

Murugaṅ et l'idéologie territoriale tamoule contemporaine

La correspondance géographique contemporaine entre le réseau des *Āṟu Paṭai Vīṭu* et le territoire du Tamil Nadu est le résultat d'évolutions complexes inscrites dans la durée. Elle ne se limite pas à la sanctuarisation mythologique, ni aux pèlerinages, qui ont été traités dans le chapitre précédent.

Les cartes de localisation des Six Demeures de Murugaṅ (cartes 15) montrent par exemple qu'avant de correspondre aux limites territoriales du Tamil Nadu, chacun de ces temples s'inscrivait dans un des anciens royaumes dynastiques tamouls. Paḷani est en effet un des hauts lieux religieux du Koṅgunāṭu, hérité de la période médiévale. Le temple de Tiruttani, dont l'existence et la popularité sont attestées depuis le X^e siècle, se trouve au cœur de l'ancien Toṅdaimaṅḍalam. Svāmimalai, proche de la ville de Thanjavur, a quant à lui été bâti en pays chola. Paḷamutircōlai et Tirupparaṅkuṅṅam sont pour leur part situés à quelques kilomètres de Madurai, l'ancienne capitale du Pāṅdimaṅḍalam, et l'on a vu que le pèlerinage à Tirupparaṅkuṅṅam remonte au moins au VI^e siècle³³⁵. Enfin, le temple de Tiruccentūr est lui aussi apparu dans le royaume pandya, mais aux environs du IX^e siècle.

L'État du Tamil Nadu³³⁶ et ses frontières n'ayant qu'un demi-siècle d'existence (à l'époque sous le nom de l'"État de Madras"), les localisations des six grands temples de Murugaṅ n'ont pas pu être déterminées par une volonté consciente de baliser ce territoire, puisqu'il n'existait pas encore. En revanche, on peut supposer que cette correspondance soit le résultat d'un processus inverse, c'est-à-dire que le tracé des contours du Tamil Nadu ait pu s'appuyer sur l'existence de ces lieux saints, ou du moins qu'il ait pu les prendre en compte. Les fondements du balisage de cet État par le réseau des *Āṟu Paṭai Vīṭu* ne peuvent donc se comprendre sans aborder les processus d'unification territoriale ayant conduit à la constitution du Tamil Nadu, ni sans examiner le rôle qu'ont pu avoir le culte de Murugaṅ et ses temples dans cette construction territoriale. En somme, cette problématique revient à s'interroger sur comment l'on est passé d'une situation plutôt définie par une fragmentation régionale (carte de gauche), à la situation actuelle caractérisée par une association entre une unité de culte et unité territoriale (carte de droite).

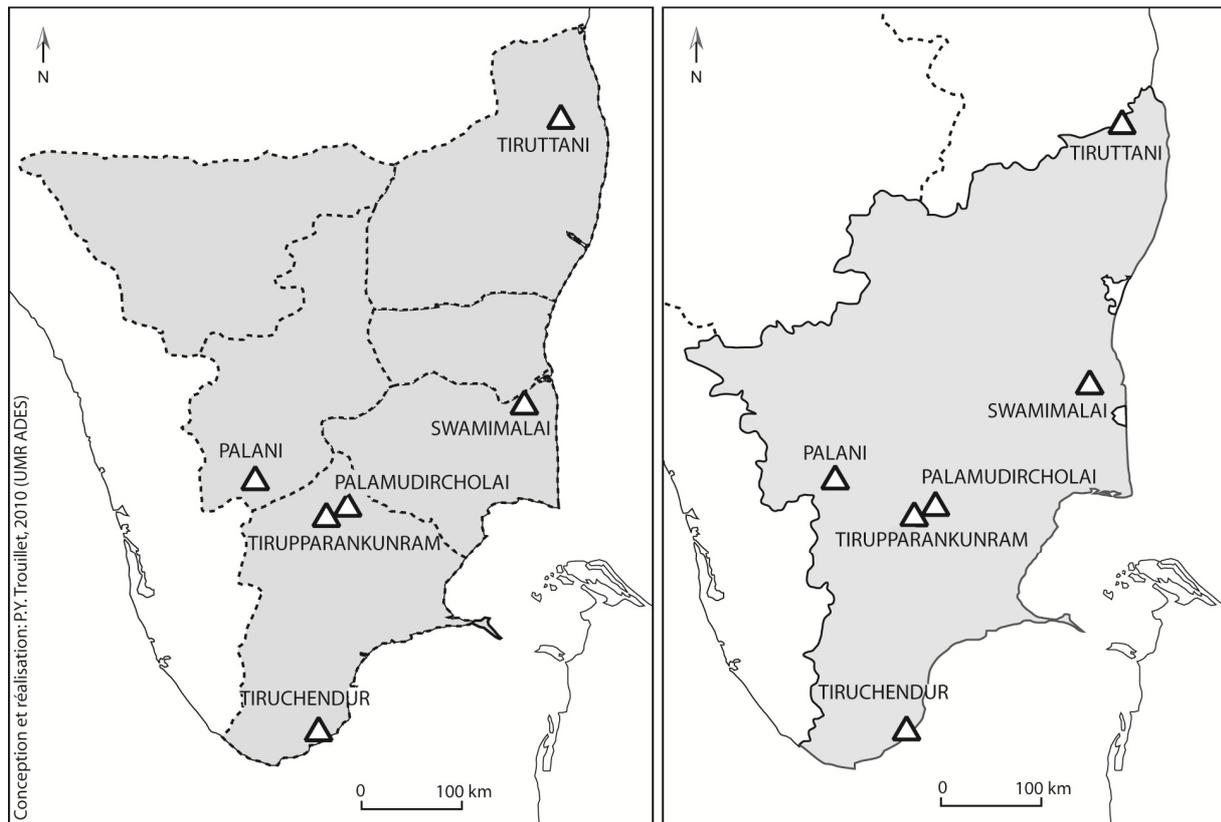
Ce chapitre a donc pour but de préciser les processus historiques, sociaux et politiques, qui ont contribué au recouvrement spatial du sanctuaire du dieu tamoul par le territoire administratif et politique du Tamil Nadu, et non l'inverse. La création de ce territoire résulte en partie de la

³³⁵ Cf. chapitre 2.

³³⁶ Il faut également souligner que cette appellation n'est officielle que depuis 1968.

structure administrative du gouvernement colonial, mais aussi de la constitution d'une véritable idéologie territoriale tamoule ayant mobilisé l'image de Murugaṅ, mais qui a également participé à dynamiser la popularité de son culte. Les pages qui suivent montrent comment les caractéristiques propres à la figure religieuse de ce dieu ont servi à alimenter cette idéologie, puis confrontent les grands principes de cette récupération idéologique aux pratiques et aux discours associés au culte de Murugaṅ dans les années 2000.

Carte 15 – Les Āru Paṭai Viṭu dans les anciens maṅḍalam tamouls et au Tamil Nadu



I- La construction idéologique et politique du Tamil Nadu

Il n'est pas question de retracer ici toute l'histoire contemporaine de ce territoire, qui a déjà fait l'objet de nombreux travaux, mais seulement d'en préciser les principaux traits, indispensables pour comprendre les rapports privilégiés existant aujourd'hui entre Murugaṅ, ses temples et le Tamil Nadu.

1. L'influence occidentale et le terreau identitaire tamoul

a. Les fondements de la correspondance entre la géographie des Six Demeures de Murugaṅ et celle du Tamil Nadu

Pour bien saisir la nature des relations spatiales existant entre les Six Demeures de Murugaṅ et le Tamil Nadu, il est nécessaire de s'intéresser aux transformations sociales, culturelles et politiques ayant conduit à la création de ce territoire politico-administratif. L'histoire socio-politique et culturelle du XX^e siècle, riche en luttes politiques et autres transformations socio-territoriales, apporte en effet un éclairage précieux sur le rapprochement entre la géographie du territoire tamoul contemporain et celle du réseau des Six Demeures de Murugaṅ.

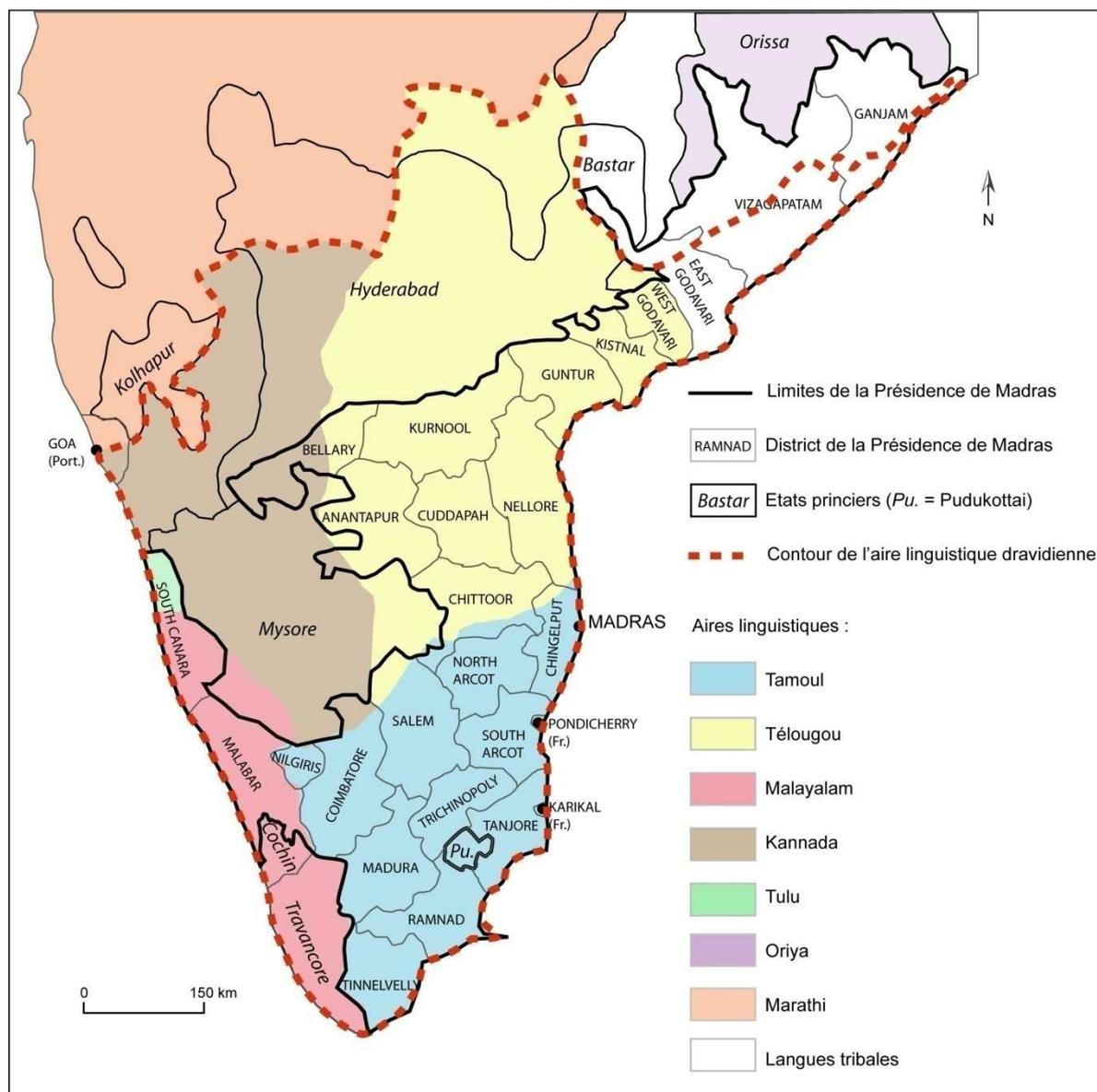
Il faut souligner en premier lieu que la création de l'entité territoriale du Tamil Nadu ne s'est pas faite directement à partir des anciens *maṅḍalam* tamouls, ni de l'Empire de Vijayanagar³³⁷, mais suite à la décolonisation. L'installation des Britanniques au pays tamoul, durant le XVII^e siècle, s'est réalisée dans une région morcelée en petits territoires dirigés par des rajas et autres petits rois, suite à la chute de l'Empire de Vijayanagar au XV^e siècle. Au XVII^e siècle, les rois de Vijayanagar ne contrôlaient en effet qu'une région bien moins vaste que celle sur laquelle s'étendait leur ancien empire. Les régions tamoules étaient dirigées par les nayaks, qui contrôlaient des territoires ne partageant que peu de ressources avec les rois de Vijayanagar, mais avec lesquels ils s'associaient pour les affaires guerrières. Lorsque les Britanniques prirent la succession des rois de Vijayanagar dans le Sud, les villages tamouls (*nāṭu*) avaient encore une forte cohésion socio-politique et territoriale³³⁸, mais leurs dirigeants allaient progressivement perdre de leur capacité à gérer seuls leurs affaires face à l'organisation centralisatrice et le maillage administratif coloniaux. Un important processus d'unification des anciens territoires tamouls a en effet été engagé par les Britanniques à travers la création de la Présidence de Madras³³⁹ qui englobait, à partir de la fin du XIX^e siècle et jusqu'à l'Indépendance indienne de 1947, toutes les régions tamoules ainsi que certaines parties des actuels Karnataka, Andhra Pradesh et Kérala (carte 16).

³³⁷ Cf. chapitre 3.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Après la première tentative infructueuse de 1652, l'Agence du Fort Saint George de Madras fut durablement érigée au rang de Présidence en 1684 par les Britanniques. Son extension territoriale dans le Sud fut rapide à partir du début du XIX^e siècle et prit sa configuration finale dès la fin de ce même siècle.

Carte 16 – La Présidence de Madras dans les années 1930



Source : Irschick (1986) et Markovitz (1994).

C'est précisément dans ce contexte colonial que se situent les fondements territoriaux de la création du Tamil Nadu. Les Britanniques ont établi en 1908 un zonage administratif de la Présidence de Madras fondé sur vingt-deux districts³⁴⁰, dont onze aux noms anglicisés³⁴¹ formaient, avec la ville de Madras, l'aire linguistique tamoule de la Présidence (Irschick, 1986 et carte 16).

Les limites administratives actuelles du Tamil Nadu, qui ont été définies en 1956³⁴² et qui

³⁴⁰ Ces vingt-deux districts étaient placés sous l'autorité d'un *District Collector* et étaient divisés en de nombreux *taluks* et *firqas*, eux-mêmes subdivisés en villages, la plus petite division administrative de la Présidence. Les districts, *taluks* et villages font encore partie du zonage administratif du Tamil Nadu aujourd'hui.

³⁴¹ Chingleput, North Arcot, South Arcot, Tanjore, Ramnad, Tinnelvely, Madura, Trichinopoly, Salem, Coimbatore et Nilgiris.

³⁴² Suite à la réorganisation des États de 1956, la région du Tèlangana (de langue télougou) et le district de Malabar (de langue malayalam) qui étaient tous deux inclus dans la Présidence de Madras, furent respectivement intégrés à l'Andhra Pradesh et au Kérala (*States Reorganisation Act of 1956* et *Madras Official Language Act of 1956*). Le

coïncident depuis avec le sanctuaire de Murugaṅ défini par les Six Demeures, ont été dessinées à partir des districts coloniaux formant précisément cette aire tamoulophone. L'adéquation géographique entre le sanctuaire de Murugaṅ et le Tamil Nadu est donc autant héritière de la cohésion linguistique plurimillénaire du pays tamoul, que du maillage territorial introduit par les Britanniques. En effet, si le territoire du Tamil Nadu actuel correspond exactement aux districts tamoulophones de la Présidence de Madras, il ne couvre pas tout à fait le territoire l'ancien *Tamiḷakam*, qui s'étendait jusqu'à la côte de Malabar. Il ne correspond pas non plus à l'aire d'extension des royaumes tamouls du Moyen Âge, bien que ces anciens territoires aient fortement participé à la cohésion historique, culturelle, linguistique et identitaire du Tamil Nadu. Au final, la présence coloniale et sa gestion territoriale furent indirectement responsables de la correspondance spatiale entre la géographie du réseau des Six Demeures de Murugaṅ et le territoire du Tamil Nadu.

L'inclusion des temples de Tirruccentūr et de Svāmimalai dans le Tamil Nadu est assez logique, au vu de leurs localisations à proximité de frontières maritimes, qui limitent de fait les éventuelles disputes interétatiques qui auraient pu concerner l'inclusion de ces temples dans un autre État fédéré que l'État de Madras, lors du redécoupage territorial de 1956. Les temples de Tirupparaṅkuṅṅam et de Paḷamutircōlai sont aussi inclus très logiquement dans le Tamil Nadu, en raison de leur proximité de Madurai, capitale centrale et historique de la civilisation tamoule. La présence du temple de Paḷani dans le Tamil Nadu est également assez logique sur le plan géographique, du fait de sa situation dans le Koṅṅunāṭu tamoul, séparé du Kérala par la frontière naturelle des Ghāts occidentaux, et il est très probable que les Tamouls n'auraient pas accepté que ce temple soit inclus dans un autre État que le leur. En revanche l'inclusion dans le Tamil Nadu de Tiruttāṅi, très proche de l'actuel Andhra Pradesh, est moins évidente au vu de sa localisation. Tiruttāṅi est certes situé dans l'ancien Toṅṅdaimaṅṅalam, mais il est aussi établi dans une zone de mixité culturelle et linguistique. En effet, d'après le Dr. Siva Kumar³⁴³, *Assistant Commissioner* du Bureau de la Commission Nationale pour les Minorités Linguistiques de Chennai, cette région comprise entre le nord du Tamil Nadu et le sud de l'Andhra Pradesh, n'était pas une zone clairement définie par une identité régionale ou territoriale distincte, à l'époque de la réorganisation des États (carte 16). Selon lui, lors du redécoupage des districts de Chittoor, de Chingleput et de North Arcot, Tiruttāṅi aurait été inclus dans le Tamil Nadu, car le grand temple de Tirupati devait être inclus dans l'Andhra Pradesh. Comme les recettes de tous les temples de la Présidence revenaient à l'État en charge de les administrer, ces deux temples ont fait l'objet d'un partage entre ces deux États frontaliers pour des raisons économiques. Par conséquent, cet accord a finalement participé à l'inclusion du réseau géo-rituel des Six Demeures dans un seul et même État fédéré, et a permis à l'État tamoul de disposer de l'infrastructure concrète des six grands temples de Murugaṅ, hautement symbolique sur le plan identitaire et territorial.

Télangana revendique aujourd'hui la création d'un État fédéré distinct de l'Andhra Pradesh.

³⁴³ Entretien mené en mai 2007 à Chennai.

Le balisage du Tamil Nadu par les Six Demeures de Murugaṅ doit être compris comme la résultante d'une construction territoriale ne se limitant pas au seul champ religieux, dans la mesure où il a dépendu d'enjeux, de négociations et de luttes de pouvoirs multiformes, à la fois politiques, économiques, sociaux et symboliques, qui seront précisés dans ce chapitre. La géographie (culturelle) des grands temples de Murugaṅ au Tamil Nadu dépend en effet, et avant tout, de faits sociaux fonctionnant dans une logique interactionniste et constructiviste. Ceci nous rappelle que l'ancrage spatial du religieux doit toujours être déconstruit et surtout "désessentialisé", au risque sinon de rejoindre, voire de cautionner, les discours des « orthodoxies traditionnalistes de l'essentialisation (spatiale) de la culture » (Werlen, 2003 : 13), alimentant les disputes territoriales liées aux fondamentalismes religieux.

b. L'invention du "Dravidien"

Les Occidentaux ont eu une autre influence majeure sur la (re)définition de l'identité territoriale tamoule, qui ne peut se comprendre sans un détour par la notion de "Dravidien". Ce terme classique issu du sanskrit "*drāviḍa*" (ou "*tirāviḍa*", "*drāmiḍa*"), utilisé à l'origine pour désigner des populations parlant le tamoul, fut réintroduit en Inde en 1856 par le révérend Caldwell³⁴⁴ qui voulait souligner la différence ethno-linguistique entre les populations majoritaires du sud de l'Inde, aux langues dites "dravidiennes" (carte 16), et celles du Nord, caractérisées par l'usage de langues vernaculaires issues du sanskrit. Auparavant, le linguiste britannique William Jones avait introduit en 1792, l'idée d'une race commune aux populations du nord de l'Inde et celles de l'Europe, en se basant sur l'existence d'une famille de langues indo-européennes incluant le sanskrit (Jaffrelot, 2005 : 165). Autour d'un rapprochement entre les notions de race, de culture et de langue, cette conceptualisation des races aryenne et dravidienne par les Occidentaux au cours du XIX^e siècle fut rapidement intégrée par les Indiens eux-mêmes. Cette différenciation réactivée par les Européens eut en effet pour conséquence de rassembler les populations du sud de l'Inde³⁴⁵ autour d'une identité commune incarnée par le vocable "Dravidien". Cette formulation des différences est lourde de sens car elle véhicule l'idée d'une opposition socio-historique et raciale entre les deux groupes ethno-linguistiques majoritaires de l'Inde coloniale.

La découverte des sites archéologiques d'Harappa et de Mohenjo-Daro au cours des années 1920, qui a établi des liens entre l'ancienne civilisation de la vallée de l'Indus et celle de l'Inde du Sud, a également appuyé la volonté de réécriture de l'histoire socio-culturelle indienne, qui attribuait jusqu'alors l'apport culturel de l'Inde aux seules populations indo-aryennes de culture sanskrite. Après cette découverte, les Tamouls furent envisagés comme les plus purs descendants des peuples de la vallée de l'Indus et comme ceux ayant le mieux préservé leur culture (Heras, 1953), alors que les Indo-Aryens commencèrent à être considérés comme un peuple allochtone,

³⁴⁴ 1819-1891.

³⁴⁵ Il existe aussi quelques zones de peuplement dravidien en Inde centrale et dans l'actuel Pakistan.

colonisateur et dominant (Pinto, 1996), car reconnu comme introducteur de la hiérarchie sociale des castes, au sommet de laquelle siègent les Brahmanes, archétypes de l'Indo-Aryen.

Cette thèse, encore largement répandue en pays tamoul, connut un franc succès dans le sud de l'Inde, car les catégories occidentales "Aryens" et "Dravidiens" avaient été intériorisées par les Tamouls dès la fin du XIX^e siècle, avant même que les sites de la vallée de l'Indus ne soient découverts. Cette thèse fut rapidement récupérée par le Mouvement Dravidien³⁴⁶, un mouvement de nature idéologique et politique s'étant essentiellement développé dans le pays tamoul (Racine, 2006 : 291), autour d'un processus d'ethnicisation articulant les questions linguistiques, culturelles et raciales induites par la notion du Dravidien. Il y eut trois raisons principales à cela.

Tout d'abord, bien que les populations parlant le tamoul n'aient représenté à cette période qu'à peine un tiers de la population de l'« aire dravidienne » (*ibid.*) et la moitié de celle de la Présidence de Madras (Irschick, 1986 : 4), l'antériorité historique du tamoul sur les autres langues dravidiennes³⁴⁷ offrait un premier terreau propice au développement d'une fierté identitaire collective plus marquée qu'au sein des autres populations dravidiennes. En effet, la (re)découverte³⁴⁸ d'un corpus littéraire en tamoul classique d'une très grande qualité – issu du Sangam notamment – très peu connu jusqu'à la fin du XIX^e siècle, a permis « d'attester la profondeur historique de la "civilisation dravidienne"³⁴⁹, son individualité et sa valeur » (Headley, 2006 : 91), mais aussi d'ancrer au sein de la population tamoule un sentiment collectif d'attachement passionnel à sa langue (Ramaswamy, 1997). Zoé Headley rappelle très justement dans sa thèse que les populations dravidiennes étaient jusqu'alors considérées comme « arriérées », voire « sauvages »³⁵⁰ (Headley, *ibid.*). La sainteté reconnue à cette ancienne littérature fut donc affirmée et récupérée par le Mouvement Dravidien, qui donna une signification culturelle, sociale et politique aux symboles sacrés puisés dans cette littérature, à commencer par l'image territoriale du *Tamilakam*³⁵¹ (Pandian, 1987 : 56).

Une autre raison de l'essor du Mouvement Dravidien en pays tamoul relève précisément de ce champ territorial. Si le pays tamoul historique (*Tamilakam*) n'avait été que très rarement unifié autour d'une même autorité politique, il formait en revanche un espace culturel homogène inscrit dans la durée. S'ajoutant à l'ancrage historique de la langue tamoule dans cette région, la

346 Sur le Mouvement Dravidien, voir notamment Barnett (1976), Hardgrave, (1965), Irschick (1969 et 1986), Jaffrelot (2005), Pandian (1987), Racine (1982 et 2006), Ramaswamy Sastri (2003), Ryerson (1987) et Viswanathan (1994), ainsi que certains passages de la thèse de doctorat en ethnologie de Zoé Headley (2006).

347 Il s'agit essentiellement du télougou parlé dans l'actuel Andhra Pradesh, du malayalam kéralais et du kannada du Karnataka.

348 Ces découvertes doivent beaucoup à U.V. Swaminatha Aiyer (1855-1942) et à S.V. Damodaram Pillai (1832-1901).

349 La notion même de "civilisation", apparue au XVIII^e siècle, renvoie à un stade de développement avancé attesté par la possession d'une littérature classique, perçue à l'époque comme l'un des critères majeurs de l'appartenance d'une société aux strates supérieures de l'humanité.

350 L'ethnologue Zoé Headley fournit dans sa thèse un exemple particulièrement évocateur sur ce point: « *We may say that a large number of them [the Tamils] belong to the lowest paleozoic strata of humanity (...) whose languages, rich in words for all that can be eaten or handled, seems absolutely incapable of expressing the reflex conceptions of the intellect or the higher forms of consciousness (...) They are for the most part a people without a literature and without a history.* » Gover, C., *The Folk songs of Southern India*, 1871, Madras: Higginbothams, pp. 7-8 (cité par Headley, 2006 : 91).

351 Cf. chapitre 2.

littérature, l'architecture des temples, les pratiques religieuses, ainsi que les nombreux pèlerinages attestaient également de cette unité dans les représentations collectives tamoules. Conjointement, les temples, en tant qu'importants marqueurs religieux, culturels et politiques dans l'espace social, maintenaient dans le paysage le souvenir de la puissance des anciens royaumes tamouls et de la grandeur d'une histoire commune territorialisée.

Enfin, la relative faiblesse en termes de représentativité des castes (*varṇa*) intermédiaires Kṣatriya et Vaiśya en pays tamoul, avait entraîné une composition sociologique régionale caractérisée par une majorité de castes étant soit de bas (Śūdra), soit de haut statut rituel (Brahmanes), sur laquelle allaient se cristalliser les sentiments d'ethnicité fondés sur l'opposition idéologique entre les Brahmanes aryens et les basses castes dravidiennes.

c. L'ethnisation de la caste : administration coloniale et enjeux de pouvoir

Les catégories utilisées par l'administration coloniale dans ses efforts d'objectivation, de gestion et de contrôle de la société indienne eurent également des effets directs sur ce processus d'ethnisation (Irschick, 1986 ; Jaffrelot, 2005), dès lors que les Britanniques décidèrent de produire, en 1871, des statistiques sur les communautés religieuses et les castes indiennes. Plusieurs catégories taxonomiques furent proposées pendant deux décennies par le gouvernement de la Présidence de Madras, soucieux d'établir une politique de discrimination positive afin de réduire la part de Brahmanes dans son administration. L'histoire de l'Inde coloniale reconnaît en effet la surreprésentation des Brahmanes au sein de l'administration de la Présidence de Madras en comparaison avec leur faible poids démographique³⁵², due au choix des Britanniques de s'appuyer sur cette élite indigène pour administrer leur Empire. Or les Britanniques considéraient le pouvoir croissant des Brahmanes comme une menace, car ces derniers participaient fortement au développement du nationalisme indien.

Au tournant du XX^e siècle, la classification administrative porta finalement et simplement, outre les minorités religieuses, sur la différenciation entre « Brahmanes et non-brahmanes » (Irschick, *ibid* : 24), ce qui eut pour effet de cristalliser l'opposition ethno-linguistique entre Aryens et Dravidiens sur des considérations de caste, et de dynamiser le processus d'ethnisation. En effet, à partir de la fin du XIX^e siècle, nombre de politiciens tamouls du Mouvement Dravidien eurent explicitement recours aux distinctions raciales et culturelles entre Aryens et Dravidiens. La distinction administrative coloniale entre Brahmanes et non-brahmanes fut ainsi récupérée³⁵³ dans le champ politique par les “basses”³⁵⁴ castes (*jāti*) du pays tamoul, qui contestaient la

³⁵² Sur les 128 juges de district de la Présidence, 93 étaient brahmanes en 1913 (Jaffrelot, 2005 : 192). En 1919, les Brahmanes ne représentant que 3,5% de la population mais occupaient 50 à 80% des emplois public à responsabilité (Racine, 2006 : 293).

³⁵³ Dans la lignée des propos d'Eugène Irschick (1986), Christophe Jaffrelot considère que « l'ethnographie coloniale était en définitive responsable d'une véritable superposition des notions de caste et de race, et plus précisément d'une équation entre “Aryens” et hautes castes d'un côté, et entre “Dravidiens” et basses castes de l'autre (...) [ce qui] préparait le terrain à une interprétation des castes en termes ethniques, processus particulièrement prégnant dans le pays tamoul. » (Jaffrelot, 2005 : 170).

³⁵⁴ Il s'agissait souvent de membres de castes de rang rituel moyen, ou bien de castes dites « dominantes » (Srinivas,

prédominance des Brahmanes au sein de l'administration. Les objectifs des castes non brahmanes concernaient donc autant des questions d'émancipation du régime des castes que d'accès au pouvoir régional et local. Castes, races et identités ethno-linguistiques se retrouvèrent ainsi mêlées dès le début du XX^e siècle autour de l'opposition entre Aryens et Dravidiens, récupérée par les idéologues et les associations de (basses) castes non brahmanes tamoules. Celles-ci revendiquaient la primauté originelle des Dravidiens³⁵⁵, dont l'Âge d'Or n'aurait pas connu la distinction des castes³⁵⁶, sur les Aryens incarnés par les Brahmanes et associés au régime des castes.

Cette opposition entre Aryens et Dravidiens effective dès le début du XX^e siècle en pays tamoul, semble correspondre exactement à un processus d'ethnicisation, puisque l'ethnicité est définie par Martiniello comme une « construction sociale et politique des substances et des différences biologiques et culturelles (...) [qui] permet la création de groupe distincts » (Martiniello, 1995 : 18). Cette définition souligne en outre les proximités entre ethnicité et caste, puisque la caste peut également être comprise comme une construction sociale de la différenciation des substances biologiques et culturelles entre groupes distincts. Ces voisinages entre les considérations de caste et celles relevant de l'ethnicité expliquent en partie la genèse du processus de recouvrement entre caste et ethnie ayant eu lieu en pays tamoul, où les principaux enjeux de pouvoir recoupaient les catégories identitaires signifiantes pour la société (même si ces dernières étaient d'origine exogène), tout en démontrant plus largement le caractère éminemment « flexible » et « multidimensionnel » de la caste en Inde (Assayag, 2008 : 174).

2. L'idéologie territoriale tamoule contemporaine : enjeux et cheminements

En termes territoriaux, cette différenciation autour d'un particularisme identitaire d'ordre ethno-linguistique, racial et culturel se traduit, peu de temps avant l'Indépendance, par la revendication d'un État-nation dravidien par les dirigeants politiques tamouls du Mouvement Dravidien. E. V. Ramaswami Naicker (surnommé Periyar, « le Grand Homme »), créateur en 1944 du *Drāviḍar Kaḷakam* (DK, l'« Assemblée dravidienne » issue du *Justice Party*³⁵⁷) demanda la création du *Drāviḍanāḍ* ou *Drāviḍastan* (« pays dravidien ») dès 1940, à la manière – et souvent avec l'aide – de Muhammad Ali Jinnah à propos du Pakistan. Cet État sud-indien indépendant « aurait englobé l'espace d'extension des langues dravidiennes majeures, soit un cinquième du territoire indien et un sixième de sa population » (Racine, 2006 : 291 ; carte 16). En 1940, Naicker déclara à Kumbakonam que la séparation du *Drāviḍastan* du reste de l'Inde, était une « nécessité à

1955) caractérisées par leur statut rituel peu élevé de par leur condition de Śūdra, mais aussi par leur poids politique et/ou économique au niveau local voire régional.

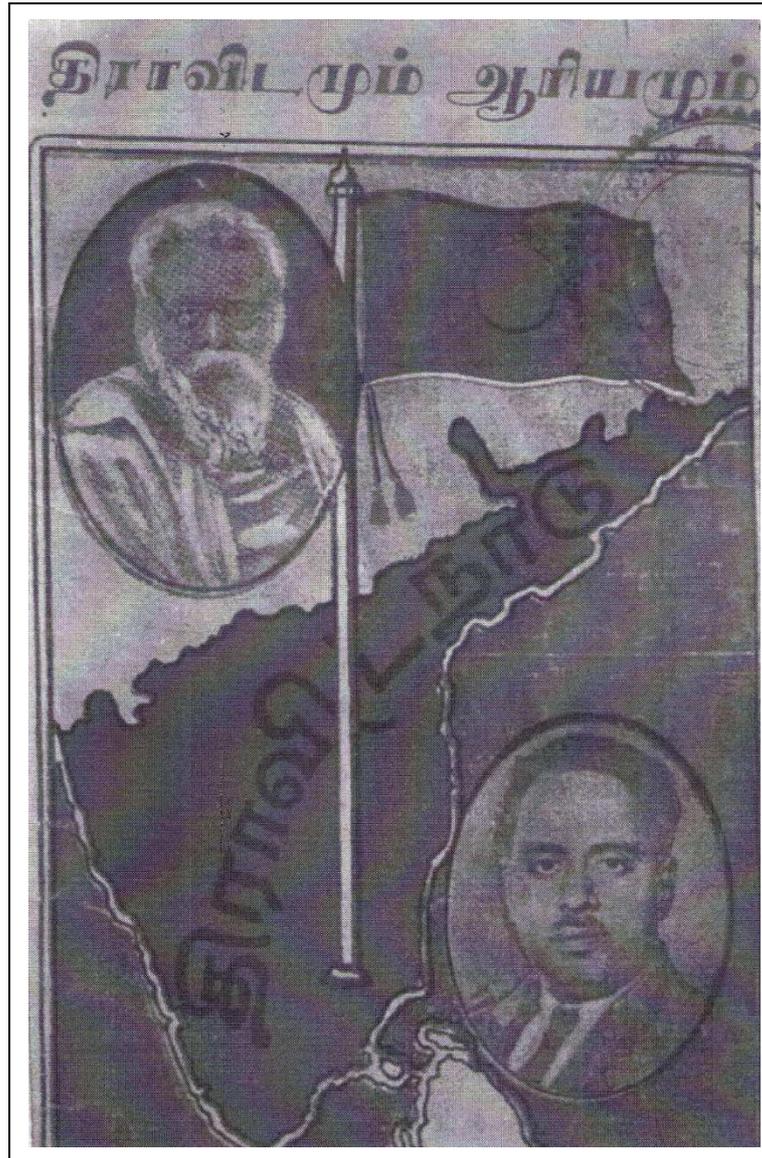
³⁵⁵ Iyothée Thass, leader d'une association d'Intouchables du pays tamoul imposa d'ailleurs autour de 1920 une redéfinition de leur classification refusant le terme « *pariah* » au profit de celui d'« *Ādi Drāviḍas* » (« Premiers Dravidiens »).

³⁵⁶ Pour de nombreux auteurs néanmoins, à commencer par J. Pandian, les notions de « pollution et de pureté socio-rituelles existaient dans la civilisation tamoule avant le développement de l'autorité scripturaire sanskrite » au pays tamoul (Pandian, 1987 : 9-10, traduction personnelle).

³⁵⁷ Premier parti politique tamoul du Mouvement Dravidien.

la fois historique et raciale, car les Aryens et les Dravidiens ne s'étaient jamais mélangés, qu'ils continuaient de vivre séparément et que les cultures des deux races ne pourraient jamais s'unir³⁵⁸ » (Ramaswamy Sastri, 2003 : 161)³⁵⁹. En juillet 1942, lors d'une conférence à Virudhunagar, C. N. Annadurai, autre dirigeant majeur du Mouvement Dravidien, déclara qu'il n'y aurait pas de paix tant que l'Inde ne serait pas divisée en trois États-nations : le Pakistan, l'Āryastan et le Drāviḍastan.

Planche 13 – Représentation cartographique du *Drāviḍanāḍ* de 1946 faisant figurer les photographies de Periyar (en haut) et de C.N. Annadurai (en bas)



Source : Ramaswamy (2001)³⁶⁰.

³⁵⁸ Traduction personnelle.

³⁵⁹ Pour rassembler autour de ce projet séparatiste, Periyar jouait également sur le plan émotionnel du sentiment d'appartenance à la grandeur du patrimoine tamoul, en s'appuyant sur la richesse du répertoire symbolique et culturel de l'identité tamoule. L'image des villes-temples tamoules fut ainsi récupérée à cet effet, notamment en 1940 à Kanchipuram, où il annonça lors d'un congrès que celle-ci serait probablement la capitale du futur *Drāviḍanāḍ*, comme elle le fut pour les anciens royaumes tamouls (*Mail*, 4 juin 1940, cité par Ramaswamy Sastri, 2003 : 162).

³⁶⁰ Il s'agit de la page de couverture d'un ouvrage de Viveki datant 1946 et intitulé *Tiravitamum Ariyamum* (« les

Mais cet aspect politico-territorial de la différenciation identitaire autour d'un État dravidien était si fortement associé à des revendications tamoules se voulant alors englobantes vis-à-vis des autres groupes dravidiens, qu'il ne put véritablement rassembler au-delà du cadre strictement tamoul, d'autant que la Présidence de Madras comprenait des populations et des territoires autres que tamouls (télougous, malayalis et kannadigas principalement)³⁶¹.

Si cette diversité linguistique annonçait déjà la fin de la velléité séparatiste d'un État-nation dravidien, la réorganisation des États de l'Union Indienne opérée par le gouvernement central après l'Indépendance, se fit cependant sur une reconnaissance des particularismes linguistiques régionaux. L'État de Madras (renommé en 1968 "Tamil Nadu", « pays tamoul ») constituait alors un aboutissement pour l'idéologie territoriale du Mouvement Dravidien. Celui-ci avait du reste fort à faire avec le nationalisme panindien, très répandu en pays tamoul depuis les années 1910, et avec l'audience politique du parti du Congrès ayant largement participé au processus de décolonisation. La territorialisation de l'ethnicité tamoule au Tamil Nadu, la guerre sino-indienne de 1962, qui déboucha en 1963 sur un amendement constitutionnel faisant de la sécession un acte criminel, et enfin l'invariable domination politique des partis tamouls au Tamil Nadu à partir de 1967 suite à l'affaiblissement du parti du Congrès dans cet État, allaient en outre fortement tempérer les idéologies séparatistes du pays tamoul, en les confinant dans un territoire où l'attachement à la langue et à la culture tamoule reste un puissant vecteur identitaire. Les Tamouls ont en effet repoussé à plusieurs reprises (parfois violemment), et avec succès, les tentatives d'imposition par New Delhi de l'enseignement du hindi dans les écoles tamoules³⁶². En revanche, les composantes idéologiques anti-brahmanes et pro-tamoules n'allaient pas pour autant en rester là, se cristallisant au contraire dans le jeune territoire tamoul.

II - Les dieux hindous comme supports des idéologies territoriales

1. La question religieuse dans l'idéologie tamoule et ses effets sur le culte de Murugan

a. La question religieuse vue par les idéologues du Mouvement Dravidien

Le pays tamoul des années 1940 était profondément marqué par l'idéologie anti-brahmane du Mouvement Dravidien. Les slogans diabolisant les Brahmanes foisonnaient dans l'espace public tamoul, comme à Mayavaram, une petite ville de l'actuel district de Nagappatinam, où l'on pouvait lire sur certains murs : « Si vous voyez un *pāmpu* [serpent] ou un *pārppān* [Brahmane], tuez d'abord le *pārppān* ! » (Subramanyan, 2000). Le Mouvement Dravidien et ses idéologues tamouls s'opposaient à tout ce qu'incarnait le Brahmane : la hiérarchie du système des castes, la

nations aryenne et dravidienne »).

³⁶¹ En 1953 la création de l'État de l'Andhra Pradesh permit aux Dravidiens de langue télougou de se démarquer autant du militantisme tamoul que de l'hégémonie du Nord. L'aire kannadiga composait quant à elle beaucoup mieux avec les influences nord-indiennes et le futur Kérala ne s'ouvrait guère aux tentations régionalistes (Racine, 2006 : 296).

³⁶² Voir notamment Headley (2006), Pandian (1987), Pinto (1999) et Ryerson (1987).

sacralité de cette hiérarchie et ses modalités rituelles, ainsi que la domination pluriséculaire sur la société tamoule de la culture sanskrite et puranique des envahisseurs aryens.

Se posant idéologiquement à l'encontre du système brahmanique et concernant dans un premier temps une mobilisation de basses castes, le Mouvement Dravidien affichait à ses débuts des positions profondément anti-religieuses, principalement sous la férule d'E. V. Ramaswami Naicker³⁶³, qui considérait l'hindouisme comme le principal champ d'expression et de consécration du système hiérarchique des castes introduit par les Brahmanes aryens. Cette position anti-religieuse du Mouvement s'affaiblit néanmoins à partir des années 1950, après que le *Drāviḍa Kaḷakam* fondé par Naicker se soit scindé en 1949, pour donner naissance au *Drāviḍa Munṇṇṇṇa Kaḷakam* (DMK, l'« Assemblée progressiste dravidienne ») sous l'impulsion de C. N. Annadurai. Ce dernier rejetait l'« athéisme militant » (Racine, *ibid* : 295) de Periyar et du DK pour se concentrer sur la condition des basses castes et l'identité dravidienne. Pour Annadurai, il s'agissait non pas d'exclure tout fait religieux, mais de rejeter ce qui était d'origine sanskrite, à commencer encore une fois par la caste, et de revitaliser la « religion tamoule » (Pandian, 1987), qui n'était pourtant pas exempte de considérations sur la pureté socio-rituelle des castes avant l'arrivée des Brahmanes en pays tamoul (Pandian, 1987). Aussi, bien que Periyar se soit posé comme farouchement opposé à toute forme religieuse, qu'il présentait comme « superstitieuses », en raison de leurs implications en terme de stratification (Béteille, 1965) et de distinction sociales, le champ religieux était finalement présent dans les revendications de l'idéologie du Mouvement. Cette considération consistait à rejeter tout ce qui avait trait à la tradition religieuse d'origine sanskrite et nord-indienne, et à valoriser inversement tout ce qui était propre à la culture tamoule.

b. Le Śaiva Siddhānta comme religion dravidienne

À ce titre, le *Śaiva Siddhānta*³⁶⁴ participait depuis les années 1880, riches en découvertes sur la question dravidienne, à la différenciation et à la revalorisation de la culture religieuse tamoule. Comme mentionné dans le chapitre 3, cette branche dévotionnelle (*Bhakti*) de l'hindouisme, adorant le dieu Śiva et ses avatars (principalement Murugaṇ et les déesses de village), prône un système philosophique et spirituel démocratisant l'accès au divin généralement réservé aux Brahmanes, et s'inscrit dans une religiosité s'émancipant des Vēda et du sanskrit. Le *Śaiva Siddhānta* considère en outre Śiva comme « un dieu indigène du Sud » et comme « le dieu dravidien par excellence » (Headley, 2006 : 92). Ces considérations ont conduit à une reconnaissance progressive de cette philosophie religieuse comme religion primordiale des Dravidiens dès les années 1880, où la *Śaiva Siddhānta Sabhā*³⁶⁵ et le journal mensuel *Siddhanta*

³⁶³ Periyar envisageait trois principaux leviers pour mener à bien la mobilisation : i) l'agitation collective en vue de la création du *Drāviḍanāḍ*, ii) impulser un mouvement permettant à tout hindou de pratiquer des *pūjā* (cérémonies rituelles) dans les temples, iii) le boycott de tous les temples (Ryerson, 1987 : 106).

³⁶⁴ Si ce mouvement s'est développé entre le VII^e et le XIII^e siècle en pays tamoul (chapitre 3), il n'y redevint très populaire qu'à partir des années 1880, grâce aux publications de travaux d'érudits religieux tamouls, de journaux théologiques et littéraires, et d'associations culturelles.

³⁶⁵ L'« Assemblée du *Śaiva Siddhānta* ».

*Deepika*³⁶⁶ furent créés, respectivement en 1886 et 1897, afin de promouvoir le *Śaiva Siddhānta* comme religion dravidiennne.

Ce revivalisme socio-religieux du *Śaiva Siddhānta* concernait des questions d'affirmation et d'émancipation vis-à-vis de la civilisation nord-indienne fondée sur le sanskrit, mais rejoignait aussi très clairement l'idéologie anti-brahmane. En effet ce « néo-shivaïsme » était pensé comme le shivaïsme « pur » (*ibid.*) des Dravidiens, ayant été obscurci par les siècles de domination aryenne et l'institutionnalisation du système des castes. Il supposait donc de retrouver la « pureté » socio-religieuse de l'Âge d'Or tamoul, en réfutant notamment le pouvoir religieux des Brahmanes et en soutenant plus ou moins directement l'idéologie du Mouvement Dravidien. Ainsi, en 1922, C. Natesa Mudaliar, l'un des fondateurs du *Justice Party* déclara devant le Conseil Législatif de Madras : « Le shivaïsme, religion préhistorique des Dravidiens, est désormais aussi indépendant qu'il l'était il y a des millénaires » (Irschick, 1986 : 19).

c. Le nouvel essor du culte de Murugaṅ

Après sa popularisation durant le Moyen Âge, la revitalisation contemporaine du culte de Murugaṅ au pays tamoul s'est parfaitement intégrée dans cette phase d'affirmation identitaire tamoule. Le culte de Murugaṅ a en effet une place privilégiée dans la philosophie du *Śaiva Siddhānta* depuis le Moyen Âge, grâce notamment à la poésie d'Arunakirinātar et à son inscription dans l'hindouisme « populaire » tamoul³⁶⁷.

Le mouvement de renaissance artistique et culturelle tamoule de la fin du XIX^e siècle, qui a conduit à la reconnaissance de la qualité littéraire et culturelle de la civilisation tamoule et à la réémergence du *Śaiva Siddhānta*, a également profité au culte de Murugaṅ. Il en est de même pour les nombreux acteurs de la vie sociale, religieuse et politique du pays tamoul de cette période, qui ont aussi participé directement au renouveau du culte de Murugaṅ. Les rééditions de l'ancienne littérature tamoule par U.V. Swaminatha Aiyer rendirent le *Paṛipāṭal* (en 1918) et le *Tirumurukārrupaṭai* accessibles à la population. Swami Ramalingam³⁶⁸, célèbre saint et poète tamoul de la fin du XIX^e siècle, qui dirigea la *Śaiva Siddhānta Sabhā*, était aussi un dévot (*bhakta*) de Murugaṅ, qui considérait cette divinité comme étant au cœur de sa religion « universelle »³⁶⁹. À la fin du XIX^e siècle, l'auteur nationaliste (indien) et régionaliste (tamoul) Subrahmanya Bharati³⁷⁰ présentait Murugaṅ comme le guerrier divin et moderne qui pourrait préserver le pays tamoul des menaces extérieures. Dans les années 1920 et 1930, l'essayiste et activiste tamoul Tiru V. Kalyāṅasundara Mudaliyar³⁷¹ (surnommé « Tiru Vi Ka »), était aussi un adepte du *Śaiva Siddhānta*, proche du *Siddhānta Deepika*, et participa à la promotion du culte

³⁶⁶ La « Lumière de Vérité ».

³⁶⁷ Cf. chapitre 3.

³⁶⁸ 1823-1874.

³⁶⁹ Voir notamment l'hymne *Tiruttaṅikkai Malai* de Swami Ramalingam.

³⁷⁰ 1882-1921. Bien que Brahmane, il s'opposait aux considérations de caste et à l'asservissement des femmes.

³⁷¹ 1883-1953. Il contestait fortement l'idéologie de la caste et promouvait les « mariages mixtes » qui seront repris par la campagne des « *Self-Respect Marriages* » du DK. Il rédigea notamment un livret intitulé *Murugu allatu aḷaku* (« *Muruku* ou la Beauté ») à la gloire de Murugaṅ.

universel de Murugaṇ.

L'intérêt croissant envers la *Bhakti* a également remis au goût du jour la poésie d'Aruṇakirinātar³⁷², ce qui eut pour conséquence d'augmenter sensiblement le nombre de Murugaṇ *bhakta*. La plupart des temples majeurs de Murugaṇ furent ainsi rénovés et agrandis à cette époque, comme celui de Paḷani en 1910 et 1933 (Somasundaram Pillai, 1941) et celui de Tiruccentūr en 1941 (Somasundaram Pillai, 1948).

La popularité de Murugaṇ était telle, que le recours à son image pour des visées politiques n'était pas réservé aux seuls membres du DK. Elle fut notamment utilisée dans le cadre de l'une des plus importantes campagnes d'agitation gandhiennes de la décolonisation, lors du pèlerinage politique de la "Marche vers la mer" (entre Trichinopoly et Vedaranyam [district de Thanjavur]), mené en 1930 par le congressiste tamoul Rajagopalachari, afin de protester contre le mode de taxation du sel imposé par l'administration coloniale. Rajagopalachari choisit lui-même l'un des chants répétés par les dévots militants lors de cette marche, écrit par Swami Ramalingam et dont voici un court extrait :

« Oh Kandavēl [Murugaṇ], toi qui grandis et prospères dans le temple de Kandakoṭṭam où le *dharma* croît continuellement ! Pur joyau au visage frais ! Oh joyau de Śiva au visage immortel ! Oh Shanmukam [Saṇmuka] ! Joyau dont le visage a la beauté éternelle ! (Irschick, 1986 : 123) ».

2. Murugaṇ face à Rām : l'Inde du Sud contre l'Inde du Nord

Durant les premières décennies d'existence du Tamil Nadu, le recours symbolique au champ religieux par les politiciens et les idéologues du Mouvement Dravidien alla bien plus loin que leur simple attachement au *Śaiva Siddhānta*. Après l'Indépendance, ce recours concerna en effet plus directement l'instrumentalisation symbolique des dieux eux-mêmes, où l'image de Murugaṇ fut utilisée au-delà des seuls cadres du *Śaiva Siddhānta* et de la rénovation de ses temples, de par sa capacité à incarner le particularisme régional et identitaire des Dravidiens, ainsi que leur volonté d'affranchissement du régime des castes.

a. Les évènements

En 1952, alors qu'il menait un mouvement d'agitation anti-hindi, E. V. Ramaswamy Naicker cassa publiquement des idoles du dieu Vināyagar pour manifester son opposition à la religion. Quelques années plus tard, et après avoir publié une version pamphlétaire du *Rāmāyaṇa*³⁷³ en 1959, il brûla publiquement des illustrations représentant le dieu-héro Rām, considérant que le *Rāmāyaṇa* glorifiait l'impérialisme des hindous du Nord et dépréciait ceux du Sud (comme l'avait

³⁷² Notamment grâce aux travaux de V. T. Subrahmanya Pillai qui parvint à rassembler les anciennes palmes du *Tiruppukal* au début du XX^e siècle, de Changalvaraya Pillai qui en fit un célèbre commentaire, et de plusieurs générations de musiciens Nayanāra Pillai membres du *Madurai Somu*.

³⁷³ E. V. Ramaswamy Naicker publie en 1959 *The Ramayana : A True Reading*. Il souligne dans cet essai le fait que le dieu-héros du *Rāmāyaṇa* est un hindou du Nord et qu'aucun Aryen ne perd la vie dans l'Épopée, contrairement aux Tamouls, qui y sont en outre dévalorisés au point d'être présentés comme des singes ou de monstres démoniaques ("*Rākṣasa*") (Ramaswamy Naicker, 1959 : iii).

déjà souligné P. Sundaram Pillay)³⁷⁴. En 1964, pour protester une nouvelle fois contre l'imposition du hindi comme langue officielle, des membres du DK brûlèrent publiquement des drapeaux nationaux, la Constitution et plusieurs exemplaires du *Rāmāyaṇa*. La chose fut reproduite la même année par Annadurai et d'autres membres du DMK, avant qu'un jeune tamoul ne s'immole publiquement par le feu. Sept ans plus tard, les 24 et 25 janvier 1971, Periyar et le DK organisèrent à Salem une "Conférence sur l'Éradication de la Superstition", où des affiches obscènes représentant Rām et d'autres divinités nord-indiennes sorties en procession furent injuriées (Ryerson, 1987). L'une des affiches représentait des prêtres brahmanes se masturbant devant l'image de Śiva ; une autre montrait Śiva se préparant à avoir une relation sexuelle avec Mōhini³⁷⁵ ; une troisième présentait Viṣṇu s'apprêtant à féconder une représentation de la Terre aux formes généreuses ; une quatrième affiche qui représentait Murugaṇ, mais sous son nom puranique et sanskrit de "Skanda" (sk. « semence »), fut brûlée publiquement ; et une dernière, qui représentait Rām, fut également brûlée après avoir fait l'objet de jets de sandales.

Cette action symbolique fut rapidement présentée comme « l'incident de Salem ». Elle suscita de nombreuses controverses au Tamil Nadu et eut un retentissement jusqu'à New Delhi. Les partis dravidiens furent présentés par la presse et les partis non dravidiens comme étant « anti-dieux », d'autant que le Mouvement n'en était pas à sa première action du genre, suite aux destructions des statues de Vināyagar en 1952. Mais cet incident, qui faillit déstabiliser les partis dravidiens alors en campagne électorale, alimenta l'opposition entre Brahmanes-Aryens et non brahmanes-Dravidiens en pays tamoul, comme l'avait espéré Periyar, car son action s'attaquait surtout aux dieux aryens. M. Karunanidhi, alors chef du DMK (suite au décès d'Annadurai en 1969), prit beaucoup de distance par rapport à cette affaire, mais conserva en revanche un fort attachement aux valeurs de son mouvement. Il fut réélu comme Premier ministre (*Chief Minister*) du Tamil Nadu aux élections régionales de 1971, confirmant l'audience populaire de l'idéologie dravidienne dans la région. Si Karunanidhi ne cautionnait pas les actions anti-dieu car elles avaient failli affaiblir politiquement son parti régional, il parvint néanmoins à récupérer l'opposition identitaire entre les dieux, en jouant sur l'intégration centrale de l'image de Murugaṇ au cœur de l'idéologie tamoule-dravidienne. Ainsi, lors d'un discours tenu à Palani en 1971, il présenta Murugaṇ comme étant le « dieu du DMK » (Clothey, 1978 :116) et il y retourna l'année suivante pour préciser que :

« Palani est un lieu majeur du Tamil Nadu. "Murugu" signifie la beauté. Celui qui fut cette beauté est Murugaṇ. Les anciens Tamouls priaient uniquement cette beauté. Notre culture est là où il n'y a qu'une seule caste et qu'un seul dieu³⁷⁶. Les érudits tamouls (...) devraient se lancer dans des recherches et

³⁷⁴ P. Sundaram Pillai (1855-1897) avait en effet interprété cette Épopée comme le récit d'une guerre entre les Aryens et les Dravidiens, et avait érigé Rāvaṇa, le chef des démons (*asura*) au rang de "champion dravidien" opposé à l'ennemi aryen Rām (Ryerson, 1987 : 61).

³⁷⁵ Seul avatar féminin de Viṣṇu, considérée dans la mythologie hindoue comme séductrice et enchanteresse.

³⁷⁶ Le *Śaiva Siddhānta* et l'hindouisme nord-indien reconnaissent en effet qu'il n'y a qu'un seul dieu (tam. *teyvam* ; sansk. *div*) et que les divinités du panthéon en sont des manifestations. Pour plus de détails sur cette question, voir l'introduction.

rappeler aux gens que Murugaṇ est le seul dieu des Tamouls. »³⁷⁷

b. Quel sens territorial ?

L'incident de Salem et le discours de Karunadhini à Palani sont particulièrement révélateurs du poids idéologique des dieux dans les sociétés hindoues et de leur possible instrumentalisation, tout en mettant directement en lumière les différences en termes de valeur et de portée identitaires entre l'image de Rām et celle de Murugaṇ. Deux mondes sont en effet clairement distingués ici du point de vue tamoul. Les considérations de ces deux cultes par les dirigeants de l'idéologie tamoule-dravidienne et du Tamil Nadu témoignent de perceptions et de représentations relevant d'une opposition idéologique majeure entre le culte pan-hindou de Rām, considéré à cette époque comme un dieu nord-indien par les Tamouls, et celui de Murugaṇ, présenté par Karunanidhi comme proprement tamoul, en vertu de l'ancienneté de son ancrage dans le sol tamoul et de son affranchissement supposé vis-à-vis des considérations de caste. Ce contraste entre Rām et Murugaṇ met donc en exergue l'inclusion des dieux dans les idéologies territoriales hindoues, mais aussi les gradients multi-scalaires distinguant les significations identitaires et territoriales attribuées aux dieux hindous.

Rappelons que la droite nationaliste hindoue, très ancrée dans le nord de l'Inde dès ses origines, prône depuis la fin des années 1910 une redéfinition de la citoyenneté indienne, qui se fonderait exclusivement sur l' "hindouité" (*hindutva*)³⁷⁸, et qu'elle a fortement instrumentalisé le culte de Rām autour de son projet, surtout à partir des années 1980. La destruction de la mosquée Babri à Ayodhya (Uttar Pradesh) par des hindous radicaux en 1992, afin de reconstruire en lieu et place de celle-ci le temple de Rām, qui aurait été rasé au XVI^e siècle par les musulmans, en fournit l'exemple le plus tristement célèbre, d'autant qu'elle était précisément légitimée par la "Loi de Rām"³⁷⁹ selon ses instigateurs. Avant cela, l'attachement pan-hindou à la Loi de Rām et le projet de reconstruction du temple de Rām s'était déjà manifestée dans les années 1980 autour de processions parcourant toute l'Inde (y compris le Tamil Nadu), destinées non seulement à obtenir des donations pour financer la reconstruction du temple autour du mouvement "*Rām shila*" (hin. « les briques de Rām »), mais aussi afin de sensibiliser les hindous sur l'idéologie territoriale xénophobe du *Sangh Parivar*³⁸⁰ (Assayag, 1997a ; Jaffrelot, 2007 et 1994a).

Si le projet national-hindouiste de l'*hindutva* trouve des assises de plus en plus solides au Tamil Nadu (Fuller, 2001 ; Pinto, 1999) – comme ailleurs en Inde et dans la diaspora (Jaffrelot et Therwath, 1997) – depuis la montée en puissance du nationalisme hindou au cours des années 1980-90, l'incident de Salem montre que ceci était beaucoup moins vrai à l'époque de la création du Tamil Nadu, où l'image de Rām s'est fortement heurtée au particularisme identitaire tamoul.

³⁷⁷ Dina Thanti et Malai Murasu, 15 février 1972 (cités par Ryerson, 1988 : 193), traduction personnelle de l'anglais.

³⁷⁸ L'idéologie politique nationaliste de l'*hindutva* s'inspire du pamphlet de Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), publié en 1923 et intitulé *Hindutva : Who is a Hindu ?*.

³⁷⁹ Hin. « *Rām Raiya* ».

³⁸⁰ Hin. la « Famille du *Sangh* ».

Le discours de Karunanidhi à Palani, dont on ne peut bien entendu pas écarter la visée politicienne, indique au contraire que l'image de Murugaṅ était largement plus appréciée au Tamil Nadu, en vertu de son héritage tamoul plus affirmé et du renouveau de son culte. Rām apparaît donc comme le dieu majeur d'un hindouisme unitaire et pan-hindou, alors que Murugaṅ est à considérer comme le dieu d'un hindouisme beaucoup régionalisé et distinctement tamoul.

Les politisations d'Ayodhya par le *Sangh* et de Palani par le DMK fournissent une nouvelle illustration des portées symboliques et territoriales, dont sont chargés les cultes hindous de par leurs ancrages dans des lieux et des territoires où s'associent le mythe, la sanctuarisation idéologique et politique.

III- L'inscription du culte de Murugaṅ dans l'idéologie tamoule au XXI^e siècle

Le culte de Murugaṅ poursuit sa renaissance contemporaine après l'Indépendance, notamment à la suite de l'ouverture des temples aux basses castes et aux "Intouchables"³⁸¹, et des améliorations des infrastructures de transport. De fait, le nombre de dévots de Murugaṅ non brahmanes augmente fortement, ce qui entraîne une nouvelle amélioration des équipements et des infrastructures des temples. Parallèlement à l'essor de l'hindouisme "populaire" et du *Śaiva Siddhānta* en pays tamoul, l'audience du Mouvement Dravidien et son arrivée à la tête du gouvernement régional en 1967, ainsi que les multiples discours sur la tamoulité de Murugaṅ, ont également participé à la croissance de la popularité de ce culte dans la région et à l'accentuation de sa tamoulisation. Le DMK a été particulièrement actif dans ce processus, en promouvant notamment le tamoul comme langue liturgique pour concurrencer le sanskrit et le poids des traditions brahmaniques dans la religion tamoule, et en favorisant la nomination de non-brahmanes à la direction³⁸² des temples de Murugaṅ. Enfin, selon Fred Clothey, le temple de Paḷani a vu son budget annuel doubler entre 1967 et 1972³⁸³, alors que les temples de Svāmimalai, de Tiruccentūr et de Vaṭapaḷani (à Chennai) ont chacun fait l'objet d'une grande rénovation rituelle (*kumpapiṣēkam*) durant la seule année 1972 (Clothey, 1978 : 116), ce qui témoigne du fort dynamisme du culte de Murugaṅ durant les premières années du Tamil Nadu, marquées par une forte adhésion populaire aux discours de l'idéologie tamoule. L'invariable succès des partis tamouls aux élections régionales depuis 1967 témoigne de la durabilité de cette adhésion. La primauté des grands temples de Murugaṅ sur tous les temples tamouls en termes de recettes³⁸⁴ atteste quant à elle de la vigueur de ce culte régional jusqu'à aujourd'hui.

Ces considérations ne sauraient néanmoins être suffisantes pour préciser la nature réelle des représentations tamoules du culte de Murugaṅ, et pour mesurer son inscription pratique et rituelle

³⁸¹ *Tamil Nadu Temple Entry Authorisation Act, 1947.*

³⁸² En tant que *Deputy Commissioners* ou *Executive Officers.*

³⁸³ Passant de 2 à 4 millions de roupies (Clothey, 1978).

³⁸⁴ Cf. tableau des recettes annuelles des grands temples du Tamil Nadu pour l'année 2006-2007, fourni dans la première section de ce chapitre.

dans l'idéologie tamoule initiée par le Mouvement Dravidien. L'analyse des représentations et des discours contemporains des Tamouls à propos de Murugaṅ apporte un premier éclairage précieux sur le lien territorial entre les Tamouls et Murugaṅ. L'étude des différentes processions religieuses et pratiques pèlerines qui ont lieu actuellement en pays tamoul permettent quant à elles de contextualiser la popularité du culte de Murugaṅ dans les années 2000 et de mieux évaluer les échelles de(s) l'identité(s) religio-territoriale(s) des Tamouls du Tamil Nadu³⁸⁵. Enfin, la recension des castes qui se rendent aujourd'hui dans les lieux de culte à Murugaṅ et de leurs différents rites permet de comprendre comment ce culte s'inscrit en pratique dans la hiérarchie socio-rituelle tamoule et de déterminer si cette inscription correspond aux discours pro-tamouls, anti-brahmanes et anti-castes de l'idéologie tamoule-dravidienne.

1. Les représentations et les pratiques actuelles

a. Les représentations contemporaines de la tamoulté de Murugaṅ

Les tableaux 13a et 13b présentent les résultats d'une enquête personnelle menée entre 2003 et 2007 auprès de Tamouls se rendant dans différents temples de Murugaṅ, et interrogés sur leur perception du lien entre le peuple tamoul et ce dieu.

Il en ressort que plus de 88% des 338³⁸⁶ personnes interrogées considèrent qu'il existe une relation forte entre Murugaṅ et le peuple tamoul. Lorsqu'on les invite à se prononcer sur les fondements de ce lien, plus de 50% des répondants mettent en avant le fait que Murugaṅ est, soit « le dieu des Tamouls », soit « un dieu tamoul ». Plus de 14% pensent que ce lien est dû au fait que « Murugaṅ aide et protège les Tamouls », et 5% considèrent ce lien comme « ancestral ». Une proportion similaire de répondants envisage ce lien comme consubstantiel³⁸⁷, ou qu'il relève du fait que Murugaṅ soit le dieu « préféré » des Tamouls, ce qui fait écho aux 1,9% qui mettent en avant la dévotion (*bhakti*) particulière des Tamouls envers Murugaṅ et à la personne ayant mentionné l'importance du *kāvaṭi*³⁸⁸, l'objet rituel des dévots de Murugaṅ (cf. *infra*). 4, 6% disent que ce lien existe parce que Murugaṅ « est » au Tamil Nadu, rejoignant les 1,8% des répondants qui évoquent la présence de ses temples au Tamil Nadu et les 1, 4% pensant qu'« il y a des temples de Murugaṅ partout où il y a des Tamouls ». 2,3% des répondants soulignent le lien entre Murugaṅ, la langue et la littérature tamoules. (Les autres raisons invoquées figurent dans les

³⁸⁵ Les questions de l'identité ethno-religieuse des Tamouls de la diaspora et de ses traductions géographiques sont traitées dans les chapitres 8 et 9.

³⁸⁶ Cet échantillon de 338 personnes est composé de 180 personnes et pèlerins s'étant rendus à Mailam (en 2006) auxquels s'ajoutent 21 habitants du village de Mailam (également interrogés en 2006), 15 adeptes du culte de Murugaṅ interrogés à Kurchikuppam (Pondichéry) lors de *Māci Magam* (en 2006), 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), 16 pèlerins interrogés à Palani (en 2007) et 24 personnes interrogées à l'*Āru Paṭai Viṭu Complex* de Chennai (en 2007).

³⁸⁷ Ils répondaient en fait que Murugaṅ et les Tamouls sont les mêmes, en référence à l'adage tamoul "*Arum peral marabin erum pēyar Murugaṅ*", que l'on peut traduire par « Si l'on pense au peuple tamoul, on pense au nom de Murugaṅ ».

³⁸⁸ L'origine historique du rituel du *kāvaṭi* est expliquée en détail dans le chapitre précédent, son fondement mythologique est présenté dans la première section de ce chapitre, et ses expressions contemporaines sont abordées à la fin de cette section. Son importance pour les communautés diasporiques est présentée quant à elle dans les deux derniers chapitres de la thèse.

tableaux ci-dessous).

Tableaux 13 - Les relations entre Murugaṅ et le peuple tamoul

Tableau 13a : Pensez-vous qu'il existe un lien fort entre Murugaṅ et le peuple tamoul ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Non réponse	21	6,2%
oui	298	88,2%
non	19	5,6%
Total	338	100%

Interrogés: 338 / Répondants: 317 / Réponses: 317
Pourcentages calculés sur la base des interrogés

Tableau 13b : Pour quelle(s) raison(s) ?

Réponses	Effectifs	Fréquence
Murugaṅ est le dieu des Tamouls	63	28,8%
Murugaṅ est un dieu tamoul	55	25,1%
Murugaṅ aide et protège les Tamouls	32	14,6%
Lien ancestral entre Murugaṅ et les Tamouls	11	5,0%
Murugaṅ est un dieu universel	11	5,0%
Consubstantialité entre Murugaṅ et le peuple tamoul	11	5,0%
Murugaṅ est le dieu préféré des Tamouls	11	5,0%
Murugaṅ est au Tamil Nadu	10	4,6%
Par la langue et la littérature tamoules	5	2,3%
Ses temples sont au Tamil Nadu / <i>Āṟu Paṭai Viṭu</i>	4	1,8%
Murugaṅ est un dieu populaire	3	1,4%
Grace à Valli	3	1,4%
Il y a des temples de Murugaṅ partout où il y a des Tamouls	3	1,4%
Cela dépend des gens	2	0,9%
Murugaṅ est un dieu parmi d'autres	2	0,9%
Les Tamouls ont la <i>bhakti</i> pour Murugaṅ	2	0,9%
Murugaṅ est un dieu des villages	1	0,5%
Murugaṅ est le dieu du <i>kuṛiñci</i>	1	0,5%
Par l'histoire	1	0,5%
Murugaṅ a aussi certains liens avec les Kéralais	1	0,5%
Car les Tamouls portent le <i>kāvaṭi</i>	1	0,5%
Par tradition	1	0,5%
Total / répondants	219	

Interrogés: 285³⁸⁹ / Répondants: 219 / Réponses: 234
Pourcentages calculés sur la base des répondants

³⁸⁹ Cet échantillon de 285 personnes est le même que précédemment, à la différence que cette question ouverte n'a pu être posée qu'à 29 des 82 personnes interrogées au temple de Maruṭamalai (en 2003), en raison de contraintes de temps.

Le fait que Murugaṅ soit considéré comme un (ou le) dieu tamoul, ayant un lien ancestral avec le peuple tamoul, et que ce lien découle de sa proximité avec la langue, la littérature et la *Bhakti* tamoules, ou de la localisation de ses temples au pays tamoul, ne doit pas surprendre au vu de tous les éléments de compréhension apportés jusqu'ici³⁹⁰, notamment à propos du *kuṛiñci*, du Sangam, des *Āṟu Paṭai Vīṭu* et de la *Bhakti* tamoule. Il est surtout possible d'affirmer désormais que le culte de Murugaṅ des années 2000 est encore fortement lié à l'identité culturelle tamoule, ce qui confirme et complète ce qui a déjà été dit sur les relations entre le culte de Murugaṅ et le territoire du Tamil Nadu.

On comprend alors aisément ce qui a amené M. Karunanidhi – revenu au pouvoir à l'heure où j'écris ces lignes – à présenter Murugaṅ en 1972 comme étant « le seul dieu des Tamouls », bien qu'une trentaine d'années séparent son discours de mon enquête, et surtout que cette exclusivité doit impérativement être nuancée au vu de la multitude des autres divinités auxquelles les Tamouls adressent aussi un culte. La manœuvre habile de Karunanidhi consistant à exposer Murugaṅ comme unique dieu des Tamouls présente l'intérêt de témoigner de l'inscription de ce dieu dans le régionalisme tamoul, mais il est pourtant historiquement faux de considérer Murugaṅ comme tel. En effet même à son origine, le culte de Murugaṅ (Cēyōṅ) était inscrit dans un système géographique de croyance – celui des *tiṅai* – associant plusieurs divinités³⁹¹. C'était également le cas au Moyen Âge, comme dans les années 1960-70, et il en est de même aujourd'hui. En revanche, il est possible d'affirmer que Murugaṅ est le dieu dont la territorialisation au pays tamoul est la plus aboutie, grâce notamment à la géographie de ses grands temples régionaux et à la dévotion toute particulière que les Tamouls ont pour lui.

b. Les concurrents divins de Murugaṅ : des identités religio-territoriales dynamiques et plurielles

Outre la distinction entre shivaïsme et vishouïsme, présente depuis des siècles en pays tamoul, et la profusion de divinités ayant des temples au pays tamoul, je ne retiendrai que trois exemples pour illustrer combien Murugaṅ n'est non seulement pas le seul dieu des Tamouls, mais aussi que certains cultes concurrencent sa popularité, ce qui n'est pas sans avoir des implications sur de probables redéfinitions actuelles de l'identité religieuse et territoriale des Tamouls.

Le premier exemple à considérer concerne les Cinq *Liṅga*³⁹² de Śiva au Tamil Nadu, dieu extrêmement populaire au Tamil Nadu comme dans toute l'Inde, et dont on ne saurait négliger l'importance, tant dans la religion tamoule (pensons au *Śaiva Siddhānta*) que dans le culte de Murugaṅ. Après ceux des déesses, les temples de Śiva sont aujourd'hui les plus nombreux au pays tamoul, et ses grands cinq grands lieux saints au Tamil Nadu sont à la fois célèbres et souvent très

³⁹⁰ Cf. chapitres précédents.

³⁹¹ Cf. chapitre 2.

³⁹² Kāḷahasti, Cidambaram, Tiruvaṅṅāmalai, Kāñcīpuram, Jambukeśvara.

visités par les Tamouls (et autres hindous). Toutefois, leurs audiences semblent être inférieures à celles des grands temples de Murugaṅ, dans la mesure où aucun de ces temples, hormis celui de Tiruvaṅṅāmalai, ne figure parmi les dix temples faisant les meilleures recettes au pays tamoul en 2007³⁹³.

Le deuxième exemple concerne le pèlerinage à Sabarimala effectué chaque année en l'honneur de la divinité syncrétique Aiyappan, située à la confluence du shivaïsme et du vishnouïsme³⁹⁴, et souvent associée au dieu Aiyānār/Śāstā³⁹⁵ très présent dans la vie culturelle des villages tamouls. S'il est difficile de pouvoir comparer l'audience de ce pèlerinage par rapport à celle des six temples de Murugaṅ, faute de données disponibles, Rémy Delage (2004) a démontré que les Tamouls participent aujourd'hui massivement à ce pèlerinage relevant d'une identité sud-indienne et non pas seulement tamoule. Il concurrence ainsi, d'une certaine manière, les pèlerinages réalisés par les Tamouls en l'honneur de Murugaṅ. Bien que les pèlerins allant à Sabarimala s'arrêtent souvent dans des grands temples de Murugaṅ lors de leur parcours – comme à Maruṭamalai ou Paḷani³⁹⁶ –, ces lieux sont éclipsés, durant l'expérience pèlerine, par l'importance symbolique de Sabarimala qui est le véritable temple de destination.

Enfin, le dernier exemple que je retiendrai pour illustrer la diversité des cultes tamouls et leur concurrence progressive de celui de Murugaṅ, concerne le culte de Vināyagar. L'époque où Periyar cassait les statues de ce dieu semble en effet révolue au vu de la participation croissante des Tamouls à la fête religieuse de *Vināyagar Caturthi* dans tout le Tamil Nadu depuis les années 1990, une période où l'Inde entière fut marquée par une forte sensibilisation au nationalisme hindou. Précisons que Vināyagar, autre dieu pan-hindou par excellence, bien que fortement lié au Maharashtra, est présent dans tous les temples shivaïtes depuis des siècles, en tant que fils de Śiva (tout comme Murugaṅ) et en vertu de son rang de "premier dieu", auquel il convient d'adresser sa toute première prière³⁹⁷. Mais quand on sait, grâce à Chris J. Fuller, combien est forte la politisation de *Vināyagar Caturthi* par le *Sangh Parivar*, et que l'on retrouve fréquemment des discours pro-*hindutva* lors des processions de ce festival même en pays tamoul, force est de constater que l'idéologie xénophobe des nationalistes hindous gagne du terrain depuis deux décennies dans le Tamil Nadu, qui se voulait pourtant très distant, à son origine, de l'idéologie territoriale de l'Inde hindoue du Nord. Pour Chris J. Fuller :

« La popularité croissante de la fête de Vināyagar au Tamil Nadu sous les auspices du *Hindu Munnani*³⁹⁸ est un nouvel exemple de l'appropriation réussie par le *Sangh Parivar* des rituels hindous traditionnels et localisés, afin de créer une grande "unité hindoue". (...) Dans pratiquement toutes les localités [du Tamil

³⁹³ Cf. tableau des recettes en début de ce chapitre.

³⁹⁴ Aiyappan est en effet considéré comme issu de l'union entre Śiva et Viṣṇu (*Hariharaputra*).

³⁹⁵ Pour plus de détails sur les liens entre Aiyappan et Aiyannar/Śāstā, voir ce qu'en disent Fred Clothey (1982) et Rémy Delage (2004 : 82-94).

³⁹⁶ Cf. chapitre précédent et Delage (2004).

³⁹⁷ Cf. chapitre 3.

³⁹⁸ Fondé entre 1980 et 1982 par Shri Ramagopalan, le *Hindu Munnani* (le « Char hindou ») est une organisation politico-religieuse radicale basée au Tamil Nadu, destinée à protéger la religion et les monuments hindous. La devise du *Hindu Munnani* est "*Vadhadu, Pōrāḍu, Parintu-Pēcu*" (« Défendre, combattre et soutenir »).

Nadu], les principaux initiateurs du festival ont été des activistes du *Hindu Munnani*, du RSS, du BJP ou de leurs alliés du *Sangh Parivar*³⁹⁹ (Fuller, 2001 : 1607) ».

En conséquence, s'il est crucial de retenir que Murugaṅ est vraisemblablement l'un des dieux préférés des Tamouls et qu'il participe fortement à la définition d'une identité collective et religieuse proprement tamoule, celle-ci ne doit plus être considérée du seul point de vue du régionalisme, de la même manière que les espaces aujourd'hui pratiqués par les Tamouls – tout comme la politique et l'économie du Tamil Nadu – ne peuvent être compris qu'au seul l'échelon régional. Jean-Luc Racine rappelle ainsi que :

« Sur le plan idéologique, tout honorée que soit la mémoire de Periyar, ses positions radicales ne sont plus les références de rigueur (en particulier l'attaque frontale contre l'hindouisme et ses effets sociaux), et nul ne s'est ému de voir, en la personne de J. Jayalalitha, une Brahmane arriver aux plus hautes fonctions » (Racine, 2006 : 304).

Charles Ryerson écrivait très justement dans les années 1980 que « l'interaction entre l'identité régionale et l'identité panindienne a été présente tout au long de l'histoire tamoule » (Ryerson, 1987: 63)⁴⁰⁰. C'est en cela que le culte Murugaṅ, résultant de multiples phénomènes de sanskritisation et de tamoulisation, reflète finalement le mieux l'identité tamoule. Mais son ancrage régional ne peut pas pour autant le préserver de la concurrence d'autres cultes, dont les significations identitaires mettent aujourd'hui d'autres échelles territoriales en jeu. L'identité sud-indienne signifiée par la participation au pèlerinage à Sabarimala et l'unité pan-hindoue promue par la droite nationaliste lors de *Vināyagar Caturthi*, sont donc à considérer de manière impérative, si l'on veut comprendre la fluidité des modes et des échelles d'identification et de rassemblement idéologique s'exprimant aujourd'hui autour de l'hindouisme au Tamil Nadu.

2. Murugaṅ et la caste : entre universalité et distinction

Le dernier point à éclaircir au sujet des représentations du culte de Murugaṅ et de leur inscription dans l'idéologie tamoule-dravidienne concerne la question complexe de la caste. En effet, dans la mesure où M. Karunanidhi proclamait en 1972, juste avant de présenter Murugaṅ comme l'unique dieu des Tamouls, que la culture tamoule « est là où il n'y a qu'une seule caste », et que le Mouvement Dravidien se posait dès son origine comme étant radicalement opposé aux considérations de caste, il est nécessaire d'identifier les grands types de castes participant au culte de Murugaṅ, afin de voir si ces discours se retrouvent dans les faits.

³⁹⁹ Traduction personnelle.

⁴⁰⁰ Traduction personnelle.

a. Le temple et le kula teyvam comme indicateurs de l'universalité du culte

Un premier élément de réponse apparaît dans la recension des différentes castes (*jāti*), sous-castes (*jāti*) et communautés, que j'ai rencontrées dans les temples de Murugaṅ. Celle-ci (tableau 14) n'a pas la prétention d'être exhaustive quant aux castes adressant un culte à Murugaṅ, mais elle permet d'avoir une vision générale et assez significative sur la composition sociologique des adeptes du culte de Murugaṅ.

La liste montre que tous les types de castes (Brahmanes, non-brahmanes, "Intouchables", castes de "main droite", castes de "main gauche", castes dites "dominantes", etc.) participent au culte de Murugaṅ. Leur position sur l'échiquier social n'est donc aucunement restrictive quant à leur participation à ce culte. Cette observation est en partie explicable par le fait que la plupart des temples où j'ai mené cette enquête⁴⁰¹, sont des grands temples contrôlés par l'*Hindu Religious and Charitable Endowments Board* (HR&CE)⁴⁰². Cette instance gouvernementale en charge de l'administration des temples du Tamil Nadu, veille en effet au respect du droit⁴⁰³ d'entrer dans les temples qu'ont désormais tous les hindous, quelle que soit leur caste, contrairement à certains temples de localités patronnés par des castes particulières (souvent "dominantes"), qui interdisent encore parfois l'accès de leurs sanctuaires privés aux plus basses castes⁴⁰⁴. Certaines données présentées dans ce tableau ont du reste été collectées au temple *Āru Paṭai Viṭu Complex* de Chennai, fondé et géré depuis 2002 par une lignée (*kula*) de Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, et où certaines discriminations s'expriment à l'encontre d'une basse caste de pêcheurs (Paṭṭiṅavar) vivant à proximité du temple⁴⁰⁵. Si tous les types de castes peuvent donc participer au culte de Murugaṅ, certaines castes limitent en revanche l'accès aux temples qu'elles contrôlent.

Il faut préciser que ces restrictions ne concernent pas spécifiquement le culte de Murugaṅ, mais plutôt des rapports inter-castes qui sont parfois conflictuels et toujours contextuels. Rappelons ainsi à ce sujet, que 11 personnes interrogées sur les relations entre Murugaṅ et le peuple tamoul, considéraient que celles-ci s'expliquent le fait que Murugaṅ soit un dieu « universel » (tableau 13b), c'est-à-dire une divinité acceptant toutes les castes.

L'autre indicateur précieux pour évaluer les éventuelles restrictions de caste autour du culte de Murugaṅ concerne les divinités de lignée (*kula teyvam*). Cette information complète la précédente en intégrant la question de la durée. Le *kula teyvam* présente en effet l'avantage d'évoquer l'ancienneté des relations existant entre un groupe social et Murugaṅ, car il désigne le lien rituel établi sur plusieurs générations entre un temple, un dieu et une lignée (inclue dans une caste).

⁴⁰¹ Principalement à Mailam, Maruṭamalai, Paḷani et Vaṭapaḷani. Le temple de Murugaṅ de Mailam est néanmoins géré par le dépositaire (*trustee*) héréditaire Sri Sivagnana Balaswamigal, qui incarne l'autorité spirituelle du temple.

⁴⁰² Le HR&CE supervise aujourd'hui l'administration de 36 655 institutions religieuses, dont 34 315 temples (*Policy Note of the HR&CE Department*, 2002-2003).

⁴⁰³ Conformément au *Tamil Nadu Temple Entry Autorisation Act* de 1947.

⁴⁰⁴ Voir notamment le cas du temple de la déesse du village de Mailam (chapitre 6), dont l'accès au *sanctum sanctorum* est interdit aux "Intouchables" paṭaiyar par la caste dominante des Vaṅṅiyars, dont les membres sont à la fois les fondateurs et les patrons du temple (voir aussi Trouillet, 2009a et 2009b).

⁴⁰⁵ Cf. chapitre 7.

Tableau 14 – Castes interrogées dans des temples de Murugaṅ entre 2003 et 2007 (regroupées selon leur classe administrative officielle⁴⁰⁶ et par ordre alphabétique)

Classe	Caste, sous-caste ou communauté citée par l'enquête	Effectifs	Fréquence	% par classe	Part dans la population tamoule en 2001 (Census of India)
<i>Forward Classes (F.C.)</i>	Brahmane	13	4,7%	33,6%	Non recensées
	Chettiar	11	4,0%		
	Kamma Naidu (origine télougou)	1	0,4%		
	Naidu (origine télougou et/ou kannadiga)	13	4,7%		
	Nair (origine kéralaise)	1	0,4%		
	Nattukkottai Chettiar	9	3,3%		
	Sengunthar Mudaliar	20	7,3%		
	Udaiyar	3	1,1%		
	Veerasaiva Lingayat (origine kannadiga)	2	0,7%		
	Vellalar Mudaliar	12	4,4%		
	Vellalar Pillai	7	2,6%		
<i>Backward Classes (B.C.)</i>	Achari	11	4,0%	23,5%	67%
	Agamudayar	7	2,6%		
	Ezhava (origine kéralaise)	1	0,4%		
	Gramani	5	1,8%		
	Idaiyar	8	2,9%		
	Kallar	1	0,4%		
	Karuneeagar	2	0,7%		
	Kongu Vellalar	14	5,1%		
	Nadar	5	1,8%		
	Nainar (jain)	1	0,4%		
	Reddiar	3	1,1%		
	Sozhia Vellalar	1	0,4%		
	Tevar	3	1,1%		
	Vadugar	1	0,4%		
	Vania Chettiar	1	0,4%		
<i>Most Backward Classes (M.B.C.)</i>	Boyar	1	0,4%	26,1%	
	Gounder (titre de nombreux Vanniyar)	27	9,9%		
	Maruthuvar	1	0,4%		
	Meenavar	3	1,1%		
	Padayachi (Vanniyar)	4	1,5%		
	Patinavar	1	0,4%		
	Vannar	2	0,7%		
	Vanniyar	27	9,9%		
Vanniyar Naicker (Vanniyar de haut statut)	5	1,8%			
<i>Denotified Communities (D.C.)</i>	Thottia Naicker	1	0,4%	0,4%	
<i>Scheduled Castes (S.C.)</i>	S.C.	46	16,8%	16,8%	20,4%
<i>Scheduled Tribes (S.T.)</i>		0	0%	0%	1,04%
Total		274	100%	100%	

Source : Enquête personnelle (2003-2007).

⁴⁰⁶ Les efforts d'objectivation, de contrôle et de gestion de la société indienne par l'administration coloniale, ainsi que les différences socio-économiques entre les castes, ont débouché sur la constitution de différentes "classes" administratives, où sont répertoriées les castes pouvant bénéficier de la discrimination positive. Au Tamil Nadu, la commission aujourd'hui en charge de recenser les castes visées par cette politique (la *Tamil Nadu State Backward Classes Commission*) reconnaît cinq listes : les classes arriérées (*Backward Classes*), les classes les plus arriérées (*Most Backward Classes*), les communautés notifiées (*Denotified Communities*, que les Britanniques avaient classées comme criminelles), les castes répertoriées (*Scheduled Castes*) et les tribus répertoriées (*Scheduled Tribes*). Notons que les *Forward Classes* ne sont pas listées par cette commission. (Cf. liste pour l'année 2009 sur www.tn.gov.in/bcmw/bclist.htm consulté le 08/12/09).

Cette classification, souvent sujette à caution et objet de nombreuses disputes et revendications, est néanmoins assez utile pour classer les castes tamoules.

Ainsi, grâce aux 274 personnes ayant accepté de me préciser leur caste, j'ai pu identifier dix-neuf castes différentes ayant Murugaṅṅ comme *kula teyvam* (tableau 15). Comme dans le tableau précédent, on remarque que tous les types de castes peuvent avoir Murugaṅṅ pour divinité de lignée, confirmant non seulement que Murugaṅṅ peut être prié par toutes les castes tamoules, mais aussi qu'elles peuvent toutes avoir un attachement rituel aux temples de cette divinité.

Tableau 15 – Castes des personnes interrogées ayant Murugaṅṅ comme divinité de lignée

Caste citée
Brahmane
Nattukkottai Chettiar
Sengunthar Mudaliar
Vellalar Mudaliar
Virasaiva lingayat
Achari
Agamudayar
Gramani
Idaiyar
Karuneegar
Kongu Vellalar
Nadar
Tevar
Gounder (Vanniyar)
Naicker
Meenavar
Vannar
Vanniyar
S.C.

Source : *Enquête personnelle (2003-2007)*.

b. Des rites spécifiques entre distinction de caste et tamoulité

La représentation de tous les types de castes dans les temples de Murugaṅṅ et leur possibilité d'avoir Murugaṅṅ comme *kula teyvam* ne doivent pas pour autant laisser penser que les considérations de caste sont totalement absentes de ce culte. Le temple hindou, qu'il soit dédié à Murugaṅṅ ou à toute autre divinité, est en effet un lieu social majeur où s'affichent généralement différentes distinctions hiérarchiques entre les castes et entre les individus.

Rappelons en premier lieu qu'en 1961, date du dernier recensement officiel des temples tamouls⁴⁰⁷, la prêtrise des temples de Murugaṅṅ était assurée par des Brahmanes dans 77% des cas, alors qu'elle ne s'appliquait qu'à 20% des temples de déesse⁴⁰⁸. Ces chiffres indiquent donc qu'il y a une cinquantaine d'années, le culte de Murugaṅṅ reconnaissait encore l'importance rituelle de

⁴⁰⁷ Census of India, *Temples of Madras State*, 1965-74.

⁴⁰⁸ Cf. chapitre 3.

la caste (*varṇa*) des prêtres, et qu'il s'inscrivait toujours, du moins en partie, dans la "Grande" tradition hindoue d'origine sanskrite (Singer, 1972), comme en témoigne l'un de ses noms sanskrits "Subrahmaṇya" (« le protecteur des Brahmanes »). La volonté du DMK de rendre la prêtrise accessible aux non-Brahmanes depuis la fin des années 1960 a permis la présence d'autres officiants dans les grands temples de Murugaṇ, comme les Paṅṭāram, mais les tâches rituelles majeures et les plus savantes restent généralement effectuées par des Brahmanes. Toutefois, le cas du petit temple de Murugaṇ du village mono-caste de Ranganadapuram (district de Viluppuram), administré par un comité composé d'une trentaine de villageois de caste Vaṅṅiyar et dont l'officiant est également un Vaṅṅiyar, montre que contrairement aux grands temples, les petits temples non gouvernementaux dédiés à Murugaṇ peuvent avoir des non-brahmanes pour officiants (appelés "*pūcāri*"). Cela d'autant plus que la caste des Vaṅṅiyar est de niveau rituel assez moyen, étant répertoriée comme l'une des « classes les plus arriérées »⁴⁰⁹ par le gouvernement du Tamil Nadu. Le petit temple au toit de chaume de Ranganadapuram a été construit en 1980 à l'initiative du comité, qui voulait adresser localement un culte au « *tamiḷ teyvam* »⁴¹⁰ (dieu tamoul) Murugaṇ, et qui organise depuis, chaque année, la tenue de rituels dévotionnels propres au culte de Murugaṇ, tels que le portage de *kāvaṭi* et les percements corporels (cf. *infra*). Si cet exemple témoigne de l'ancrage du culte de Murugaṇ à la fois dans l'hindouisme "populaire" tamoul et dans l'identité religieuse des Tamouls, la venue de hautes castes dans ce type de petits temples non orthodoxes de Murugaṇ est en revanche très incertaine.

Parallèlement à la prêtrise, les différents rituels collectifs effectués par les castes en l'honneur de Murugaṇ participent également à l'affichage symbolique de la distinction sociale. Rappelons à ce sujet le statut privilégié qu'ont les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar depuis quatre siècles à Palani, lors du pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) de *Tai Pūcam*. La célébrité de leur prestige socio-religieux affiché dans ce haut lieu de Murugaṇ est telle, qu'elle a conduit la caste dominante des Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar à effectuer à son tour un pèlerinage annuel vers Palani (mais lors de *Paṅkuṇi Uttiram*), lorsqu'elle fut en quête de réaffirmation de sa dominance infrarégionale⁴¹¹. La composition sociologique des groupes pèlerins menés par les Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar est elle-même marquée par une forte hiérarchie inter-caste. En effet, durant le pèlerinage, des castes dites "de service" – regroupant des "intouchables" (Cakkiliyaṅ, Paraiyar), des barbiers (Ampaṭṭaṅ) et autres blanchisseurs (Vaṅṅār) – s'occupent de jouer la musique rituelle, et de porter l'ombrelle et les lampes rituelles, alors que le groupe est mené par les Koṅgu Vellāḷar Kavunṭar. Ceci permet à ces derniers, seuls autorisés à porter les *kāvaṭi* et les offrandes rituelles destinées à Murugaṇ, de réaffirmer par les rites les relations de dépendance inter-caste et leur dominance sur les castes de service locales (Moreno & Marriott, 1989)⁴¹².

⁴⁰⁹ « *Most Backward Class* ».

⁴¹⁰ Entretien semi-directif avec deux membres du comité de gestion du temple de Murugaṇ de Ranganadapuram (mai 2007).

⁴¹¹ Cf. chapitre 3.

⁴¹² Observation confirmée lors de mon enquête sur le pèlerinage à Palani aux mois de mars et avril 2007.

Il existe un autre grand type de différenciation rituelle inter-caste caractéristique du culte tamoul de Murugaṇ : celui concernant les rites corporels. En effet, avec les déesses, Murugaṇ est l'une des rares divinités de l'hindouisme tamoul à posséder ses fidèles de manière bénéfique⁴¹³. Ces “possessions” (*aṇaṅku*, *aṇaṅkāṭṭu*, *veṛiyāṭu*) du corps humain par Murugaṇ, sont reconnues comme des “grâces” (*aruḷ*) rendues par le dieu, temporairement manifesté pour signifier son accord pour la réalisation du vœu (*viratam*) qui lui a été adressé. Elles font pleinement partie du culte de Murugaṇ depuis ses origines dans le *kuṛiñci*⁴¹⁴. Un autre rite corporel exprimant la piété envers Murugaṇ concerne les percements de la langue, des joues, des bras et/ou du dos, par des piques et des lances (*vēl*) d'argent plus ou moins grandes (cf. photos annexes). En Inde⁴¹⁵, ces percements dévotionnels pour Murugaṇ sont souvent réalisés par des castes de statut rituel moyen ou bas, voire par des “intouchables”. Enfin les marches sur le feu (*tīmiti*) constituent une autre forme de la *bhakti* pour Murugaṇ mettant le corps en scène et en action. L'ensemble de ces rites corporels pratiqués chaque année par des foules de dévots tamouls, en Inde comme dans la diaspora, s'inscrivent dans la tradition “populaire” de l'hindouisme tamoul et sont donc pleinement caractéristiques de la figure “populaire” – au sens de non brahmanique – du culte de Murugaṇ. Aussi les hautes castes (Brahmanes et Cheṭṭiar notamment) ne participent pratiquement jamais aux rituels impliquant la transe ou le percement du corps. Ainsi, et comme l'écrivait Karin Kapadia, « contrastant avec l'ethos religieux des Brahmanes, l'ethos religieux des non-brahmanes [tamouls] met l'accent sur la *bhakti* ou sur le culte dévotionnel, et non pas sur le rituel » (Kapadia, 1996 : 425). Ceci est d'une importance socio-rituelle majeure, puisque la religion des non-brahmanes se caractérise par une profonde fierté de l'héritage de sa dévotion (*bhakti*) envers Murugaṇ et par une affirmation de soi mise en scène par l'usage du corps, héritée de la philosophie du *Śaiva Siddhānta* et de la poésie d'Aruṇakirinātar⁴¹⁶.

Le seul rite corporel que les hautes castes (néanmoins non brahmanes) réalisent en l'honneur de Murugaṇ concerne le port, les processions et les “dances” de *kāvaṭi* (*kāvaṭi-y-āṭṭam*), dernier grand type de rituel spécifique du culte de Murugaṇ. C'est du reste la caste haute de “main gauche” des Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar, qui est à l'origine de ce rituel⁴¹⁷. Cette pratique est aussi très courante chez les castes basses voire “intouchables”, mais à la condition que celles-ci n'assurent pas des fonctions rituelles de service pour un groupe pèlerin de caste au statut supérieur, et avec lequel elles auraient une relation de dépendance socio-économique. Ce rite est encore très répandu en pays tamoul, surtout lors des grandes fêtes calendaires du culte de Murugaṇ, qui sont

⁴¹³ Les possessions d'humains par des non-humains peuvent aussi être le fait d'esprits malveillants (*pēy* ou *pēy-picācu*) ou de démons (*asura*, *arakkām*, *aṭarma tēvatai*, *kāṭeri*) pouvant entraîner démence et/ou stérilité. Leur association avec certains types de lieux “naturels” participe à la définition de la géographie sacrée des villages (cf. chapitre 6 ainsi que Deliége, 2004 et Reiniche, 1979).

⁴¹⁴ Cf. chapitre 2.

⁴¹⁵ Cette observation, valable en Malaisie, est parfois moins vraie dans la diaspora, notamment en France et à Maurice où j'ai pu personnellement assister à ces rituels. À Maurice par exemple, ce sont généralement des personnes socialement reconnues, et souvent liées au temple où le rituel a lieu, qui se percent le corps pour mener les processions de dévots de Murugaṇ, eux aussi percés ou portant simplement le *kāvaṭi*.

⁴¹⁶ Cf. chapitre 3.

⁴¹⁷ *Ibid.*

synonymes de pèlerinages vers les grands temples du dieu. Lorsqu'ils arrivent dans les localités, les pèlerins-porteurs de *kāvaṭi* dansent au rythme des flûtes, des percussions et parfois des hauts parleurs qui les accompagnent. Par moments, quand le cortège s'arrête, les danses dévotionnelles et festives du *kāvaṭi* gagnent en intensité au point que certains danseurs – rarement de très haute caste – entrent dans des trances proches de la possession. Aujourd'hui, le *kāvaṭi* incarne à lui seul le culte de Murugaṅ et plus largement la *Bhakti* tamoule.

Au final, il est possible d'affirmer que le culte de Murugaṅ s'intègre parfaitement bien dans l'idéologie tamoule. D'une part, parce que toutes les castes participent aujourd'hui à son culte sans discrimination particulière, deuxièmement parce que les castes non brahmanes y participent massivement, et enfin parce que ce culte implique certaines pratiques rituelles dévotionnelles proprement tamoules.



La superposition entre le sanctuaire de Murugaṅ et le pays tamoul résulte avant tout d'une construction historique. Si ses grands lieux de pèlerinage et sa mythologie participent à la sanctuarisation et à l'unité culturelle de ce territoire (chapitre 4), ce sont des contextes historiques et des luttes socio-politiques qui sont à l'origine de cette correspondance géographique. Les temples de Murugaṅ et les réseaux qu'ils définissent, sont en fait les supports non exclusifs d'une identité culturelle et d'une idéologie territoriale, cristallisées autour de la création du Tamil Nadu.

Le culte de Murugaṅ s'est néanmoins inscrit mieux que tout autre dans l'idéologie territoriale tamoule-dravidienne, qui s'est développée depuis la fin du XIX^e siècle dans le sud de l'Inde. Son héritage tamoul a été mis en valeur à de nombreuses reprises, tant par les dirigeants politiques du Mouvement Dravidien que les partisans du *Śaiva Siddhānta* et l'*intelligentsia* tamoule, ce qui a fortement contribué, en retour, à la redynamisation contemporaine du culte. Mais l'on ne saurait oublier pour autant, n'en déplaise aux idéologues du Mouvement Dravidien, que le culte de Murugaṅ est le fruit d'héritages à la fois dravidiens et indo-aryens (sanskrits et brahmaniques), qui caractérisent toute l'histoire socio-culturelle du pays tamoul. Par conséquent, si la "tamoulité" de Murugaṅ fut affichée avec vigueur entre les années 1880 et 1970, il faut surtout y voir les signes d'un besoin d'émancipation plus général exprimé par les Tamouls, qui se sont sentis menacés par l'influence plurimillénaire des Brahmanes sur la vie sociale et culturelle régionale, et par l'accentuation de leur domination. Les enjeux de pouvoir régionaux et l'ethnisation des relations entre les basses castes-dravidiennes et les Brahmanes-Indo-aryens, qui se sont exprimés dans un premier temps au sein de la Présidence, ont ensuite rejoint les disputes territoriales liées à la décolonisation, pour déboucher sur une véritable idéologie territoriale tamoule-dravidienne, qui concerna d'abord le *Drāviḍanāḍ* durant les années 1940, avant d'être confinée au Tamil Nadu dès 1956.

De la même manière que pour les relations entre Rām et le projet national-hindouiste de l'Inde du Nord, l'inclusion du culte de Murugaṅ dans l'idéologie territoriale tamoule doit donc être vue

comme une manifestation de préoccupations socio-politiques et territoriales plus larges, et jaillissant dans le champ socio-religieux. Les idéologues ont ainsi puisé des arguments socio-symboliques et mythiques dans le culte de Murugaṇ, en raison de son ancrage géographique et mythique dans le sol tamoul, mais aussi au nom de ses liens avec la langue tamoule, la *Bhakti* et le *Śaiva Siddhānta*, que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les représentations et les pratiques de son culte. Pour autant, Murugaṇ ne saurait être considéré comme le seul dieu des Tamouls, contrairement à ce qu'affirmait M. Karunanidhi à Palani en 1971.

