée au *pīṭam* d'Aiyaṅār (avril 2006).

⁴⁵⁷ *Tamarindus indica*.

Il y a enfin les divinités maléfiques et « inférieures » (Reiniche, 1979). Elles se distinguent des *pēy*, notamment parce qu'elles ont un *pīṭam* commun situé à l'extrémité nord-est du village. Ce petit autel marqué d'une petite pierre (*ellai-k-kal*) n'est visité qu'une fois par an (au mois de *māci*⁴⁵⁸) et de façon collective, lorsque les offrandes de sang issues d'un sacrifice animal annuel leurs sont jetées par les hommes du village (cf. *infra*). Les précisions terminologiques quant à la nature de ces divinités maléfiques peuvent varier selon les personnes, mais lors de nos discussions, celles-ci évoquaient unanimement un « danger » (*āpaṭu*) situé à la « frontière » (*ellai*) de Mailam et menaçant chaque année de pénétrer le village. Les villageois interrogés parlent de « monstres » (*rākṣasa*), de « géants » (*būdam*) ou de « démons » (*asura*, *kāṭeri*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*), qu'il faut tempérer chaque année par le sacrifice. Le fait que ces divinités soient évoquées par le terme « *aṭarma tēvatai* » (dieu “a-dharmique”) témoigne de leur nature menaçante et nuisible qui les différencie des divinités qui ont été précédemment évoquées. En effet, si le terme “*tēvatai*” doit être traduit par “divinité”, “*aṭarma*” signifie quant à lui que ces divinités sont “anti-dharmiques”, c'est-à-dire qu'elles agissent à l'encontre du *dharma*, l'ordre social et cosmique hindou.

L'intérêt de cette présentation des divinités et de leurs lieux réside dans le fait qu'ils participent, pour la plupart, à la définition de la géographie sacrée et socio-religieuse du territoire de Mailam.

II- Murugaṇ et la géographie socio-rituelle locale de Mailam

Les lieux, les rites et les représentations associés aux figures de Murugaṇ, des déesses et des divinités malfaisantes, interviennent dans le champ spatial et socio-symbolique du village de Mailam. De par les pratiques et les représentations territoriales qui leur sont associées, ces trois types de divinités jouent des rôles majeurs dans la construction, la représentation et l'actualisation religieuses de territoires multiscalaires, s'étendant du quartier de caste jusqu'à l'univers en passant par l'échelon du village. Les dieux et les castes du village sont ici considérés comme des éléments structuraux ayant tous un sens social et spatial. L'intérêt de cette approche pour l'analyse du panthéon hindou a été introduit par Louis Dumont (1953⁴⁵⁹) et souligné plus récemment par Jean-Claude Galey, qui parle de panthéons structureurs d'espace » (Galey, 1985 : ii).

Cette section montre comment les temples et les processions associés aux principaux lieux sacrés de Mailam interviennent dans le dessin de la carte socio-religieuse du village, qui reflète aussi bien la tradition locale que les ethnométhodes socio-religieuses des groupes sociaux. Dans ce contexte, le temple de Murugaṇ apparaît comme un élément particulier de la géographie complexe de la localité, où sont associées les définitions structurales des dieux, des espaces et des

⁴⁵⁸ Février-mars.

⁴⁵⁹ Notamment dans l'article phare : Dumont, L. (1953) « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul : Aiyar, le Maître ». *Le Journal Asiatique*, pp. 255-270.

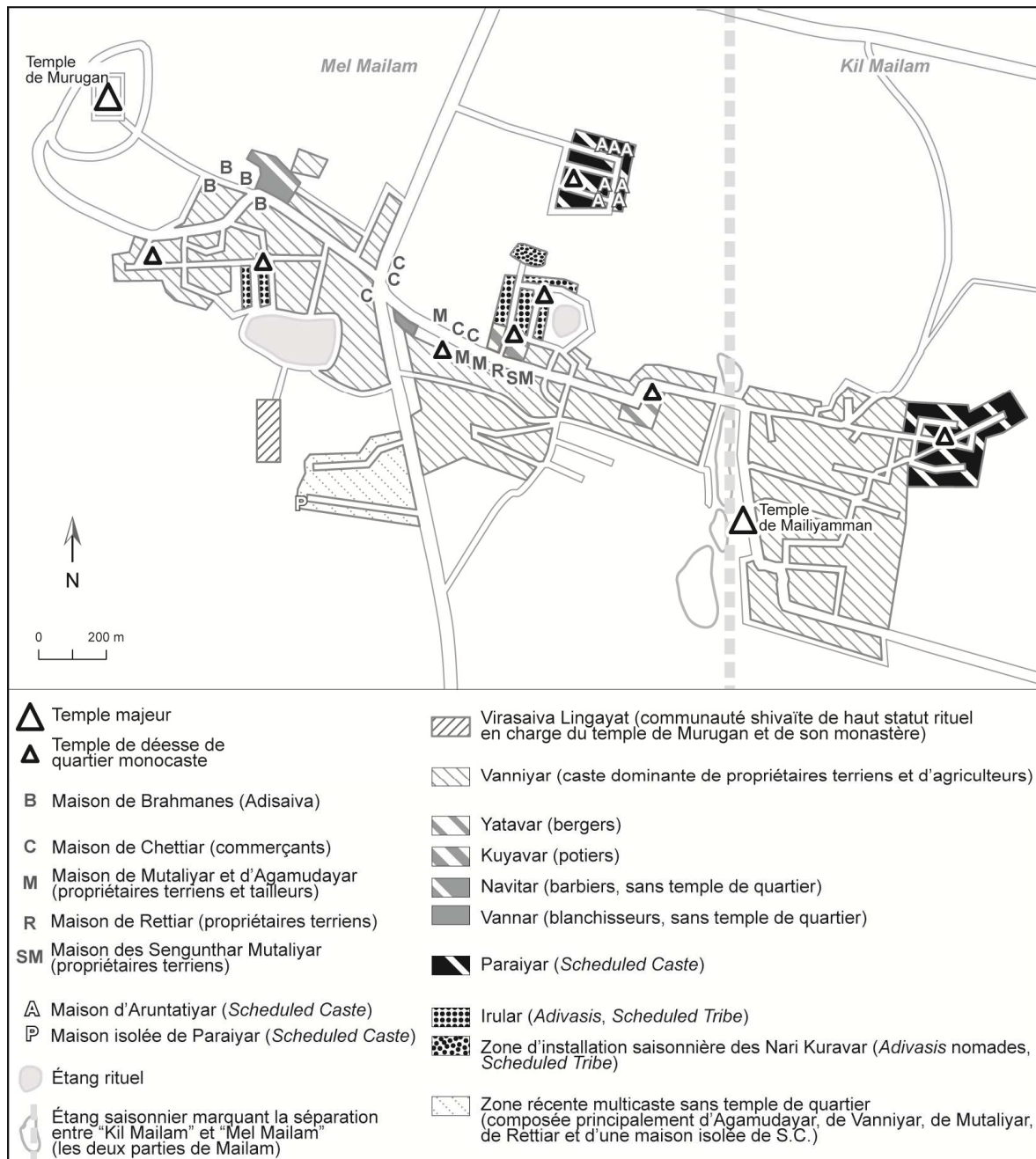
castes.

1. Les temples locaux : marqueurs de territoires et des relations inter-castes

a. À chacun sa déesse ?

J'ai rapidement évoqué dans la section précédente que les déesses ayant des temples consacrés sont pour la plupart des déesses de quartiers mono-castes. Si l'on superpose la carte de localisation de ces temples avec celle de l'habitat à Mailam (carte 21), on remarque en effet que les principales castes du village ont un temple de déesse particulier.

Carte 21 – Temples et quartiers de caste à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006).

Le temple de Pū-Muttu-Māriyamman est situé dans le quartier des Kuyavar, celui de Gaṅgāiyamman correspond au quartier des Yātavar, les deux hameaux des “Intouchables” ont chacun un temple dédié à Māriyamman, de la même manière que les quartiers des Iruḷar ont tous deux un temple consacré à Kaṇṇiyamman. Tantu-Poṅ-Mēṇi-Māriyamman (TPMM, « Māriyamman des tailleurs et au corps d’or ») est quant à elle, et comme nom l’indique, la déesse des Mutaliyār exerçant une activité de tailleurs à Mailam et dont les échoppes sont situées à proximité immédiate du temple qu’ils patronnent.

Le cas des Vaṇṇiyar doit être distingué de celui des autres castes du village. En effet les Vaṇṇiyar, en leur qualité de caste dominante de Mailam, sont les patrons du temple de Mailiyamman qu’ils ont fondé au milieu du XIX^e siècle⁴⁶⁰. Or, ce temple n’est pas uniquement la déesse de leur quartier à Kīl Mailam mais la *grāma tēvatai* de Mailam, c’est-à-dire la divinité tutélaire de tout le village⁴⁶¹. Le fait que ce temple majeur soit sous le patronage des Vaṇṇiyar et que tous les organisateurs et donateurs des fêtes de ce temple appartiennent à cette caste, confèrent aux Vaṇṇiyar le statut honorifique de premiers “sacrifiants” (*yajamāna*) du temple et donc, symboliquement, celui de seigneurs du territoire local, en référence à l’archétype de l’ancienne fonction royale hindoue⁴⁶², dont la souveraineté territoriale était consacrée par ce même rôle rituel. Ce statut et leur patronage du temple de la déesse du village font de ce temple non seulement l’un des principaux hauts lieux de Mailam, mais aussi le haut lieu du territoire des Vaṇṇiyar, qui s’étend de fait à tout le village dont ils sont la caste dominante.

Les Vaṇṇiyar possèdent également le temple de Kāḷiyamman situé dans la partie ouest de Mēl Mailam, mais ce temple reflète moins une territorialité de caste, telle que celle s’exprimant au temple de Mailiyamman, qu’une association locale de riverains simplement désireux d’avoir un temple de déesse proche de leurs habitations et d’adresser un culte à Mère Kālī dans un temple. Les liens entre ces castes et leurs temples de déesse s’expriment aux niveaux socio-rituels du patronage des temples, de la prêtrise et des participations aux rites. Les officiants (*pūcāri*)⁴⁶³ de chaque temple de déesse sont toujours des membres de la caste du quartier où est fondé le temple (ce qui rappelle au passage que les “Intouchables” peuvent aussi être prêtres⁴⁶⁴). De la même manière, les organisateurs et les donateurs des fêtes annuelles de chacun de ces temples sont généralement des membres de la caste du quartier en question (tableau 17). De plus, lors des entretiens menés auprès des riverains de ces temples, les déesses étaient généralement présentées comme protectrices (*pōṭṭari*) de la caste du quartier, certains groupes reconnaissant même leur déesse comme leur divinité de lignée (*kula teyvam*). Ces temples de déesse sont donc des marqueurs spatiaux et socio-religieux de petits territoires de castes, pouvant s’étendre à tout le vil-

⁴⁶⁰ D’après un entretien semi-directif avec un Vaṇṇiyar de 76 ans, mené à son domicile (27 mars 2006) et un second mené avec un Paṛaiyar durant la fête annuelle de la déesse du village (29 mars 2006).

⁴⁶¹ Richard L. Brubaker a défini la Déesse tutélaire des villages tamouls comme suit : « Le topocosme du village est son domaine, sa destinée est entre ses mains et ses habitants sont ses gens » (Brubaker, 1979 : 129). (Traduction personnelle).

⁴⁶² Sur cette question, voir les chapitres 2 et 3, ainsi que Dumont (1966), Fuller (2004) et Reiniche (1985).

⁴⁶³ Prêtre non brahmane officiant pour une divinité de village.

⁴⁶⁴ Sur cette question, voir notamment Moffatt (1979).

Tableau 17 – Les principales relations rituelles entre les castes et les temples locaux à Mailam

Caste, sous-caste ou communauté	Divinité du temple affilié	Fonctions rituelles au temple affilié					Fonction(s) pour un autre temple
		Prêtrise	Patronage	Organisation de la fête annuelle	Donations pour la fête annuelle	Autre	
Brahmanes (Ātiśaiva)	Murugaṅ	X (officiants principaux)					Prêtrise lors de la fête de Mailiyammaṅ, donation pour la fête de Muttu-Māriyammanṅ
Vīraśaiva Lingāyat	Murugaṅ	X (officiants secondaires)	X	X			Organisation de la fête de Muttu-Māriyammanṅ, conservation de la statue processionnelle de Mailiyammaṅ le reste de l'année
Cheṭṭiār (commerçants)	Tantu-Poṅ-Mēṅi-Māriyammanṅ (TPMM)			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Agamudayar (propriétaires terriens)	TPMM			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Mutaliyār (propriétaires terriens et tailleurs)	TPMM	X	X	X	X		Organisation d'une fête processionnelle de Murugaṅ ; Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Reṭṭiyār (propriétaires terriens)	TPMM			X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Sengunthar Mutaliyār (propriétaires terriens)	Murugaṅ			X	X		Donations pour la fête de TPMM
Vaṅṅiyār (propriétaires terriens et travailleurs agricoles)	Mailiyammaṅ	X	X	X	X		Portage de Murugaṅ sur un palanquin processionnel
Yātavar (Bergers)	Gaṅgāiyammaṅ	X	X	X	X		Donations pour la fête de Mailiyammaṅ
Kuyavar (Potiers)	Pū-Muttu-Māriyammanṅ	X	X	X	X		
Nāvitar (Barbiers)	Murugaṅ					Rasage des pèlerins, musique rituelle	
Vaṅṅār (Blanchisseurs)	Murugaṅ					Portage des lampes rituelles	
Aruntatiyār ("Intouchables")	Mariyammanṅ				X		
Paṅaiyar ("Intouchables")	Mariyammanṅ	X	X	X	X		Protection de Mailiyammaṅ et apport de la flamme lors de la fête et du sacrifice annuels
Iruḷar (Tribaux)	Kaṅṅiyammaṅ	X	X	X	X		
Nari Kuravar (Tribaux nomades)	Aucune						

Source : Enquête personnelle (2006-2007).

-lage pour le cas exclusif des Vaṅṅiyar, et participent en partie à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam.

Outre la particularité des Vaṅṅiyar, d'autres exceptions à ce schéma sont à noter, à commencer par les hautes castes que sont les Brahmanes et les Vīraśaiva Lingāyat n'ayant pas de temple de déesse de quartier. Comme ailleurs, ces hautes castes pratiquent très rarement les cultes relevant de l'hindouisme populaire, au profit de ceux appartenant à la Grande tradition hindoue. Aussi se partagent-ils les fonctions socio-rituelles majeures du grand temple de Murugaṅ, ce qui participe à le distinguer des temples de déesses de quartier. Les Vīraśaiva Lingāyat sont les patrons de ce grand temple en vertu des liens historiques et mythiques institués entre ce temple et leur monastère de Bomayapalayam. Les Brahmanes sont quant à eux les officiants réguliers du temple de Murugaṅ.

Les tribaux Nari Kuravar n'ont pas non plus de temple de quartier en raison de leur nomadisme allant à l'encontre de leur territorialisation religieuse, et de leurs très faibles pouvoir et intégration socio-économiques, pourtant nécessaires à l'édification d'un temple local. Enfin, les Nāvitar, Vaṅṅār, Cheṭṭiar, Sengunthar Mutaliyār et Reṭṭiyār ne possèdent pas non plus de temple de déesse pour des raisons alliant leur faible poids démographique local à leurs relations socio-rituelles établies avec d'autres temples et castes du village (tableau 17).

Les temples de divinités locales et leurs fêtes annuelles reflètent autant les particularismes que les affinités et les conflits de caste, qui sont également affichés dans le champ spatial et socio-religieux (Trouillet, 2009a). Ainsi le temple de TPMM, dont les Mutaliyār sont les patrons, reflète à la fois leurs affinités avec les Agamudayar, les Reṭṭiyār, la famille de Sengunthar Mutaliyār et les Cheṭṭiar de Mailam, que leur conflit avec les Kuyavar. En effet, comme les Agamudayar, les Reṭṭiyār, les Sengunthar Mutaliyār et les Cheṭṭiar n'ont pas leur propre temple de déesse, ces castes au statut rituel proche de celui des Mutaliyār se rendent régulièrement au temple de TPMM, et participent à l'organisation de sa fête annuelle. Inversement, le temple de PMM du quartier des potiers a été construit suite à un conflit inter-caste et à la volonté des Kuyavar de s'émanciper de leur dépendance rituelle vis-à-vis des Mutaliyār, qui sont leurs principaux employeurs. Avant de bâtir leur propre temple de déesse, les potiers vouaient un culte à TPMM des Mutaliyār jusqu'à ce que ces derniers ne dénigrent les Kuyavar, en arguant que « leur déesse ne les acceptait plus »⁴⁶⁵. C'est donc par leur volonté de s'affranchir religieusement de leurs patrons, que les Kuyavar décidèrent de fonder leur propre temple de quartier « afin de pouvoir y célébrer une fête annuelle distincte, avoir une divinité de lignée (*kula teyvam*) qui leur soit propre et pour s'individualiser des Mutaliyār »⁴⁶⁶.

La composition multi-caste du récent quartier de Gandhinagar n'a pas permis la constitution d'un regroupement de riverains cherchant à fonder un temple de quartier, ni le moindre autel. En d'autres termes, le manque d'uniformité et de solidarité de caste dans ce quartier de "classe" a

⁴⁶⁵ Extrait d'un entretien semi-directif mené avec un Kuyavar dans son quartier de caste (mars 2006). L'information fut confirmée par un autre Kuyavar quelques jours après l'entretien.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

empêché la construction d'un temple comme haut lieu socio-religieux et identitaire. Plutôt que de s'associer entre membres de castes différentes pour bâtir un temple commun, les familles de Gandhinagar (essentiellement Vaṅṅiyar, Mutaliyār, Agamudayar et Reṭṭiyār) préfèrent participer aux activités des temples qui appartiennent aux villageois étant de la même caste que la leur, même si ces derniers vivent dans d'autres quartiers. Le fait qu'un temple de Māriyamman ait été bâti à Koliyankunam, le hameau "intouchable" de Mēl Mailam qui est tout aussi récent que Gandhinagar, montre que ce n'est pas tant l'ancienneté de l'installation, mais bien le sentiment d'appartenance et de cohésion identitaire (voire politique dans le cas des dalits), qui apparaît comme l'élément indispensable à l'édification d'un temple de déesse de quartier.

En résumé, les castes jouissant d'un statut moyen ou supérieur, et/ou de relations privilégiées avec des castes qui patronnent un temple, n'ont pas forcément ressenti le besoin d'établir à leur tour un temple particulier, mais elles doivent en revanche s'investir dans la vie rituelle des temples où elles sont acceptées, voire nécessaires. Cette considération est valable pour les Brahmanes, Cheṭṭiar, Vaṅṅiyar, Reṭṭiyār, Mutaliyār, Agamudayar et Sengunthar Mutaliyār, ainsi que pour les castes de service que sont les Nāvitar et les Vaṅṅār. Pour les castes de bas statut qui ne participent pas ou peu aux rituels des autres temples, comme les Kuyavar, les "Intouchables" (Paṛaiyar et Aruntaṭiyar) et les Iruḷar, la consécration d'un temple de déesse de quartier correspond à une stratégie collective de résistance et de survie socio-religieuses. Elle leur permet en effet de faire de leurs espaces de vie dépréciés, des petits territoires protégés eux-aussi par une divinité féminine et marqués spatialement par un temple. Aussi, si les temples des déesses de quartiers sont avant tout des lieux hébergeant une divinité protectrice d'un territoire où les liens entre les membres d'une même caste (et leurs alliés) sont consacrés, ils peuvent aussi être des lieux de fermeture et d'exclusion vis-à-vis des groupes considérés comme indésirables. Nous verrons par la suite qu'à l'opposé, le temple de Murugan apparaît comme le haut lieu socio-religieux universel du village.

b. Le temple de Mailiyamman : la gloire et l'interdit

En tant que hauts lieux socio-religieux et marqueurs de petits territoires de caste, les temples des déesses patronnés par les castes sont aussi des lieux où s'affichent publiquement différentes formes de domination et d'exclusion, par les interdits qui les concernent et les frontières symboliques qu'elles évoquent. J'ai précisé que cela fut le cas pour le temple de déesse des Mutaliyār, lorsque ces derniers décidèrent de ne plus y accepter les Kuyavar. Mais ces formes de « violences symboliques⁴⁶⁷ » (Bourdieu, 1994) faites à l'encontre des basses castes s'expriment surtout au temple de Mailiyamman, dont l'accès au saint des saints (*mulasthanam, garba-graham*)

⁴⁶⁷ Pour Pierre Bourdieu, « la violence symbolique, c'est cette violence qui extorque des soumissions (...) en s'appuyant sur des "attentes collectives", des croyances socialement inculquées » et sur un « travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés de schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir » (Bourdieu, 1994 : 190). Sur la question des violences polymorphes envers les plus basses castes de Mailam et leurs traductions dans la géographie socio-religieuse du village, voir Trouillet (2009c).

n'est interdit qu'aux "Intouchables" et aux tribaux (Iruḷar et Nari Kuravar) par les Vaṅṅiyar, alors que les membres de toutes les autres castes du village y sont admis. Les propos d'un informateur paraiyar rendent bien compte de ces questions⁴⁶⁸ :

« Il n'y a que le temple de Mailiyammaṅ qui nous est interdit parce qu'il appartient à cent pour cent aux Gounder [i.e. les Vaṅṅiyar]. Ils disent que nous ne devons pas y aller parce que nous sommes des gens de caste inférieure. En plus nous sommes pauvres, alors que les Gounder [i.e. les Vaṅṅiyar] possèdent les terres et sont plus riches que nous. (...) Notre vie s'améliore grâce à l'éducation et aux salaires, mais accéder à la propriété nous est encore très difficile ».

Lorsque j'ai interrogé des Vaṅṅiyar au sujet des castes autorisées à pénétrer dans le temple de la déesse du village, voici ce qu'ils m'ont répondu⁴⁶⁹ :

- « Est-ce que les Paraiyar peuvent entrer dans le temple de Mailiyammaṅ ? »
- « Non ! Pas de S.C., pas de S.C. ! Il n'y a que deux Paraiyar qui doivent être devant le temple durant la fête [annuelle] de Mailiyammaṅ. Et encore, ils ne sont présents que pour accompagner la divinité pendant les processions. »
- « Autrement dit, toutes les autres castes du village ont le droit d'entrer dans le temple ? »
- « Oui, toutes sauf les Paraiyar, les cordonniers [Aruntatīyar] et les tribaux ».

Le cas du temple de Mailiyammaṅ est problématique parce que cette déesse est la divinité tutélaire de tout le village et que cet interdit ne concerne que les "Intouchables" et les *Adivasi*, qui représentent ensemble près de 30% de la population de Mailam. Les "Intouchables" peuvent cependant pénétrer dans la première enceinte (*maṭa-viti*) du sanctuaire de la déesse, mais il leur a fallu près de vingt ans de revendications pour obtenir ce droit en 1995, car ils tenaient à faire valoir « leurs droits d'hindous et d'êtres humains »⁴⁷⁰. Le président du *panchayat* de l'époque, (déjà) un Vaṅṅiyar, leur avait alors concédé ce droit pour pacifier les relations entre les deux castes, mais l'accès au saint des saints reste cependant interdit aux "Intouchables" et aux tribaux. De fait, le maintien de cet ostracisme spatial lié au temple de la déesse tutélaire du village entretient symboliquement la relégation de ces deux groupes hors de l'égalité sociale locale.

Les discours sur le mythe de la fête annuelle de la déesse Mailiyammaṅ confirment cette idée d'exclusion contestée principalement par les "Intouchables". Selon les Paraiyar interrogés⁴⁷¹, le mariage sacré (*tiru-kaliyāṇam*) de Mailiyammaṅ qui est célébré lors de la fête, évoque l'histoire d'amour mythique entre la déesse et un de leurs ancêtres⁴⁷². Ceci se traduit aujourd'hui sur le plan rituel par le fait que deux Paraiyar restent à proximité de la déesse durant la fête, comme l'indiquent les propos des Vaṅṅiyar cités quelques lignes plus haut (et comme j'ai pu le vérifier,

⁴⁶⁸ Extrait d'un entretien semi-directif mené au hameau "intouchable" de Kīl Mailam (janvier 2007).

⁴⁶⁹ Extraits d'une discussion informelle avec quatre hommes de la caste des Vaṅṅiyar, menée à l'une des échoppes de thé du village (janvier 2007).

⁴⁷⁰ *Ibid.* (note précédente).

⁴⁷¹ Entretien focalisé mené avec un groupe de Paraiyar dans leur hameau de Kīl Mailam (27 avril 2006).

⁴⁷² Mythe très répandu en pays tamoul au sujet de la déesse Māriyammaṅ, mais souvent avec certaines variations locales.

cf. *infra*). En revanche, d'après les Vaṅṅiyar interrogés, Mailiyammaṅ se marie avec Śiva, voire avec le Brahmane qui attache un *tāli*⁴⁷³ au cou de la déesse durant la fête, mais certainement pas avec un “Intouchable”. Pour ces Vaṅṅiyar, la présence des deux Paṛaiyar auprès de la déesse durant la fête signifie uniquement leur rôle de protecteurs rituels de la déesse, l’aidant dans son combat annuel contre les êtres maléfiques. Ces deux attitudes à propos du mythe mettent en lumière un désaccord symbolique sur le sens communautaire de la fête, et donc un conflit de représentations entre les deux castes principales du village. En investissant le mythe, les Paṛaiyar veulent symboliquement entrer dans le temple pour contester la discrimination, mais les Vaṅṅiyar leur refusent l’accès au mythe comme ils le font avec l’espace sacré du temple.

Les propos des informateurs cités et leurs différences de points de vue à propos du mythe de la déesse, montrent que l'espace social du village est parcouru par l'expression multiforme de la dominance de caste exercée dans différents champs sociaux par les Vaṅṅiyar envers les “Intouchables” et les tribaux, et symbolisée par l’interdit relatif au temple de la déesse. Le statut des Vaṅṅiyar est certes peu élevé dans la hiérarchie socio-rituelle des castes, mais leur patronage du temple de Mailiyammaṅ et leurs pratiques ségrégatives à l’encontre des plus basses castes assoient symboliquement leur statut de caste dominante. Ces deux stratégies socio-symboliques autour de ce haut lieu leur permettent en effet de se présenter comme les seigneurs du territoire local par leur fonction de “sacrifiants” suprêmes du temple de la déesse du village – confortée par leur possession d’une grande partie des terres du village – mais aussi d’élever leur rang socio-rituel local en imitant le comportement des hautes castes⁴⁷⁴, les plus sensibles, traditionnellement, à la “pollution” des très basses castes.

Autour de ce temple s’expriment donc autant des stratégies de distinction socio-religieuse et de légitimation du pouvoir des Vaṅṅiyar qui patronnent le temple, que des modes de discrimination et d'exclusion envers les “Intouchables” et les *Adivasi*, l’ensemble étant mobilisé pour assurer et reproduire un ordre social inégalitaire fondé sur la dominance des Vaṅṅiyar, et l’exclusion des “Intouchables” et des tribaux. Cela est d’autant plus vrai qu’en tant que déesse protectrice de tout le village, Mailiyammaṅ est une divinité protégeant localement le *dharma*, l’ordre social et cosmique hindou. Mailiyammaṅ est en effet une figure culturelle majeure du village, protégeant d’une part le village des démons et des mauvais esprits (a-dharmiques), et apportant d’autre part « de bonnes relations entre les gens, une pluie généreuse pourvoyeuse de bonnes récoltes, la sécurité [*kāppu*] du village, ainsi qu’un remède divin pour les villageoises stériles »⁴⁷⁵. Ainsi, au-delà de la sécurisation religieuse du territoire villageois, c’est plus largement à la reproduction de la société locale que veille Mailiyammaṅ (*ibid.*). En associant le fait que les tribaux et les “Intouchables” sont interdits d’accès au saint des saints du temple de Mailiyammaṅ, que les Vaṅṅiyar y consacrent leur statut de caste dominante et que cette déesse dharmique a pour fonction d’assurer

⁴⁷³ Pendentif de mariage.

⁴⁷⁴ Stratégie que l’on nomme “sanskritisation” depuis les travaux du sociologue indien M. N. Srinivas (1955).

⁴⁷⁵ Aux dires d’un informateur (régulier) vaṅṅiyar coorganisateur de la fête annuelle de Mailiyammaṅ, lors d’une discussion informelle (mars 2006).

la protection religieuse et la reproduction de la société villageoise, force est de constater que cette déesse et son temple participent à la reproduction de l'ordre social (hiérarchique) et religieux local (*dharma*⁴⁷⁶).

Ces constats permettent donc d'identifier un nouvel élément majeur de la géographie socio-religieuse du village. Le temple de Mailiyammaṅ apparaît en effet comme un haut lieu socio-religieux primordial du village, en tant que lieu sacré de la déesse protectrice du village, haut lieu d'affirmation de la dominance des Vaṅṅiyar et lieu d'expression majeur de l'exclusion des plus basses castes du village.

c. Le temple de Murugaṅ : temple de village et sanctuaire universel

À l'opposé des considérations de caste s'exprimant au temple de Mailiyammaṅ, le temple de Murugaṅ ne fait l'objet d'aucun interdit social, alors qu'il est pourtant le seul du village à être administré par une (très) haute caste et à avoir des Brahmanes pour officiants. Il faut également rappeler que bien que Murugaṅ soit une divinité "charnière"⁴⁷⁷ réunissant l'hindouisme de la "Grande tradition" et l'hindouisme "populaire" autour de son culte, il est reconnu dans toute l'Inde comme un grand dieu masculin du panthéon hindou. Son temple aurait donc très bien pu être associé à ce titre à des restrictions de caste. Voici ce que dit une femme paṅaiyar interrogée dans son hameau, sur les questions des interdits et de sa participation au culte de Murugaṅ dans le temple du village :

« - Nous n'avons aucun problème au temple de Murugaṅ. Personne ne sait de quelle caste sont les gens qui vont à ce temple, d'autant qu'ils viennent de partout [i.e. d'ailleurs que de Mailam]. En plus, nous, les S.C. du village, ne sommes pas reconnus là-bas par les Brahmanes qui se moquent de tout cela et qui laissent les gens aller au grand temple sans problème. (...)

- Je vais à ce temple avec ma famille surtout au mois de *kārttikai*⁴⁷⁸ pour y porter des offrandes chaque vendredi, et lors de *Paṅkuṅi Uttiram* pour voir la procession des chars [*tēr*]. Il y a aussi des jeunes du hameau qui vont au grand temple de Murugaṅ pour voir du monde. Les anciens y vont moins souvent parce qu'ils ont plus de difficulté à monter les marches qui mènent au temple. En tous les cas, il n'y a pas de restriction de caste dans ce temple. »⁴⁷⁹

Si l'on s'intéresse au type de caste des personnes venant de l'extérieur prier au temple de Murugaṅ de Mailam, on constate effectivement que près de 25% d'entre eux se présentent comme appartenant à une caste dite "répertoriée" (S.C.), c'est-à-dire "intouchable" (tableau 18). Ceci confirme non seulement que les plus basses castes ont parfaitement le droit d'entrer dans le temple du grand dieu de Mailam, mais aussi qu'elles s'investissent particulièrement dans le culte de Murugaṅ, probablement en raison de l'inscription privilégiée de ce culte dans l'idéologie anti-

⁴⁷⁶ L'ordre social et cosmique hindou.

⁴⁷⁷ Cf. chapitres 3 et 5.

⁴⁷⁸ Novembre-décembre.

⁴⁷⁹ Extrait d'un entretien semi-directif mené au *cēri* de Kīl Mailam (janvier 2007).

brahmane et anti-caste qui s’est développée au pays tamoul depuis la fin du XIX^e siècle⁴⁸⁰.

Tableau 18 – Part des “castes répertoriées” parmi les visiteurs interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam (mars-avril 2006)

Type de caste	Effectifs	Fréquence
Castes répertoriées (<i>Scheduled Castes</i>) ou “Intouchables”	41	24,0%
Autres castes	130	76,0%
Total	171	100%

Interrogés: 180 / Répondants: 171 / Réponses: 171
Pourcentages calculés sur la base des répondants

Il faut également préciser que bien que le temple de Murugaṅ de Mailam soit administré par une haute caste locale (les *Vīraśaiva Lingāyat*) et non par l’instance gouvernementale de l’*Hindu Religious & Charitable Endowments Board* (HR&CE) qui gère la plupart des grands temples du Tamil Nadu, ses dépositaires sont cependant soumis à un contrôle annuel par cette instance publique qui est le véritable possesseur du temple⁴⁸¹. Même s’il s’agit surtout d’une vérification des comptes du temple, l’HR&CE n’admettrait pas que la loi⁴⁸² de 1947 autorisant tous les hindous à entrer dans les temples tamouls n’y soit pas appliquée.

Concernant plus précisément les “Intouchables” vivant à Mailam, j’ai observé lors de la fête de *Paṅkuṇi Uttiram* en 2006 que certains *Paraiyar* du village pouvaient aussi participer à la vie rituelle du temple de Murugaṅ en tant que prestataires de service rituel. Leur travail consistait à assister les barbiers (*Nāvitar*) dans leur tâche de raser le crâne des pieux visiteurs, désireux de couper leurs cheveux et poils du visage avant d’entrer dans le grand temple, en signe de dévotion et pour remercier Murugaṅ d’avoir réalisé leur vœu. Bien que cette tâche rémunérée soit liée à une démarche religieuse et dévotionnelle des fidèles, elle est néanmoins reconnue comme “polluante” pour les personnes qui l’effectuent, car elles manient des matières considérées comme des “déchets” corporels. En effet, aucun membre de caste au statut rituel moyen ou supérieur n’effectuerait ce type de tâche, habituellement réservée aux basses castes. Or, comme ces “Intouchables” sont bien connus des gens travaillant pour et autour du grand temple – le lieu des tonsures appartient d’ailleurs au temple –, ce n’est pas seulement leur anonymat évoqué plus haut par l’informatrice qui leur permet de se rendre tout au long de l’année au temple de Murugaṅ, mais bien un accord institué avec les autorités du temple.

On voit donc que ce n’est pas au temple de Murugaṅ, pourtant associé aux hautes castes du village, que s’expriment les discriminations de caste à Mailam, mais aux temples de divinités “populaires” de rang inférieur, telles que celui de TPMM et, surtout, de Mailiyammaṅ, la déesse tutélaire du village. L’analyse des interdits s’exprimant ou non dans les temples du village révèle ainsi une originalité par rapport aux considérations classiques sur les relations inter-castes. Ce ne

⁴⁸⁰ Cf. chapitre précédent.

⁴⁸¹ *Census of India* (1966) “Tiruchirapally and South Arcot”. In *Temples of Madras State*, Part XI-D : 278.

⁴⁸² *Tamil Nadu Temple Entry Autorisation Act* de 1947.

sont pas les hautes castes traditionnellement considérées comme les plus “pures” qui discriminent ici les plus basses, mais la caste dominante des Vanniyaṛ – néanmoins intermédiaire en termes de pureté relative – qui cherchent ainsi à élever leur statut.

Les définitions structurales et les représentations territoriales associées aux divinités de temple à Mailam permettent aussi de comprendre pourquoi la figure cultuelle de Murugaṇ est moins sujette aux discriminations inter-castes du village que celle des déesses. J’ai déjà évoqué le fait que les déesses de Mailam sont des divinités protégeant des petits territoires locaux, qu’il s’agisse des quartiers mono-castes pour la plupart des déesses, ou, pour le cas de Mailiyammaṇ, de la totalité villageoise que les Vanniyaṛ dominant et s’approprient symboliquement. Comme ces déesses et leurs temples sont liés, souvent de manière exclusive, à des identités et des enjeux de caste territorialisés, il n’est pas surprenant que ces hauts lieux identitaires fassent l’objet de crispations communautaires. Inversement, la figure cultuelle de Murugaṇ à Mailam n’est pas vraiment considérée par les habitants comme celle d’une divinité tutélaire et protectrice du village, ni associée à une territorialité de caste particulière, comme elle peut l’être dans d’autres contextes villageois du pays tamoul, où les temples de Murugaṇ sont parfois patronnés par des castes dominantes⁴⁸³. Notons par exemple, que contrairement à la déesse Mailiyammaṇ, la figure de Murugaṇ n’est pas mobilisée lors des rites annuels visant à protéger le village des êtres maléfiques (cf. *infra*). Ou encore que son temple, situé au sommet de la colline de Mailam, et donc à l’écart du village, est visité par davantage de fidèles ne vivant pas à Mailam que par ses propres habitants. De même, les discours de ces derniers au sujet de la présence de Murugaṇ dans leur village évoquent plutôt leur chance de vivre dans une localité où s’est manifestée une grande divinité universelle⁴⁸⁴, que le sentiment d’être protégé par une divinité locale, comme c’est le cas pour les déesses. En effet, lorsque j’interrogeais les habitants de Mailam sur l’importance de Murugaṇ pour leur village, ils n’abordaient jamais le fait qu’il soit un dieu protecteur de la localité, mais plutôt le fait que sa présence soit des plus auspicieuses, l’image de marque que Murugaṇ confère à Mailam, ou encore la précieuse ressource économique que représente son grand temple pour les villageois. Voici quelques exemples de discours des habitants au sujet de l’importance de Murugaṇ pour leur village :

Pour un Vanniyaṛ de Mailam, âgé de 76 ans⁴⁸⁵ et se rendant chaque vendredi au temple de Murugaṇ :

- « Le temple de Murugaṇ de Mailam est un lieu de pèlerinage pour tout le monde. Le fait que Murugaṇ soit à Mailam est bénéfique pour le village, car il aide les gens qui vivent ici et parce qu’il ne laisse personne dans le besoin ». (...) [L’informateur parle ensuite du mythe local du temple de Murugaṇ à Mailam.]
- « Est-ce que Murugaṇ protège le territoire de Mailam ? »

⁴⁸³ Voir notamment l’ouvrage de Mattison Mines (2009) ou celui de David Rudner (1994).

⁴⁸⁴ Cf. chapitre 5.

⁴⁸⁵ Extraits d’un entretien semi-directif mené au domicile de l’enquêté (27 mars 2006).

- « Murugaṅ montre la voie et libère les bonnes personnes des *asura* [démons]. Mais la divinité qui protège le village en tant que *grāma tēvatai* [divinité du village] est Mailiyammaṅ. Elle est l'*ūr kaṭavuḷ* [divinité du village des castes]⁴⁸⁶ de Mailam ».

Selon l'officiant (*mutaliyār*) du temple de TPMM⁴⁸⁷ :

« Murugaṅ a rendu notre village célèbre. La présence de son temple a beaucoup joué dans le développement économique de Mailam et a permis la création d'équipements utiles pour le village. Sans ce temple, il n'y aurait rien ici. Murugaṅ est un peu comme le chef de famille de tous les dieux du village ».

Enfin, d'après un autre *Vaṅṅiyar*⁴⁸⁸ du village :

- « Le temple de Murugaṅ permet à beaucoup de gens du village de trouver du travail et de gagner de l'argent, que ce soit en travaillant pour le temple⁴⁸⁹, ou en tenant des étals où ils vendent différents produits aux visiteurs venant voir Murugaṅ dans son temple. »

- « Est-ce qu'il protège le village ? »

- « Oui d'une certaine manière. Mais il n'est pas le seul, parce qu'il y a beaucoup d'autres divinités qui protègent les lieux ici. »

Ce manque d'association franche entre Murugaṅ et la protection du territoire local (plutôt attribuée aux déesses) ressort également de l'étude des représentations mentales qu'ont les habitants au sujet du sanctuaire de Murugaṅ dans leur village (tableau ?). En effet, lorsque j'ai demandé à certains d'entre eux de m'indiquer où débute le sanctuaire local de Murugaṅ, très peu d'entre eux (3 personnes sur les 21 interrogées) ont répondu que celui-ci commençait à l'entrée du village, alors qu'une majorité (13 personnes) évoquait plutôt la colline où siège le temple du dieu, soit en la désignant directement (4 personnes), soit en recourant à des marqueurs spatiaux, tels que le début des marches conduisant au temple (2 personnes), le temple de *Vināyagar* (7 personnes) ou celui de *Muttu-Māriyamman* (1 personne). Certains (2 personnes) considéraient même que le sanctuaire de Murugaṅ ne concerne que le temple lui-même, situé après les marches. Même si ces proportions mériteraient d'être confirmées par une enquête statistique de plus grande ampleur, il est clair que ces discours sont loin d'évoquer un recouvrement du territoire villageois par le sanctuaire de Murugaṅ. La même divergence de discours apparaît aussi dans les représentations des visiteurs du temple qui n'habitent pas dans le village (tableau 19). Il est par conséquent assez difficile de reconnaître Murugaṅ comme une divinité protectrice du territoire de Mailam.

⁴⁸⁶ Le fait que cet informateur *vaṅṅiyar* définisse Mailiyammaṅ comme l'*ūr kaṭavuḷ* (divinité de l'*ūr*) évoque son intériorisation cognitive de la tradition excluant les "Intouchables" du temple de la déesse. Comme ces derniers ne vivent pas dans l'*ūr* mais dans les *cēri*, ils ne sont donc pas protégés par la divinité de l'*ūr* selon ce type de discours.

⁴⁸⁷ Extraits d'un entretien semi-directif mené au temple de TPMM (28 mars 2006).

⁴⁸⁸ Extraits d'un entretien semi-directif mené au lieu de travail (échope) de l'enquêté (24 avril 2006).

⁴⁸⁹ Le temple de Murugaṅ emploie une cinquantaine de personnes du village, dont une quinzaine pour cultiver la centaine d'acres (40,46 ha) de terres que possède le temple, le reste du personnel travaillant pour la maintenance et les activités religieuses du temple. Les propriétés foncières du temple n'ont pu être cartographiées, car elles étaient difficilement identifiables en raison de leur grande dispersion dans l'espace du village.

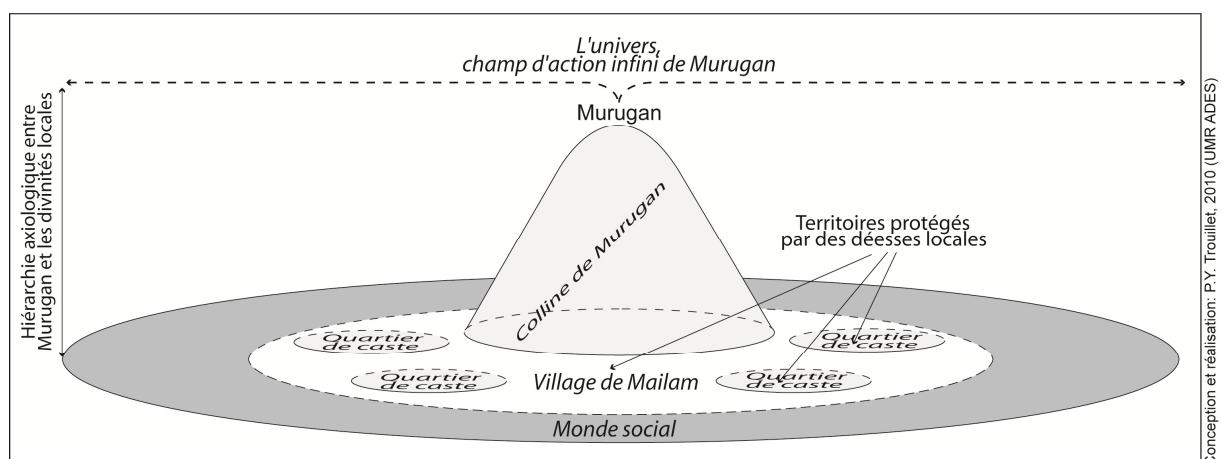
Murugaṅ de Mailam apparaît donc comme un grand dieu universel, étranger aux discriminations de caste et manifesté sur la colline du village, qu'il protège plus par sa sainteté et sa puissance de grand dieu universel, que par un véritable rôle de protecteur de territoire local, tel que celui attribué aux déesses du village, ou encore à Aiyaṅār, le gardien des champs. Murugaṅ protège Mailam à sa manière, c'est-à-dire d'une façon non exclusive sur le plan communautaire ou territorial. C'est du reste en vertu de sa capacité à aider d'autres personnes que les seuls habitants de Mailam, que son temple attire chaque année des foules de dévots venus d'ailleurs⁴⁹⁰. Il est possible de représenter graphiquement la distinction axiologique qui différencie Murugaṅ des déesses de Mailam, ainsi que les espaces qu'ils protègent (figure 9).

Tableau 19 – Où commence le sanctuaire de Murugaṅ de Mailam selon vous ?

Réponses	Habitants de Mailam	Visiteurs extérieurs	
	Effectifs	Effectifs	Fréquence
À l'entrée du village	3	43	24,2%
Au temple de Vināyagar	7	39	21,9%
Au bas de la colline	4	36	20,2%
Au début des marches menant au temple de Murugaṅ	2	29	16,3%
À l'entrée du temple de Murugaṅ	1	22	12,4%
À la fin des marches menant au temple de Murugaṅ	1	5	2,8%
Au temple de Muttu-Māriyamman	1	3	1,7%
Dès mon domicile	0	1	0,6%
Total		178	100%

Habitants de Mailam interrogés : 21⁴⁹¹ / Répondants : 19 / Réponses : 19
 Visiteurs extérieurs interrogés : 180⁴⁹² / Répondants : 178 / Réponses : 178

Figure 6 – Les champs d'action de Murugaṅ et des déesses de Mailam



⁴⁹⁰ Cf. chapitre suivant.

⁴⁹¹ Cet échantillon, composé de 21 personnes habitant le village de Mailam, est assez représentatif des castes du village en dépit de sa petite taille, dans la mesure où ont été interrogés (par ordre alphabétique) un Brahmane, deux Iruḷar, un Kuyavar, un Mutaliyār, un Nari Kuravar, un Nāvitar, trois Paṛaiyar, un Sengunthar Mutaliyār, huit Vaṅṅiyar, un Vīraśaiva Lingāyat et un Yātavar. Toutes ces personnes ont été interrogées entre fin mars et fin avril 2006.

⁴⁹² Cet autre échantillon est composé de 180 visiteurs et pèlerins interrogés au temple de Murugaṅ de Mailam aux mois de mars et avril 2006.

2. Les processions locales : consécration des dieux des castes et des territoires

Les remarques précédentes se comprennent d'autant mieux à la lumière de la géographie des processions (*ūrvalam*) annuelles des divinités dans l'espace villageois. En effet, conjointement aux temples auxquels elles sont reliées, les processions locales des divinités du village participent également à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam, en consacrant rituellement des territoires des castes et en révélant d'autres types d'espace sacrés. C'est en cela que l'étude des processions permet de mieux saisir l'inscription du culte et de la figure de Murugaṅ dans la géographie du village.

a. Un rituel géographique systématique

Dans les localités du pays tamoul, rurales comme urbaines⁴⁹³, les fêtes annuelles des temples hindous se caractérisent notamment par les sorties processionnelles d'une statuette rituelle reconnue comme la forme mobile (*ursavamūrti*) de la divinité du temple. Chaque procession part du temple hébergeant habituellement la divinité, parcourt un trajet fixé par ses fondateurs, s'arrête devant les foyers pour que les familles donnent à la divinité perchée sur un palanquin leurs offrandes rituelles (*ārāṭaṅai*) par l'intermédiaire d'un officiant, et se conclut par un retour au temple de départ. Ces processions peuvent être répétées sur plusieurs jours, selon la durée de la fête du temple concerné. En tant que circulations spatiales et collectives œuvrant dans la définition géographique et symbolique de sanctuaires et de territoires dans les localités indiennes, les processions apparaissent aussi comme une sorte de pendant local du pèlerinage⁴⁹⁴, à la différence notable que c'est alors la divinité qui se déplace pour visiter les fidèles.

À Mailam, les processions des divinités des temples locaux ont lieu tout au long de l'année, entre le mois de *vaikāci*⁴⁹⁵ (pour les temples de Tantu-Poṅ-Mēṅi-Māriyamman, de Pū-Muttu-Māriyamman et celui de Gaṅgāiyamman) et le mois de *māci*⁴⁹⁶ (pour le temple de Mailiyamman), en passant par les mois d'*āṭi*⁴⁹⁷ (pour les deux temples de Māriyamman et ceux de Kaṅṅiyamman), d'*aippaci*⁴⁹⁸ et de *tai*⁴⁹⁹ (pour le temple de Murugaṅ). Parmi ces processions, celles des déesses, qui sont de loin les plus nombreuses, sont considérées comme porteuses de prospérité et de protection par les villageois.

La carte 22 représente les parcours de ces processions annuelles dans l'espace social du village. Plusieurs faits socio-spatiaux majeurs, dont un concerne directement Murugaṅ, apparaissent à la vue de ces parcours.

⁴⁹³ Sur la question urbaine, voir le chapitre suivant.

⁴⁹⁴ Cf. chapitre 4.

⁴⁹⁵ Mai-juin.

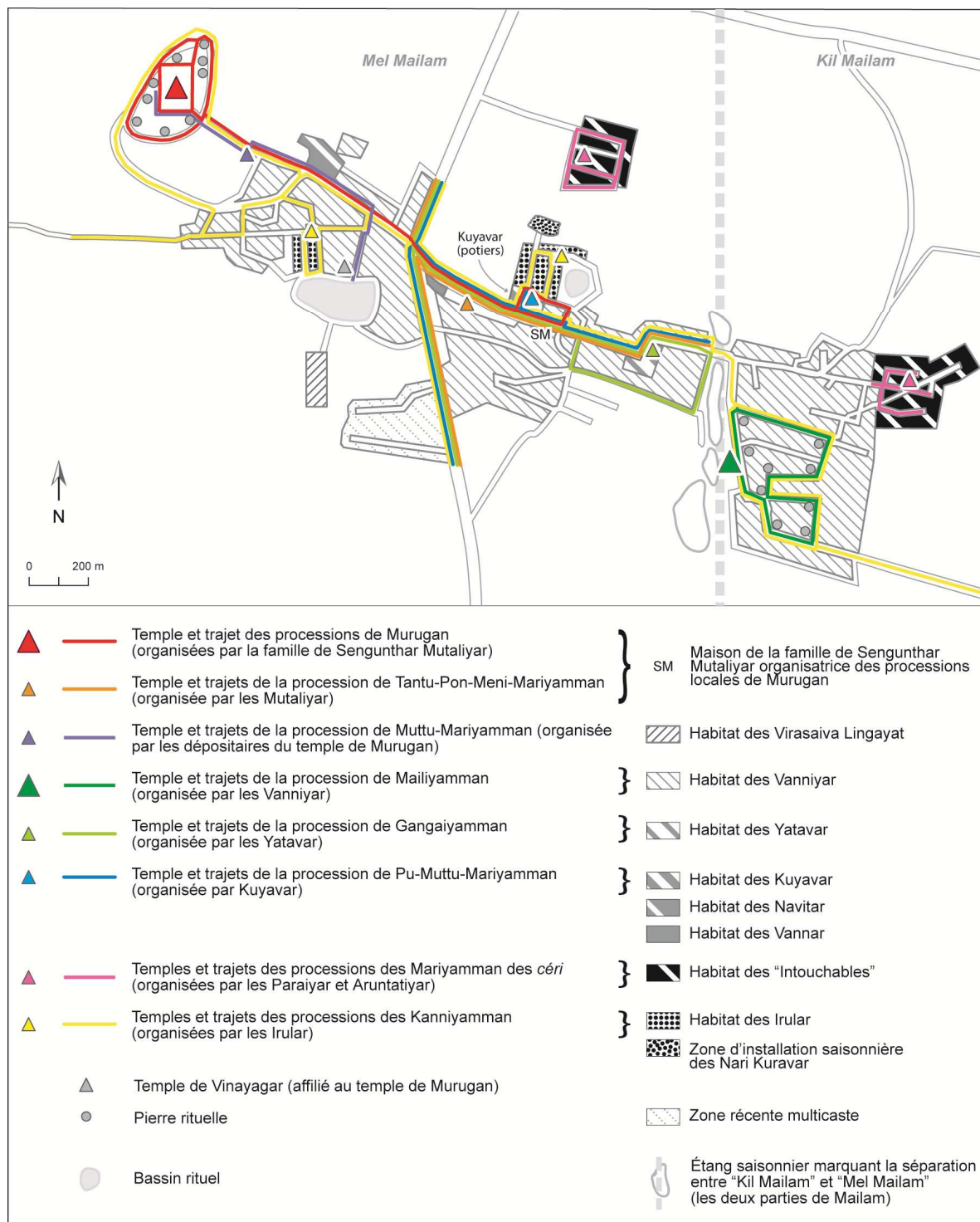
⁴⁹⁶ Février-mars.

⁴⁹⁷ Juillet-août.

⁴⁹⁸ Octobre-novembre.

⁴⁹⁹ Janvier-février.

Carte 22 – Parcours des processions annuelles des divinités de temple à Mailam



Source : Enquête personnelle (2006)⁵⁰⁰.

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

⁵⁰⁰ Les informations concernant la période et le parcours des processions proviennent soit de mes observations personnelles pour le cas des processions de Murugan et de Mailiyamman, soit, pour les autres processions, d'entretiens menés auprès des officiants habituels des temples dont le contenu a été vérifié en demandant aux riverains quelles étaient les divinités qui passaient en procession devant leur domicile.

On constate en premier lieu que les processions concernent toutes les déesses dont le temple est patronné par une même caste. On s'aperçoit ensuite que les itinéraires de ces processions ne sont jamais totalement identiques, mis à part ceux dessinés par les processions des déesses des Kuyavar et des Mutaliyār qui se ressemblent fortement⁵⁰¹, et bien qu'un grand nombre d'entre elles empruntent les mêmes rues (qui sont en général les principaux axes du village⁵⁰²). On remarque également, à quelques exceptions près, que c'est généralement une circumambulation autour du quartier de la caste patronne du temple de référence qui différencie les trajets. Cette observation est particulièrement valable pour le temple de Mailiyammaṅ des Vaṅṅiyar à Kīl Mailam, mais aussi pour celui de Māriyammaṅ du hameau "intouchable" de Mēl Mailam, pour le temple de Gaṅgāiyammaṅ des Yātavar et pour ceux dédiés à Kaṅṅiyammaṅ dans les deux quartiers iruḷar. Les exceptions à ce mode de fonctionnement concernent les trajets de forme plus linéaire, souvent imposés par le manque d'une rue périphérique ceinturant le quartier de caste. Il s'agit de ceux effectués au hameau "intouchable" de Kīl Mailam, au quartier des Kuyavar et celui de la déesse des Mutaliyār. Comme l'on sait (depuis le chapitre 4) que dans l'hindouisme, la circumambulation religieuse autour d'une entité participe à sa sanctuarisation, il est possible de déduire de ces premières observations que les processions des déesses ont pour fonction de consacrer le territoire de chacune des castes associées à ces déesses.

Ces sanctuaires sont plus ou moins étendus selon la volonté des castes à ouvrir ou non l'espace et les personnes protégés par leur déesse ; mais là encore, différentes postures sont à noter. On peut ainsi distinguer sur la carte les processions passant devant un grand nombre d'habitations (la plupart circulent à Mēl Mailam) de celles qui restent confinées à de petites zones.

Parmi les premières, on remarque surtout l'originalité des processions de Kaṅṅiyammaṅ qui, comme le précise l'officiant iruḷar en charge du temple et menant les cortèges, « est la seule divinité à passer dans tout le village, sauf dans les colonies [i.e. les hameaux "intouchables"] »⁵⁰³. Cette considération montre au passage que même les Iruḷar, tribaux d'assez bas statut, considèrent les *cēri* comme des espaces à part, si ce n'est comme des espaces de moindre valeur.

Les processions au déploiement spatial plus réduit concernent celles parcourant les deux hameaux "intouchables", celle de Mailiyammaṅ à Kīl Mailam, celle de Muttu-Māriyammaṅ et, enfin, celle de Murugaṅ. Bien qu'elles se ressemblent par la faible ampleur de leur circulation, chacune de ces processions présente des différences significatives. Premièrement, les processions de Māriyammaṅ dans les quartiers "intouchables" révèlent une nouvelle démonstration géographique du fait que les *cēri* sont des localités socio-religieuses à part entière et distinctes de l'*ūr*, mais néanmoins sanctuarisées par les processions de leurs déesses locales. Deuxièmement, le

⁵⁰¹ On peut (seulement) supposer que les trajets suivis par les processions déesses des Kuyavar et des Mutaliyār se ressemblent parce que les Kuyavar avaient l'habitude de suivre ce trajet du temps où ils étaient autorisés à participer à la procession de TPMM organisée par les Mutaliyār.

⁵⁰² L'organisateur Sengunthar mutaliyār de la procession annuelle de Murugaṅ dans le village me dit à sujet : « Chaque caste [du village] a sa divinité. Mais comme j'habite dans la rue principale, elles passent pratiquement toutes devant chez moi » (entretien semi-directif mené le 25 avril 2006).

⁵⁰³ Entretien semi-directif avec l'officiant iruḷar, mené au temple de Kaṅṅiyammaṅ (27 avril 2006).

trajet de la procession de Mailiyammaṅ qui s’effectue dans le seul quartier des Vaṅṅiyar de Kīl Mailam (alors qu’il s’agit pourtant de la déesse de tout le village), évoque quant à lui l’association rituelle et territoriale entre cette déesse, son temple et la caste dominante des Vaṅṅiyar. Le fait que neuf pierres de protection rituelle (*kal-kāppu*) sanctuarisent le territoire délimité par cet itinéraire, indique que le sanctuaire protégé par Mailiyammaṅ concerne en premier lieu les Vaṅṅiyar vivant dans cette zone. Cette correspondance des plus abouties entre sanctuaire et territoire de caste, exprime donc spatialement la tradition locale instituant les Vaṅṅiyar comme patrons exclusifs du temple de la déesse du village. La procession de Muttu-Māriyammaṅ est elle aussi à distinguer, principalement parce que son temple ne correspond pas à un quartier mono-caste et parce que celui-ci est affilié au grand temple de Murugaṅ. Pour autant, en tant que déesse locale, Muttu-Māriyammaṅ doit aussi être sortie en procession « pour satisfaire les gens qui vivent à proximité de ce temple, car elle est la déesse locale la plus proche de leurs habitations », aux dires de l’officiant (vaṅṅiyar) du temple⁵⁰⁴. Mais plus que sacraliser ce territoire multi-caste, le parcours de la procession annuelle de cette déesse consacre surtout les liens rituels qui la relie aux temples de Murugaṅ et de Vināyagar, puisque ces deux hauts lieux en déterminent le parcours (carte 22).

L’organisation de la première procession de Muttu-Māriyammaṅ revient du reste aux dépositaires du temple du Murugaṅ, avant que les autres castes du quartier organisent les processions des jours suivants. Enfin, les processions locales de Murugaṅ concernent les circumambulations du dieu autour de sa colline – elle aussi sanctuarisée par neuf pierres rituelles –, ainsi qu’un trajet à destination du bassin rituel et de la maison des Sengunthar Mutaliyār situés dans la partie est de Mēl Mailam (cf. *infra*).

Pour conclure cette première approche géographique des processions des divinités locales, il peut être intéressant de considérer ces processions non plus de façon individuelle, mais comme un ensemble signifiant. On s’aperçoit alors que c’est presque l’ensemble de l’espace habité du village, à l’exception du quartier des Vīraśaiva Lingāyat, qui est parcouru tout au long de l’année par les processions des divinités. Comme ces processions concernent des divinités dharmiques et qu’elles sont en grande majorité des déesses locales ayant pour fonction traditionnelle de protéger un territoire et ses habitants (Biardeau, 1995), c’est pratiquement tout l’espace habité du village, incluant les hameaux “intouchables”, qui est finalement protégé par l’ensemble de ces processions annuelles. La haute caste des Vīraśaiva Lingāyat, qui réside à l’écart des axes majeurs du village et qui n’a pas de temple de quartier, fait donc figure d’exception, puisqu’aucune procession ne s’approche de leur quartier. Leurs rituels domestiques particuliers et leur statut de patrons du temple de Murugaṅ semblent suffire à leur protection religieuse, étant donné qu’ils ne s’associent jamais aux cultes “populaires” des déesses du village, ni à leurs fêtes. On aurait pu supposer que la forme mobile de Murugaṅ vienne en procession jusqu’à leur quartier pour consacrer la relation rituelle entre le grand temple du dieu et ses dépositaires, mais il n’en est rien. La procession de

⁵⁰⁴ Extrait d’un entretien semi-directif avec le *pūcāri* du temple de Muttu-Māriyammaṅ, mené devant le temple (fin avril 2006).

Murugaṅ se rend au contraire deux fois par an, et depuis soixante-dix ans⁵⁰⁵, devant le domicile de la seule famille de Sengunthar Mutaliyār du village, lors de la nouvelle lune (*amāvācai*) du mois d'*aippaci* et pour *Poṅgal*⁵⁰⁶.

b. Les processions de Murugaṅ : symboles d'un lien de caste et de la société villageoise

Si Murugaṅ n'est pas un dieu du territoire local, comme peuvent l'être les déesses ou bien Aiyānār, et s'il est avant tout reconnu comme un grand dieu universel au pays tamoul, la géographie de ses processions dans le village de Mailam indique en revanche qu'il peut parfaitement être un dieu de caste. De plus, en tant que divinité suprême de la localité, ses processions mobilisent rituellement les principales composantes sociales du village.

La relation privilégiée parce qu'exclusive entre la famille de Sengunthar Mutaliyār et Murugaṅ, qui apparaît à la lecture de la carte des processions locales, s'explique par le fait que Murugaṅ est traditionnellement la « divinité de caste » (Mines, 2009 : 38) des Sengunthar Mutaliyār au pays tamoul. Les Sengunthar Mutaliyār⁵⁰⁷ associent en effet l'origine de leur caste à la figure divine de Murugaṅ. D'après le mythe fondateur de leur caste, leurs plus lointains ancêtres, au nombre de neuf, auraient combattu aux côtés de Murugaṅ lors de sa bataille légendaire qui l'opposa au démon Sūrapadma⁵⁰⁸. Ainsi, la bataille entre Murugaṅ, ces neuf ancêtres et Sūrapadma, est commémorée par une fête annuelle célébrée dans tous les temples de Murugaṅ patronnés ou associés aux Sengunthar Mutaliyār (*ibid.*)⁵⁰⁹. C'est donc le fait que les Sengunthar Mutaliyār se définissent comme les « gens de Murugaṅ » (*ibid.* : 55) dans tout le pays tamoul, qui est à l'origine de l'unique procession associant Murugaṅ à une caste particulière de Mailam. Toutefois, cette procession veille moins à protéger un territoire, comme c'est le cas pour les déesses locales, qu'à célébrer le lien mythique en Murugaṅ et les Sengunthar Mutaliyār.

Cette procession organisée par les Sengunthar Mutaliyār a aujourd'hui soixante-dix ans d'existence à Mailam, ce qui laisse supposer que leur présence dans le village est plus récente que la construction du temple de Murugaṅ datant du début du XVIII^e siècle. Étant donné qu'un grand temple de Murugaṅ était déjà présent à Mailam, les Sengunthar Mutaliyār du village n'auraient donc pas choisi de fonder un nouveau temple pour leur divinité de caste, mais plutôt de s'y associer par les fêtes, les rites et les processions annuelles. En effet, comme Murugaṅ est un dieu universel qui, contrairement aux déesses, n'est pas associé à de petites localités, telles que les

⁵⁰⁵ Selon un entretien semi-directif mené auprès du chef de cette famille, à leur domicile (25 avril 2006). Le rituel processionnel a également fait l'objet d'une observation personnelle lors de la fête de *Poṅgal* en janvier 2007.

⁵⁰⁶ *Poṅgal*, que l'on peut traduire par « ébullition débordante », est la fête des récoltes en pays tamoul. Elle débute le dernier jour du mois de *mārkaḷi*, appelé *bhogi* où l'on brûle les objets matériels devenus inutiles, et se termine le troisième jour du mois de *tai*, nommé «*kānum poṅgal*» et célébrant la vie de famille. Les deux jours intermédiaires sont «*tai poṅgal*», où l'on prépare le *poṅgal* en faisant bouillir du riz avec du lait et du sucre de canne, et «*mātu poṅgal*», où l'on célèbre le bétail dont les cornes sont ornées de peintures colorées et de ballons de baudruche.

⁵⁰⁷ Ils sont également appelés «*Kaiḷūlar*» dans les régions du centre et de l'ouest du Tamil Nadu.

⁵⁰⁸ Cf. chapitre 4.

⁵⁰⁹ J'ai du reste assisté à cette fête au village de Mailam en 2006, mais aussi près de Pondichéry, dans le quartier de Mudaliyarpetai (la « banlieue des Mutaliyār ») en février 2005.

quartiers ou les villages, et comme son temple ne semble jamais avoir été mobilisé pour exprimer quelque exclusivité de caste que ce soit, les Sengunthar Mutaliyār pouvaient vraisemblablement être libres de s’associer rituellement, et probablement financièrement par leurs donations, à son temple déjà présent à Mailam.

Lors des entretiens, l’actuel organisateur de ces processions de Murugaṅ a également précisé que les Sengunthar Mutaliyār étaient plus nombreux par le passé dans le village, et qu’il y avait alors de nombreuses familles qui participaient à l’organisation des rites, des fêtes et des processions, alors qu’il n’y a plus qu’une seule famille qui les organise aujourd’hui. Cette famille organisatrice est en effet la seule à appartenir à cette caste aujourd’hui à Mailam (leur fête annuelle rassemble d’ailleurs très peu de monde).

S’ils n’ont pas fondé de temple pour Murugaṅ à Mailam, les anciens Sengunthar Mutaliyār y ont néanmoins bâti un *chattram*⁵¹⁰ (ou *cattiram*) portant encore l’effigie de Murugaṅ au-dessus de la porte d’entrée, où il est inscrit dans la pierre “*Murugaṅ tuṅai*” (« Murugaṅ est à nos côtés »). Bien que le village ne compte aujourd’hui qu’une seule de leur famille, ce *chattram* accueille encore chaque année de nombreux Sengunthar Mutaliyār de la région, qui viennent régulièrement en pèlerinage au grand temple de Murugaṅ pour participer aux rituels de *Paṅkuṇi Uttiram* et célébrer ainsi le lien entre leur caste et Murugaṅ de Mailam. Ces Sengunthar Mutaliyār sont en outre les donateurs-“sacrifiants” habituels des rituels réalisés le premier jour de cette fête majeure du grand temple, ce qui témoigne de la force de leur lien avec Murugaṅ et du statut honorifique qui leur est traditionnellement reconnu par cette primauté.

Le dernier aspect à souligner au sujet des processions de Murugaṅ dans le village concerne les acteurs rituels autres que la famille de Sengunthar Mutaliyār. Si les donateurs qui financent chaque année les processions du grand dieu de Mailam (comme lors de *Paṅkuṇi Uttiram* ou de *Māci Magam*⁵¹¹) sont parfois des personnes extérieures au village, ces processions sont en revanche toujours menées par les mêmes groupes sociaux de Mailam, dont les différents statuts socio-rituels sont exprimés par leurs tâches respectives. En premier lieu, le prêtre qui mène les cortèges processionnels de Murugaṅ et qui est le seul intercesseur auprès du grand dieu, est toujours un Brahmane du village officiant régulièrement dans le temple, en vertu de la coutume voulant que Murugaṅ, dieu masculin de la “Grande” tradition, ait toujours des officiants appartenant à la plus haute caste (*varṇa*). Le rite de la procession est organisé quant à lui par la caste des Vīraśaiva Lingāyat, dépositaire du grand temple et gestionnaire des donations, se définissant comme une sous-caste brahmane. Ensuite, le palanquin sur lequel est installée la statue de Murugaṅ est systématiquement porté par un groupe mono-caste composé d’une vingtaine de Vaṅṅiyar⁵¹², la caste dominante du village. Enfin les castes de service, que sont les deux

⁵¹⁰ Bâtiment de rassemblement religieux et communautaire où les fidèles, souvent d’une même caste, se reposent de leur pèlerinage, effectuent leurs rituels et préparent de la nourriture pour la collectivité et des offrandes pour la divinité du temple faisant l’objet du pèlerinage.

⁵¹¹ Cf. chapitre suivant.

⁵¹² Lors des grandes fêtes, comme *Māci Magam*, sept Vaṅṅiyar portent aussi les *huṅḍi*, sortes de tirelires en métal

blanchisseurs (Vaṅṅār) et les quatre barbiers (Nāvitar) participant au cortège, ont respectivement pour fonctions traditionnelles de porter les lampes rituelles et de jouer la musique religieuse annonçant l'arrivée de la procession. Cette dernière catégorie est à la fois la plus basse, sur le plan socio-rituel, et la plus éloignée, sur le plan spatial, de la divinité. Durant les processions, l'ensemble de ces acteurs rituels est payé par les Vīraśaiva Lingāyat, qui gèrent le temple et les fonds destinés à l'organisation des processions.

Les circulations religieuses de Murugaṅ dans l'espace villageois mettent donc en scène les liens rituels existant entre cette divinité et la caste particulière de Sengunthar Mutaliyār, ainsi que les principaux types de castes qui définissent ensemble la formation sociale de Mailam. On remarque toutefois que les "Intouchables" sont absents de cette mise en scène des statuts locaux, alors qu'ils représentent pourtant plus du quart de la population du village. Ce sont donc davantage les grands types de castes de l'ūr, que ceux de toutes les castes du village, qui sont réunis dans les cortèges de Murugaṅ. Cette absence s'explique par le fait que ni les Paṛaiyar, ni les Aruntaīyar, n'ont pas de fonction rituelle liée par la tradition au culte des dieux de la "Grande" tradition hindoue, ce qui renvoie symboliquement à leur statut d'"Intouchables". Ils ont pourtant des rôles rituels d'une importance capitale pour la localité, mais c'est au travers des processions liées au sacrifice que leurs rôles sont révélés et consacrés.

c. Les significations socio-spatiales des processions du sacrifice

Les divinités adharmiques (*aṭarma tēvatai*) siégeant à la frontière du village (et dont une présentation terminologique a été fournie dans la première section de ce chapitre) participent également à la définition de la géographie socio-religieuse de Mailam. Cette catégorie d'être non humains est intéressante car elle permet de définir avec plus de précision la topologie des forces divines présentes dans le village et les implications socio-spatiales des rites qui lui sont associés, cela afin de mieux préciser *in fine* le rôle et la place de Murugaṅ dans la spatialisation du panthéon local.

Les rituels associés aux divinités adharmiques de Mailam procèdent eux aussi par des processions et des rites de temples, mais sont surtout caractérisés par le « sacrifice sanglant » (Biardeau & Malamoud, 1996 : 138) d'un animal⁵¹³ (un chevreau), destiné à tempérer ces divinités maléfiques une fois par an. Ce rite sacrificiel constitue l'un des plus importants moments rituels du calendrier religieux du village. Il a lieu chaque année lors du dernier soir de la fête de Mailiyammaṅ, la déesse tutélaire et protectrice du village. Il a également été précisé plus haut que les démons⁵¹⁴ ont leur lieu de culte situé à la frontière nord-est du village et qu'ils demeurent ainsi à proximité immédiate du village. Chaque année, ces démons menacent de faire des incursions

destinées à recueillir les offrandes d'espèces données par les fidèles sur le chemin de la procession (cf. chapitre suivant).

⁵¹³ Les sacrifices d'animaux sont encore assez courants dans les villages indiens (Fuller, 2004), probablement en raison du fait qu'ils sont « essentiellement affaire villageoise » (Malamoud, 1976 : 8) depuis l'époque brahmanique.

⁵¹⁴ Par commodité et souci de simplicité, j'emploierai le terme "démons" pour désigner les divinités adharmiques. Le fait que les villageois utilisent le terme "*asura*" pour les évoquer légitime cette désignation.

dans l'espace villageois pour s'attaquer aux humains, essentiellement à travers des possessions entraînant démence ou stérilité (chose que peuvent également faire les *pēy*).

Afin de tempérer les velléités intrusives de ces démons, les villageois sollicitent d'abord la protection de Mailiyammaṅ, en l'honorant à travers sa fête annuelle : ils la célèbrent huit soirs durant, la marient dans son temple le soir du sacrifice, et sortent sa forme mobile dans le village lors de processions quotidiennes (carte 23) destinées à maintenir les êtres malveillants hors de la localité. Mais les villageois doivent aussi négocier eux-mêmes avec les démons, en procédant à d'autres rites, d'autres processions et au sacrifice sanglant. Ce sont les deux castes majoritaires du village, les Vaṅṅiyar qui patronnent le temple et les "Intouchables" paṛaiyar, qui assurent les principales fonctions rituelles de cette fête et du sacrifice.

Pour que les processions quotidiennes de la déesse aient lieu, le *pūcāri* vaṅṅiyar chargé de réaliser tous les rituels concernant les démons, dirige tous les soirs une procession préalable, dite du « son » (*icai*) (carte 23), en compagnie des deux Paṛaiyar mentionnés par le mythe de la déesse (cf. *supra*). Selon des organisateurs vaṅṅiyar de la fête, cette première procession est destinée :

« ... à nettoyer et protéger le parcours pour que les démons et les *pēy* ne viennent pas éveiller la colère de Mailiyammaṅ, ou menacer les familles [vaṅṅiyar] durant la remise de leurs offrandes à la déesse en procession »⁵¹⁵.

Bien qu'il mène ce petit cortège, ce n'est pas l'officiant vaṅṅiyar qui produit le son rituel. Cette tâche revient aux deux Paṛaiyar qui l'accompagnent, car c'est le son émis par les percussions de ces Paṛaiyar⁵¹⁶ qui éloigne les démons et les *pēy* pour que la procession de la déesse puisse avoir lieu dans un espace en partie sécurisé et « nettoyé ». Ce rôle rituel des Paṛaiyar consiste donc à éloigner les êtres adharmiques du village, comme ils le font plus généralement avec les matières polluantes lors des funérailles, et comme le sous-entend le terme « nettoyer » mentionné par les organisateurs vaṅṅiyar. La puissance rituelle de ces deux Paṛaiyar n'est certes pas aussi efficace que celle de la déesse pour mettre un terme aux intrusions des divinités adharmiques, mais ils sont néanmoins reconnus comme les gardiens (*kāvalaṅ*) de Mailiyammaṅ, qui la protègent, qui éloignent les *pēy* et qui l'aident dans sa lutte contre les démons de la frontière. À ce titre, et en échange d'une rétribution de la part des organisateurs vaṅṅiyar, les deux "Intouchables" gardiens doivent rester dans le sanctuaire du temple durant les huit jours de la fête. Ils portent alors une tenue rituelle blanche, un bracelet de protection et le cordon sacré (*pūṅṅūl*) des deux-fois-nés⁵¹⁷. Ils doivent par conséquent adopter un comportement de caste supérieure pendant les huit jours, en devant notamment rester chastes et ne pas manger de chair animale. Ils ne peuvent pas non plus retourner chez eux durant cette période, car leur hameau est considéré comme un espace polluant. De même, l'accès au saint des saints du temple leur reste défendu, malgré leur présence nécessaire

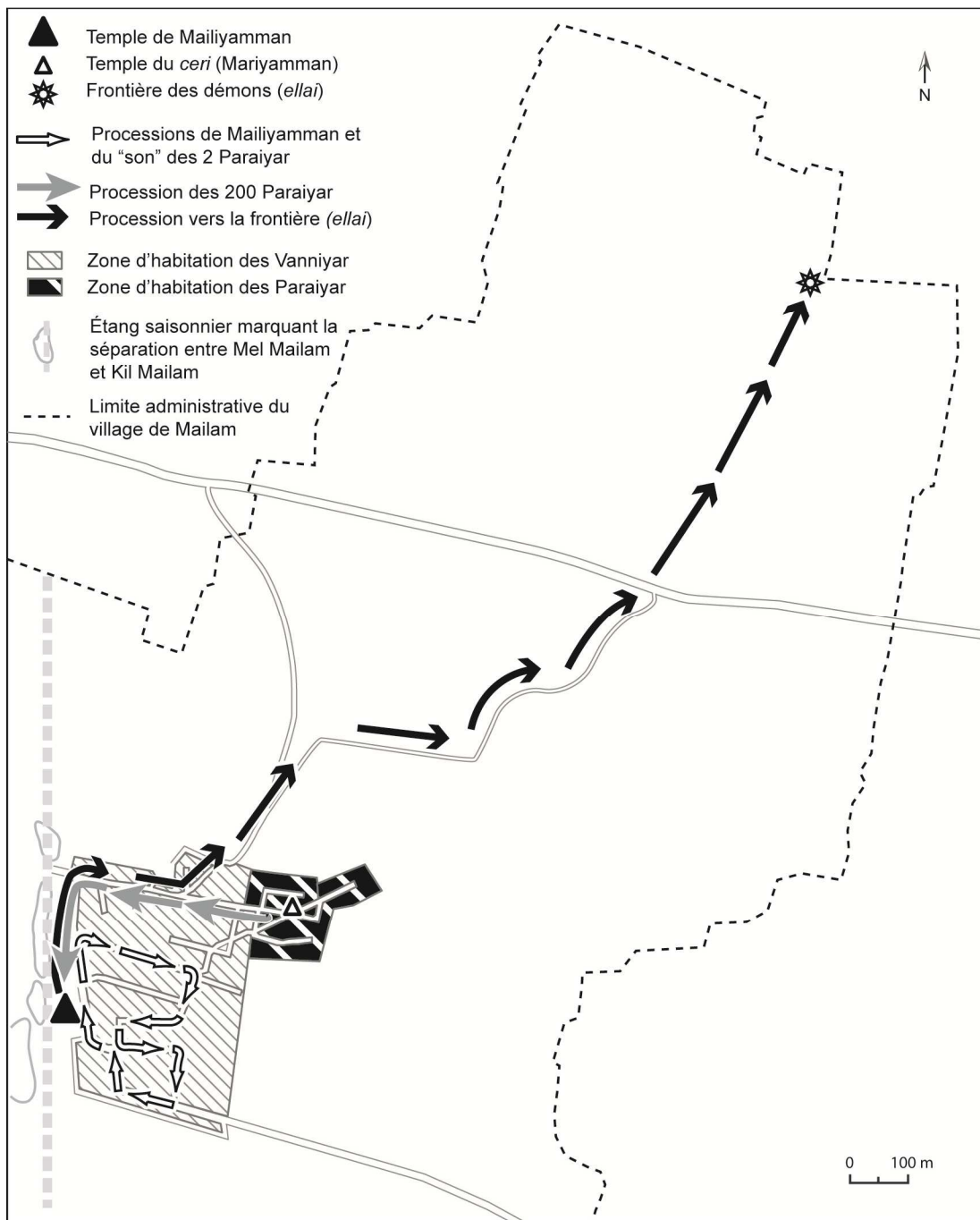
⁵¹⁵ Discussion informelle menée durant la fête de la déesse (mars 2006).

⁵¹⁶ Le lien entre les Paṛaiyar et le son est bien connu puisque leur nom de caste provient du tambour traditionnel [*paṛai*] dont ils jouent lors des cérémonies funéraires (cf. *supra*).

⁵¹⁷ Hautes castes.

dans le sanctuaire et leur statut provisoire de gardiens de la déesse.

Carte 23 – Les processions du sacrifice à Kīl Mailam



Source : Enquête personnelle.

Avant de parachever la fête par le sacrifice, une autre procession nocturne mobilise un cortège de près de deux cents Paraiyar, venant apporter des flammes et des offrandes au temple de la déesse. Tous ces Paraiyar arrivent du hameau de Kīl Mailam (le plus ancien des deux), situé en direction de la frontière dangereuse des démons (carte 23). L'un des deux Paraiyar gardiens de la déesse, précise les raisons de ce rituel de la manière suivante :

« Le cortège apporte la flamme destinée à la cuisson rituelle du riz qui sera ensuite offert aux démons. Cette flamme est indispensable, car la *śakti* [puissance] du mélange [sacrificiel] vient de la *colony* [hameau] ». ⁵¹⁸

Cet autre rôle rituel des Paṛaiyar durant le sacrifice illustre une nouvelle fois combien leur caste est liée spécifiquement aux rites d'éloignement des êtres adharmiques. Mais en raison précisément de l'étroitesse de ce lien avec les matières adharmiques et la pollution rituelle, le grand cortège retourne ensuite au hameau "intouchable" sans qu'aucun des Paṛaiyar n'ait pénétré dans l'enceinte du temple. Ainsi, lors de la fête et du sacrifice annuel, la mise en scène publique de la tradition ⁵¹⁹ locale et des rôles rituels des Paṛaiyar renouvelle et consacre symboliquement leur exclusion polymorphe de l'*ūr* de Mailam.

Enfin, lors du dernier soir de la fête, à minuit, les Vaṅṅiyar et les deux Paṛaiyar se rendent à la pierre rituelle marquant la frontière du village, en empruntant d'abord les chemins puis en coupant à travers champs, pour offrir aux démons du riz cuit mélangé au sang du chevreau sacrifié au préalable devant le temple de la déesse par le *pūcāri vaṅṅiyar*.

Que déduire, alors, de ces pratiques d'un point de vue spatial ? Lorsqu'ils évoquaient la frontière rituelle durant la période des rites, les villageois abordaient généralement une opposition entre un *dedans* (le village) et un *dehors* associé au danger venant de la frontière, ce qui n'est pas sans rappeler l'opposition archétypale entre village et forêt explicitée par Charles Malamoud (1976) à propos du sacrifice religieux de l'Inde ancienne. L'analyse du vocabulaire vernaculaire mobilisé par les habitants de Mailam pour désigner les espaces lors des rites, permet de voir comment les pratiques d'aujourd'hui recyclent cette opposition classique.

Lorsque j'interrogeais les villageois sur les espaces en jeu le soir du sacrifice, ils se référaient à l'opposition entre le *nāṭu* (« pays », « localité », « royaume ») ⁵²⁰ de Mailam, qui évoque un espace domestiqué, et le *kāṭu* (« jungle », « terre sèche », ou encore « lieu de crémation ») ⁵²¹, qui désigne quant à lui un espace éloigné, hostile et/ou polluant. En somme, pour les villageois, le *kāṭu* menace chaque année d'empiéter sur le *nāṭu*, ce qui rend le sacrifice et la fête nécessaires. Les divinités et les localisations de leurs sanctuaires valident cette opposition fondamentale entre deux espèces d'espaces mis en opposition lors du sacrifice : la déesse dharmique a son temple au centre du *nāṭu*, alors que les démons, parfois nommés « *kāṭeri* » (cf. *supra*) en référence au *kāṭu*, ont leur lieu rituel situé sur la frontière (carte 23). Même le rôle rituel du temple de Murugaṅ, certes

⁵¹⁸ Entretien semi-directif avec ce Paṛaiyar "gardien", mené à proximité du sanctuaire du temple de Mailiyammaṅ durant la période de fête rituelle (29 mars 2006).

⁵¹⁹ Les observations faites par le missionnaire Bartolomeus Ziegenbalg en 1713 (mais publiées seulement en 1867 et citées par Benoist [1998]) sur les fêtes des déesses de villages tamouls, apportent un témoignage précieux pour mesurer la dimension traditionnelle de ces rituels et des rôles qui reviennent depuis des siècles aux "Intouchables" en pays tamoul. En effet, les rites sacrificiels et de protection par la Déesse qu'il décrivait il y a près de trois siècles correspondent, à quelques détails près, à ceux qui viennent d'être présentés. Voir notamment Trouillet (2009a).

⁵²⁰ *Tamil Lexicon*, 1982, University of Madras.

⁵²¹ *Ibid.*

assez secondaire, durant la fête et le sacrifice corrobore cette idée. Cela parce que c'est depuis son temple que la statue processionnelle de Mailiyammaṅ est apportée rituellement chaque année pour la fête, et parce que l'officiant qui réalise tous les rituels associés à cette statue est un prêtre brahmane officiant habituellement dans le grand temple collinaire. Aussi, en intervenant dans les rites liés au sacrifice, le temple de Murugaṅ apparaît comme un parfait contre-point spatial et religieux de la frontière des démons. En effet, au lieu d'être le siège de divinités en conflit avec la déesse tutélaire du village, d'être situé à l'extrême est de la localité et dans sa partie la plus basse (32 mètres) comme l'est le *pīṭam* des démons, le temple de Murugaṅ est au contraire le lieu saint du plus grand dieu du village où est gardée la forme mobile de Mailiyammaṅ⁵²² le reste de l'année, et localisé à l'extrême ouest de la localité qu'il domine du haut de la colline (112 mètres).

Cette géographie sacrée de la localité révélée par les processions, les altitudes et les représentations collectives associées au sacrifice se retrouvent aussi dans l'organisation socio-spatiale de l'habitat des castes. Les hautes castes se sont installées à proximité de la sainte colline de Murugaṅ, l'habitat de la caste dominante des Vaṅṅiyar, patrons du temple de la déesse du village, s'étend quant à lui sur tout le village jusqu'aux hameaux des "Intouchables", et ces derniers sont situés vers le nord-est, orient des divinités adharmiques. En effet, le plus ancien des deux *cēri*, situé dans la partie est du village (Kīl Mailam) d'où sont issus les deux Paṛaiyar gardiens et à partir duquel part la procession des deux cents Paṛaiyar avant le sacrifice, constitue une sorte d'*entre-deux* spatial entre *nāṭu* et *kāṭu*, car il se situe entre le temple de Mailiyammaṅ (haut lieu du *nāṭu* et du *dharma*) et la frontière des démons (haut lieu du *kāṭu*, des êtres adharmiques et du danger/chaos). C'est donc le rôle rituel des Paṛaiyar, chargés de débarrasser la localité des matières polluantes y compris les êtres adharmiques, qui permet de comprendre la logique voulant que les "Intouchables" vivent entre ces deux types d'espaces. Nous savons en effet grâce à Valentine Daniel (1984), qu'en pays tamoul l'espace et ses habitants sont pensés comme étant consubstantiels (ce qui se vérifie puisque les deux gardiens ne peuvent retourner dans leur hameau durant la fête). Le lien entre les "Intouchables" et l'espace polluant adharmique renvoie donc à leur condition et à leurs fonctions rituelles, selon un système sémiotique et cumulatif ternaire lié à l'intouchabilité : i) par leurs fonctions rituelles ; ii) par la localisation de leur lieu de vie ; iii) par leur « substance » (*ibid.*). Ainsi, la discrimination et l'exclusion, qui déterminent la localisation de ce hameau entre le village des castes (*ūr*) et la frontière, et qui sont liées à la fonction d'intermédiaire des Paṛaiyar entre les villageois et les éléments polluants, renvoient à la fois la symbolique de ce système ternaire et à l'opposition entre *nāṭu* et *kāṭu*. La situation de Koliyankunam, le second *cēri* qui est plus récent, suit d'ailleurs cette logique spatiale, car il est également établi au nord-est de l'*ūr*, mais cette fois-ci à Mēl Mailam, la moitié ouest du village.

Ainsi, selon une relation d'homologie structurale qui unit l'espace des dieux, l'espace des rites et l'espace social, les localisations de la borne-frontière des démons à la limite nord-est du village,

⁵²² D'après mes relevés GPS, le temple de Mailiyammaṅ est situé à 46 mètres au-dessus du niveau de la mer.

du temple de Murugaṅ sur sa colline de l'ouest et celui de Mailiyammaṅ au cœur de l'*ūr*, font toutes écho à la répartition spatiale des castes dans le village. Celle-ci est fondée sur le critère idéologique de la pureté relative des hommes, des dieux et des espaces, en fonction de toute une gamme d'oppositions en correspondance révélées par le sacrifice, où les espaces rituels sont à la fois classés et classant. Ces oppositions peuvent être binaires : *nāṭu* / *kāṭu*, dieux dharmiques / dieux adharmiques, village (*ūr*) / hameaux (*cēri*), dominance-centralité des Vaṅṅiyar / exclusion-marginalité des Paṅṅiyar, ordre (*dharma*) / désordre (*aṭarma*). Elles peuvent aussi être de nature ternaire : haut / milieu / bas ; Murugaṅ / Mailiyammaṅ / divinités adharmiques ; temple de Murugaṅ / temple de la déesse du village / *pīṭam* des démons ; prêtre brahmane / sacrificateur vaṅṅiyar / gardiens "intouchables" ; haute caste / caste dominante / caste "intouchable".

3. La figure de Murugaṅ dans le corps socio-spatial local

a. Les formes spatiales du culte de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse du village

Chaque catégorie de lieux sacrés, de circulations religieuses et de groupes sociaux qui leur sont associés dans le village de Mailam ont été identifiés et ne feront donc pas l'objet de nouvelles descriptions. L'ensemble signifiant qui a été mis en lumière permet de recomposer les grands traits de la géographie sacrée, rituelle et socio-religieuse locale de Mailam, et donc de préciser aussi les significations de la position relative du temple de Murugaṅ par rapport aux autres lieux et espaces sacrés de la localité. En effet, il désormais possible de définir avec précision les modalités de l'intégration et de la participation de la figure cultuelle de Murugaṅ dans la géographie socio-symbolique du village.

L'organisation de cette géographie locale repose sur des logiques de position des lieux de culte, des processions religieuses et des espaces représentés et vécus, qui sont eux-mêmes étroitement liés aux statuts et aux logiques de positionnement des groupes sociaux, de la géographie de leurs rites et de leurs temples, les uns par rapport aux autres. La figure 7 représente et résume l'ensemble de ces logiques, sous forme d'un modèle graphique.

b. Mailam est un temple et Murugaṅ son dieu suprême

Si l'on considère enfin la carte socio-religieuse du village avec un plus fort degré de généralisation, il apparaît que celle-ci reflète en partie l'organisation sociale et architecturale classique du temple hindou (figure 8). On constate en effet que la géographie socio-religieuse de Mailam est structurée et organisée autour d'éléments sociaux et religieux ancrés dans l'espace et dont les positions relatives sont signifiantes. Mais on voit aussi que cette structuration des espaces locaux, en fonction de leurs qualités socio-religieuses différenciées, s'inscrivent dans une conception de l'agencement du monde bien plus large et caractéristique de l'hindouisme.

Figure 7 – Le temple de Murugaṅ dans la géographie socio-religieuse de Mailam

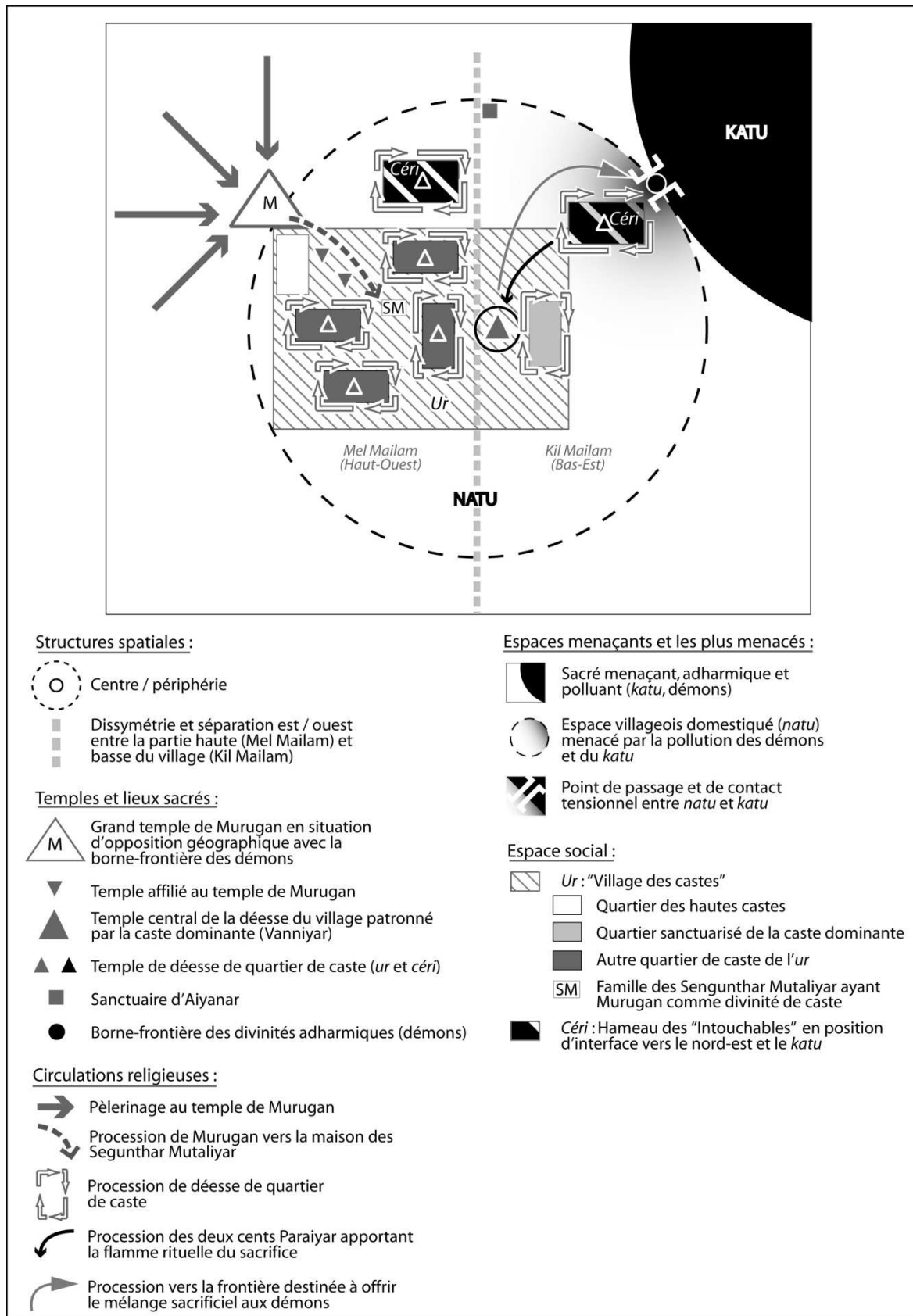
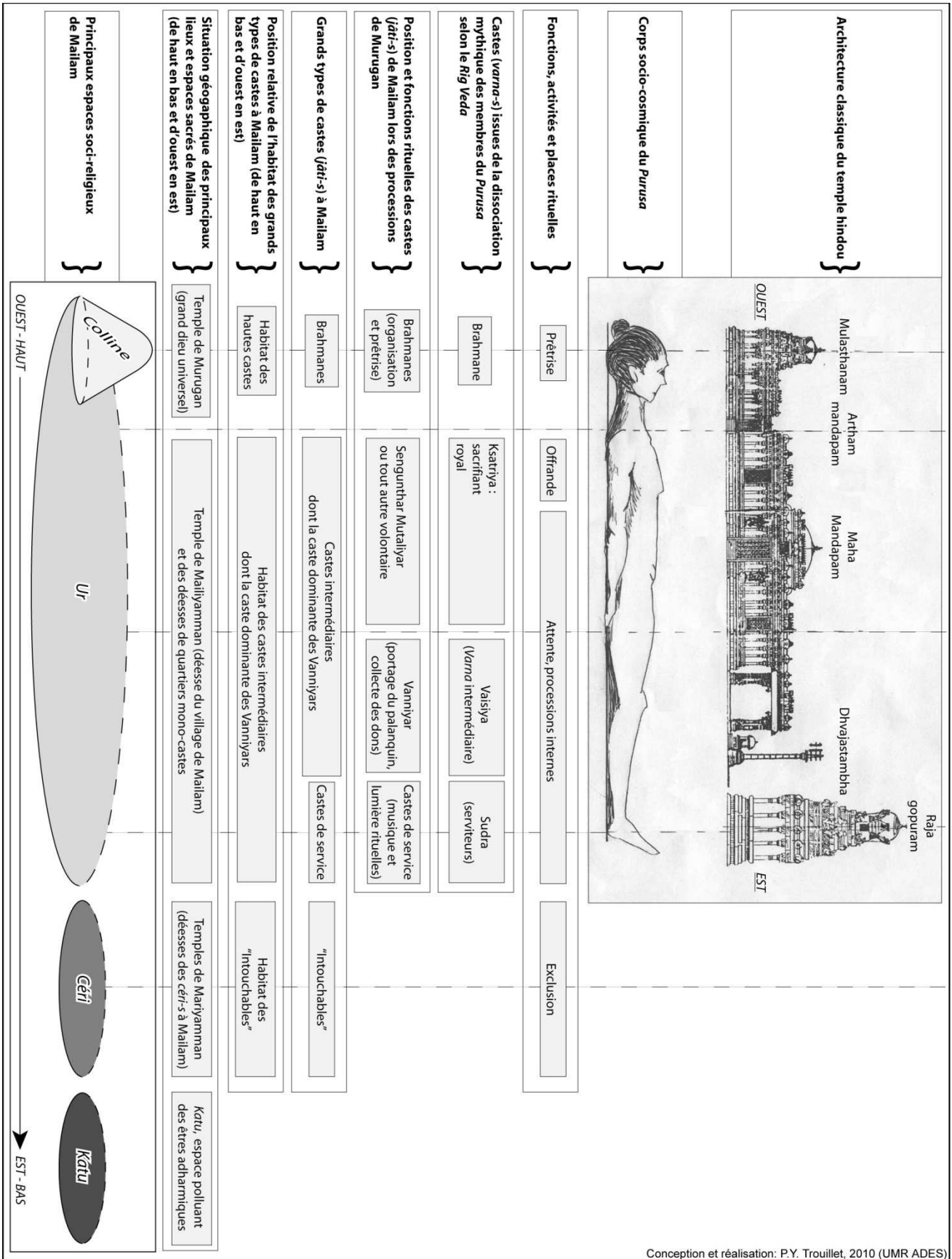


Figure 8 - Correspondance entre la géographie socio-religieuse de Mailam et l'espace du temple hindou



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

Il a été démontré précédemment que l'espace socio-religieux du village peut être subdivisé en trois grandes composantes interactives : d'une part les hauteurs collinaires de l'ouest marquées par la présence du grand temple de Murugaṅ et par l'habitat des plus hautes castes, puis le "bas" situé à l'est et caractérisé par l'espace polluant des divinités adharmiques en direction duquel sont installés les hameaux des "Intouchables", et, enfin, une zone intermédiaire protégée par la déesse tutélaire du village où vivent toutes les castes intermédiaires, dont la caste dominante des Vaṅṅiyars. Or, ces grands types d'espaces reflètent les grands principes d'organisation du temple hindou, qui est lui-même conçu en accord avec les dogmes sociétaux de l'hindouisme. Cette idée renvoie au fait qu'en tant que lieu et espace symbolique doté d'une qualité « métasociale ou réflexive » (Appadurai, 1981 : 18), dont il n'existe pas d'équivalent dans la société hindoue, l'espace du temple est celui « des distinctions sociologiques » (Reiniche, 1985 : 81) par excellence.

J'ai souligné dans le chapitre 4 que le fondement architectural et l'organisation spatiale du temple hindou reposent classiquement sur la célébration du corps social hindou incarné par la figure socio-religieuse du *Puruṣa*. Cet Être cosmique hindou est présenté dans le *Rig Veda* comme étant à l'origine de la société hindoue, car les castes (*varṇa*) seraient nées de la dissociation de ses membres⁵²³.

Comme l'espace du temple est conçu pour les activités rituelles (*pūjā*), celles-ci sont conformes depuis des siècles au *dharma* et aux prescriptions sociologiques qu'il ordonne. Ainsi, lors des *pūjā* réalisées dans le temple hindou, les distinctions socio-spatiales exprimées au travers des pratiques rituelles effectuées dans les différentes enceintes de l'édifice par les groupes sociaux, reflètent le modèle sociologique issu de la division du corps du *Puruṣa* (figure 8). Prenons pour exemple le fait que le droit de pénétrer dans le saint des saints (*mulasthanam*) des grands temples (i.e. la "tête" du *Puruṣa*, où siège la divinité) est un privilège social et spatial des seuls Brahmanes, premier *varṇa*. À l'opposé, les "Intouchables" (ou "hors caste", car "hors *varṇa*"⁵²⁴) n'avaient pas accès au sanctuaire des temples jusqu'au milieu du XX^e siècle. Entre ces deux catégories extrêmes de la hiérarchie socio-rituelle, la majorité des fidèles pouvait pénétrer dans le sanctuaire et dans le temple, mais jamais dans le saint des saints.

Au sein de cette catégorie intermédiaire, les rois pouvaient se positionner au plus près des prêtres lors des grandes cérémonies, afin de leur remettre les toutes premières offrandes destinées à la divinité, mais aussi pour recevoir les plus grands honneurs (*marīyātai*) en vertu de leur statut de premiers "sacrifiants" (*yajamāna*). Ce lieu de rencontre entre les deux premiers *varṇa* se situait entre le saint des saints et l'*artham maṅḍapam*, qui sont encore aujourd'hui les enceintes les plus sacrées du temple en raison de leur proximité spatiale avec la divinité. Classiquement, ce lien

⁵²³ « Sa bouche fut le Brahmane.
De ses bras on fit le prince.
Ses jambes ce sont les clans.
Le serviteur naquit de ses pieds ».
(*Rig Veda*, X, 90,10-14).

⁵²⁴ "Avarṇa" en sanskrit.

rituel entre la divinité, le *varṇa* des prêtres et celui des rois, correspond à une consécration d'une part du statut des intercesseurs auprès des dieux, et d'autre part de celui des possesseurs des terres de la localité, dont une partie avait généralement été donnée à la divinité pour que son temple soit bâti. Les autres fidèles qui assistaient à la cérémonie, attendaient leur tour déterminé par leur statut social, pour donner leurs offrandes et recevoir les "faveurs"⁵²⁵ (*prasāda*) de la divinité du temple, rendues aux donateurs par l'intermédiaire du prêtre. Ainsi les honneurs des personnes ou des groupes étaient-ils hiérarchisés et attestés en fonction la proximité spatiale et rituelle avec la divinité du temple, et selon l'ordre différencié dans lequel les "faveurs" de la divinité du temple étaient rendues aux fidèles. En somme, plus on était près de la divinité du temple et de la "tête" du *Puruṣa*, plus on était haut placé dans la hiérarchie socio-rituelle. Inversement, plus on était éloigné de la divinité et donc proches des "pieds" du *Puruṣa*, plus on se situait au bas de la hiérarchie sociale ; la situation la plus dégradante étant bien entendu l'extérieur du temple – donc plus bas que les pieds du *Puruṣa* –, attribuée aux "Intouchables" interdits dans les temples. Ainsi, plus que seulement mettre en scène le pouvoir symbolique et politico-économique des deux premiers *varṇa*, c'est en fait toute la hiérarchie sociale des castes qui est traditionnellement célébrée dans le temple hindou. En d'autres termes, l'espace du temple consacre classiquement l'organisation hiérarchique du système des castes.

Pour Marie-Louise Reiniche en effet :

« Le culte du temple énonce le principe de base à partir duquel se construit le système des castes, c'est-à-dire la position structurale des deux premiers *varṇa*, celui de la prêtrise rempli par les Brahmanes et celui de la fonction royale quelque soit le niveau où elle s'exprime. Le temple réalise la mise en scène d'une structure socio-cosmique d'autant plus prégnante qu'elle s'inscrit sur le terrain, qu'elle s'ancre dans le système des relations socio-économiques (*ibid.* : 83). »

Ces considérations classiques mettent en lumière un autre fondement organisationnel possible de la géographie socio-religieuse du village de Mailam. On s'aperçoit en effet sur la figure 8 que les grands traits de la hiérarchie socio-spatiale consacrée classiquement par les rites et l'espace du temple hindou se retrouvent dans les logiques organisationnelles de la répartition des grands types de lieux de culte et de groupes sociaux du village. Autrement dit, il semble que l'on puisse lire l'espace socio-religieux du village comme on lirait celui d'un temple, ce qui est finalement assez logique étant donné que le temple hindou est lui-même conçu comme un haut lieu de mise en scène et de célébration de la hiérarchie sociale hindoue.

Conformément à son statut de divinité suprême du village, la composante la plus sacrée et située le plus à l'ouest du village est le dieu Murugaṅ, siégeant dans son temple collinaire. Le

⁵²⁵ Ces "faveurs" (*prasāda*) sont matérialisées lors des rites par un contre-don de cendres sacrées (*tirunīru*) ou de nourriture rendus par la divinité, et par l'intermédiaire de l'officiant, au fidèle ayant fait une offrande à la divinité. L'ordre dans lequel sont (re)distribuées ces faveurs est hautement évocateur des différences de statuts au sein de la communauté des fidèles.

groupe social le plus élevé dans cette hiérarchie spatiale “du pur et de l’impur” est celui des hautes castes, à commencer par les Brahmanes, en raison de la proximité immédiate de leur habitat avec temple de Murugaṅ et dans le respect de leur fonction rituelle traditionnelle. À l’opposé, les hameaux des “Intouchables” situés dans la partie la plus basse du village sont les plus éloignés du grand temple, ce qui reflète la tradition voulant que ce groupe social soit exclu des sanctuaires des grands temples. Enfin, à la jonction entre ces deux extrêmes, les castes intermédiaires et de service ont leur habitat et leurs lieux de culte entre ces deux pôles socio-religieux majeurs du village, faisant écho au statut des *varṇa* intermédiaires issus du démantèlement du corps du *Puruṣa*.

Quelques nuances et écarts au modèle sont cependant à noter, et permettent de voir plus en détail comment une situation contemporaine locale recycle l’organisation classique de la société et du temple hindous, fondée sur le *Puruṣa*.

Il faut tout d’abord préciser qu’il n’existe plus vraiment de rois en Inde, et que leur fonction rituelle s’est démultipliée à mesure que la société indienne a évolué et que l’accès à la richesse s’est démocratisé. Pour autant, les pratiques rituelles réalisées dans les temples participent encore au marquage des hiérarchies et d’autres distinctions de statuts ou de fonctions. Les notables continuent ainsi de profiter du prestige social offert par la position de “premier sacrifiant” dans les temples, pour se démarquer publiquement du commun des fidèles en utilisant au mieux la ressource symbolique de distinction offerte par les rites mis en scène dans l’espace des temples hindous. À Mailam comme ailleurs, les dirigeants politiques se rendent régulièrement dans les temples, surtout lorsque le temps des élections approche, comme j’ai pu le constater en mars 2006⁵²⁶.

Pour le cas précis de Mailam, il n’est pas certain que ce soient des membres de la caste des Vaṅṅiyar, régnant aujourd’hui sur la localité de multiples manières, qui aient offert les terres du temple de Murugaṅ au XVIII^e siècle, d’autant que le *sthala purāṇa* n’en fait pas mention. Toutefois, le statut de caste dominante des Vaṅṅiyar et leur possession d’une grande partie des terres agricoles du village, leur confèrent symboliquement celui de seigneurs des terres de la localité. J’ai également précisé que chaque fois qu’une procession de la forme mobile de Murugaṅ a lieu au cours de l’année, ce sont toujours des Vaṅṅiyar qui sont les porteurs de la divinité (cf. *supra*, figure 8). Aussi jouissent-ils, après les Brahmanes, de la position rituelle la plus proche de la divinité suprême du village, ce qui les démarque des autres castes du village par la mise en scène du culte local de Murugaṅ. Du reste, un informateur récurrent, appartenant à la caste des blanchisseurs (Vaṅṅār) et participant régulièrement aux processions de Murugaṅ en tant que porteur de flamme rituelle, me précisa un jour⁵²⁷ que les Vaṅṅiyar n’accepteraient jamais qu’un

⁵²⁶ Et lorsqu’ils ne peuvent s’y rendre, ce sont les affiches politiques qui les remplacent à l’entrée des sanctuaires.

⁵²⁷ Discussion informelle tenue le 18 mars 2006 sur le bord de la route reliant Mailam à Pondichéry, lors du retour de cortège multi-caste ramenant la statue processionnelle de Murugaṅ à Mailam après la fête annuelle de *Māci Magam* tenue à Pondichéry (cf. chapitre suivant). Cette discussion a eu lieu durant la sieste faite par tous les participants sur le trajet du retour. Ces derniers étaient néanmoins regroupés par caste lors de la sieste, comme ils l’étaient lors du repas qui la précédait. Notons que les Brahmanes n’étaient pas présents, car ils effectuaient le trajet en voiture ou bus.

membre d'une caste de service telle que les Vaṅṅār ou les Nāvitar porte la divinité avec eux, bien que les Vaṅṅiyar ne soient pas ni organisateurs, ni donateurs pour ces processions. Ce rôle revient, comme nous l'avons vu, à la dernière famille de Sengunthar Mutaliyār résidant encore au village, ce qui témoigne de son statut privilégié. Néanmoins, le déroulement de la procession de Murugaṅ dans le village organisée par cette famille en janvier 2007 indique de nouvelles relations locales entre ces deux castes. En effet, lors de la procession, les Vaṅṅiyar porteurs du palanquin et bien plus nombreux que le seul organisateur de la fête, ont malmené ce dernier, car ils jugeaient que leur rétribution n'était pas suffisante. En impressionnant le Sengunthar Mutaliyār par leur nombre et leurs réprimandes, les Vaṅṅiyar obtinrent facilement gain de cause. Cette relation inter-caste révélée au cours de la procession de Murugaṅ dans le village confirme que les puissants de Mailam sont bien les Vaṅṅiyar, même lors de rituels qui auraient pu les définir comme caste de service. Mieux encore, au cours de la procession de Murugaṅ hors du village en mars 2006 (lors de *Māci Magam*), un Vaṅṅiyar a purement et simplement remplacé le Brahmane lors de la remise du *prasāda* aux fidèles, car l'officiant était alors absent. Ce fait rarissime est un autre exemple de la volonté et de la capacité des Vaṅṅiyar à se rapprocher du dieu suprême du village. Il faut enfin rappeler que les *varṇa* intermédiaires des Kṣatriya et des Vaiśiya sont très peu représentées au pays tamoul, et qu'il est donc loin d'être surprenant de voir des castes (*jāti*) d'agriculteurs, telles que la caste dominante des Vaṅṅiyar, se situer entre les Brahmanes et les castes de service dans la hiérarchie socio-rituelle du village.

En conséquence, plus qu'une simple reproduction de la géographie socio-religieuse classique du temple hindou à l'échelle du village, la mise en correspondance de ces deux types d'espaces sociaux et religieux permet de comprendre comment l'espace social du village s'organise et comment la caste dominante des Vaṅṅiyar parvient à recycler le schéma social classique pour renforcer symboliquement sa dominance locale. Ces correspondances entre temple et localité, témoignent une nouvelle fois des multiples correspondances symboliques entre microcosme et macrocosme abordées dans le chapitre 4.



L'analyse à l'échelon du village permet de mieux comprendre la place qui revient à la figure de Murugaṅ dans le panthéon religieux de l'hindouisme tamoul, ainsi que les significations sociales et les formes spatiales qui lui sont associées. Comme pour les déesses de Mailam, son culte s'inscrit dans l'espace villageois autour de la complémentarité rituelle et géographique entre les lieux, que sont les temples, et les circulations, que constituent les processions. L'analyse de tous les espaces, lieux, liens et circulations des différentes divinités du village démontre que les significations paysagères, structurales et socio-spatiales du culte de Murugaṅ dans la localité ne s'expriment avec toute profondeur que lorsque l'on s'intéresse à l'ensemble des relations existant

entre tous les éléments sociaux, religieux et géographiques qui définissent ensemble le village. En effet, la situation de Murugaṅ dans le grand temple collinaire du village de Mailam, ses relations avec les castes du village et sa définition structurale, ne peuvent se saisir sans étudier toutes les composantes sociales et religieuses inscrites dans l'espace de la localité.

Il ressort de cette analyse que malgré son inscription pluriséculaire dans l'hindouisme "populaire" et dévotionnel (*Bhakti*) tamoul⁵²⁸, Murugaṅ reste une divinité majeure de l'hindouisme de la "Grande" tradition, ce qui a notamment permis à sa figure cultuelle de se substituer localement à celle du grand dieu Śiva. Cette situation dans le panthéon participe à la définition de toute une géographie sociale, religieuse et paysagère (voire altitudinale) de la localité, et donc à la définition religieuse de son territoire. Cette géographie se fonde sur les relations et les différences établies entre le grand dieu qu'est Murugaṅ, les déesses du village et des quartiers de caste, ainsi que les divinités adharmaïques de la frontière orientale de la localité. Les liens entre la figure cultuelle de Murugaṅ et la Grande tradition hindoue sont aussi intimement liés aux relations symboliques que les castes du village entretiennent avec les temples et les espaces sacrés de la localité. Chaque type de caste, chaque type de temple et chaque type d'espace sacré ou paysager du village, sont associés dans un même ensemble ordonné et classant, autour de correspondances et d'oppositions rituelles, symboliques et géographiques. La structure de cet ensemble social et religieux entretient et repose sur l'ordre des choses, du monde et de la société, qu'est le *dharma*. Le tout procède par l'espace en définissant des territoires de dimensions multiples, ce qui illustre une fois encore combien l'hindouisme est une religion géographique.



⁵²⁸ Cf. chapitres 3 et 5.