

TIRUVANNAMALAI

*un lieu
saint
śivaïte
du sud
de l'Inde*

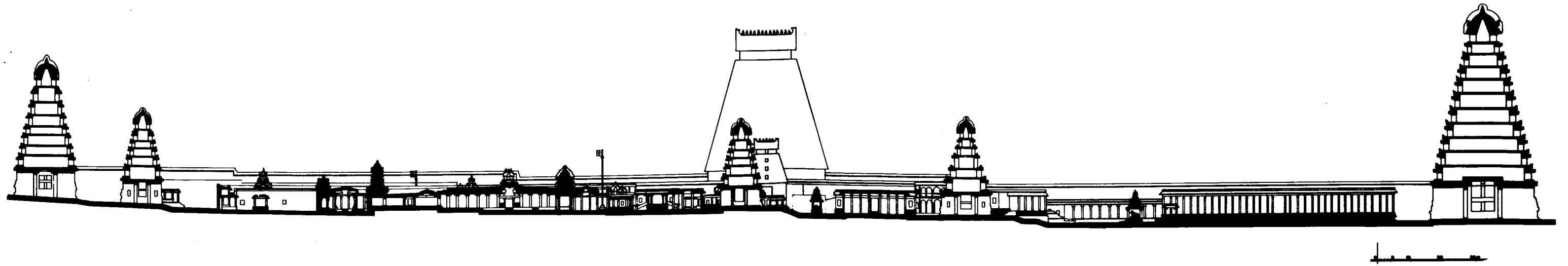


5

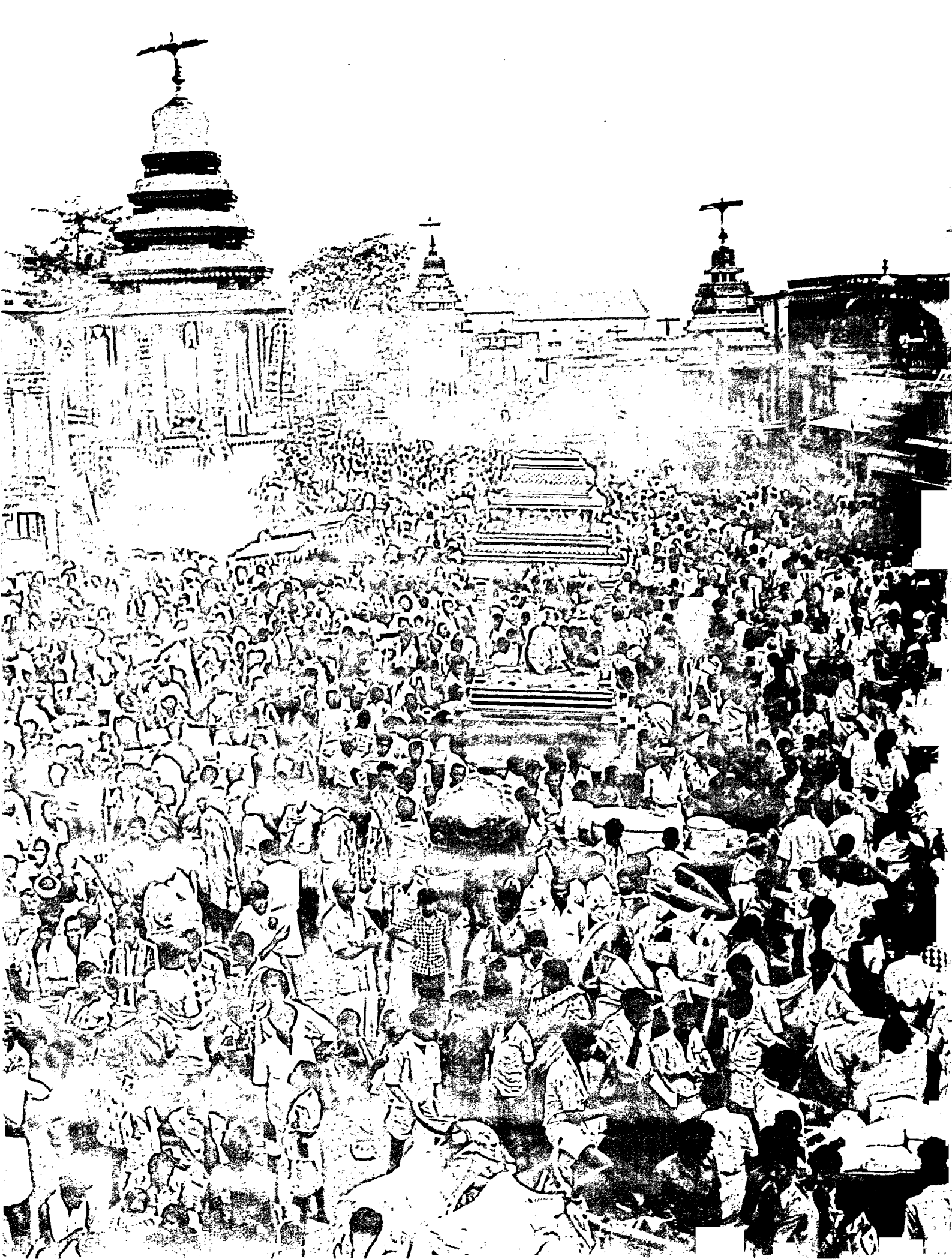
LA VILLE

Christophe Guilmoto
Marie-Louise Reiniche
Pierre Pichard

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT



LA VILLE



TIRUVANNAMĀLAI

un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde

5

LA VILLE

**Christophe Guilmoto
Marie-Louise Reiniche
Pierre Pichard**

**PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
VOLUME CLVI
PARIS 1990**



© Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1990

Composition — Mudra Typesetters
Mohan Nagar, Pondicherry 605005

Impression — All India Press
Kennedey Nagar, postbox 51, Pondicherry 605001

Couverture — Conception et dessin de Françoise Boudignon
La montagne de Tiruvannamalai sur une stèle du site

DEUXIÈME PARTIE

Le lieu de pèlerinage et son aire d'attraction

Pèlerinage en pays tamoul: Tiruvannamalai en 1983

Christophe Guilmoto

Tiruvannamalai doit sa réputation en Inde du sud au temple de Sri Arunachala, en raison principalement du grand pèlerinage de *Kartikai* auquel il est associé. Chaque année, quand la lune entre en conjonction avec la constellation des Pleïades, la ville change de visage avec l'afflux des pèlerins venus y célébrer la grande fête qui coïncide avec la pleine lune du mois de *Kartikai* du calendrier tamoul. Plusieurs dizaines de milliers de visiteurs viennent quelques heures ou quelques jours dans la ville, s'installant dans l'enceinte du temple ou dans les rues qui l'entourent pour assister aux diverses célébrations: chaque jour amène sa procession, jusqu'au moment culminant de *Dipam* – le dixième jour – où le feu est allumé au crépuscule, simultanément au sommet de la colline qui domine la ville et devant le sanctuaire principal du temple¹.

Ce rassemblement religieux s'est sans doute répété des centaines de fois dans le passé, une brochure sur le temple allant jusqu'à dire que la fête date de 3000 ans (Kalyanam, 1974: 24). La tradition veut que l'on vienne y suspendre pendant la fête ses soucis quotidiens et unir ses regards vers le brasier de la colline qui sera entretenu plusieurs jours jusqu'à ce qu'il soit noyé par les pluies de la mousson d'hiver qui s'annonce. Pour mieux saisir ce pèlerinage dans le cadre régional qu'il exprime, nous avons conduit auprès des pèlerins une enquête dont nous décrivons plus bas les résultats; il s'agissait principalement pour nous d'apprécier l'ampleur du pèlerinage par l'affluence qu'il suscite et la population qu'il attire. Avant de présenter en détail l'image que l'on retire de cette enquête, nous passerons en revue quelques traits saillants du système des pèlerinages en Inde et des particularismes de la tradition tamoule.

A. Le système des pèlerinages

1. Hier et aujourd'hui

Le pèlerinage qui est l'expression la plus tangible des ferveurs religieuses suscite en Inde des manifestations d'une ampleur et d'une variété à la mesure du sous-continent; on ne pourrait guère espérer recenser les fêtes innombrables célébrées à chaque époque de l'année, que ce soit dans les grands temples connus sur une aire considérable ou dans les petits sanctuaires de villages fréquentés par le seul voisinage. Les célébrations les plus spectaculaires comme les *Kumbh Mela*, dont la dernière s'est tenue en Mars 1986 à Hardwar, peuvent rassembler plusieurs millions de personnes, venant parfois de l'Inde entière, en train, en avion, en camion ou à pied pour assister ou participer aux grandes fêtes.

Tous les grands lieux saints ont oublié leur âge. Les premières références aux pèlerinages datent d'avant l'ère chrétienne (Rig Veda, Mahabharata); la somme des *Purana* (jusqu'au XII^{ème} siècle) compose progressivement une carte de l'Inde religieuse qui a subsisté, dans ses grandes lignes, jusqu'à aujourd'hui². Les vestiges archéologiques mettent en évidence

* Ce court chapitre repose sur une enquête conduite lors de la fête de *Dipam* en 1983; je remercie le personnel de l'EFEO (en particulier V. Srinivasan) pour son aide à cette occasion ainsi que les collègues qui ont lu et commenté une première version de ce texte.

¹ *Dipam* rappelle *Diwali*, la fête des lumières principalement célébrée dans le nord (en général quinze jours auparavant). *Dipam* se déplace d'année en année entre octobre et novembre. La description des rituels de l'année religieuse se trouve dans un volume distinct.

² Cf. Bhardwaj (1975: 29-79); voir également les cartes III. D. 3, IV. 4, V. 5 et X.A.9 de Schwartzberg (1978).

l'étonnante continuité de certains centres religieux – qui jouaient également un rôle commercial ou politique important – et la plupart des villes saintes contemporaines peuvent se prévaloir d'une antiquité qui est loin d'être seulement mythique. Au début de la période médiévale, quand le mouvement des cultes dévotionnels reconquiert l'Inde bouddhiste des Guptas, les pèlerinages semblent être devenus beaucoup plus populaires (Mishra, 1973: 88–93). La *bhakti*, à l'origine en opposition avec l'orthodoxie élitiste, semble avoir conféré aux pèlerinages un sens nouveau dans la mesure où ces derniers donnent aux fidèles les moyens d'un rapport moins indirect avec la divinité, rapport autrefois médiatisé par le prêtre sacrificateur: à chacun, indépendamment de son *varna* (ordre, caste) et de son *ashrama* (stade de vie), ils offrent désormais l'occasion d'approcher le divin et, plus particulièrement, de se purifier. Faire un pèlerinage, c'est partir pour un *tirtha-yatra* (voyage jusqu'aux gués de la rivière, lieu ancestral du pèlerinage) et gagner un précieux avantage sur la voie de la délivrance du cycle des renaissances (*moksha*).

Après les premiers voyageurs étrangers (Alberuni au XI^e siècle, Abu'l Fazl au XVI^e siècle) qui nous décrivent Kashi (Benares), Mathura ou Kanchipuram, villes restées aussi vénérées aujourd'hui que jadis, ce sont les missionnaires européens qui s'indignent auprès des autorités coloniales des fêtes impies comme celle de Puri, dont les Britanniques – régents neutres mais intéressés – étaient heureux de prélever un revenu conséquent par le biais d'un impôt sur les pèlerins (Mukherjee, 1977); à la même période, la présence coloniale, qui alimente un mouvement de reviviscence hindouiste souvent orienté vers les cultes dévotionnels de la *bhakti*, brise les cloisonnements régionaux et relie par des routes et des voies ferrées les segments d'une terre fragmentée. La révolution des transports donne aux croyants les plus fervents les moyens de réaliser des pèlerinages autrefois rendus impossibles par l'adversité du terrain et l'immensité des distances, comme ce fut précisément le cas de Puri rapidement connecté au reste de l'Inde par la route et le rail (Hein, 1978).

De nos jours, nombre d'agences de voyage proposent des tours organisés vers les lieux de pèlerinage, comme par exemple le Chardan pan-indien (Dwarka, Badrinath/Hardwar, Puri et Ramesvaram) que les plus fortunés peuvent accomplir en avion, visitant les quatre coins de l'Inde dans le sens rituel de la circumambulation (nord-ouest, nord-est, sud-

est puis sud-ouest). Les pèlerinages ont nul doute beaucoup évolué; certains conservent l'aspect austère des longs périple de pénitence vers le sanctuaire, tandis que d'autres se mêlent aisément à la mode nouvelle du tourisme, rarement laïque dans les milieux ruraux. Ce développement sans précédent a suscité la vogue récente de lieux saints comme le Temple de Tirupati qui est devenu au XX^e siècle le plus riche des sanctuaires du sous-continent. De même, depuis l'Indépendance, l'Inde du sud se tourne vers les temples de Sabarimalai, perdus dans une jungle kéralaise jadis difficilement accessible, pour gagner les mérites que beaucoup d'anciennes villes saintes ne semblent plus en mesure d'assurer.

Au nord, dans les grands centres de pèlerinage, les observateurs font état de profondes transformations. La tradition avait jusqu'alors maintenu un système original fondé sur l'échange *jajmani*³. Les laïcs – de haute caste le plus souvent – engageaient les services de prêtres locaux (*tirtha-purohit*, *panda*), dont ils étaient les clients traditionnels (*jajman*). Chaque *panda* possédait un réseau de familles résidant parfois très loin du lieu où il habitait. A chaque pèlerinage des membres de la famille, le *panda* était chargé de les loger et de les introduire dans les temples à visiter, en échange d'honoraires fixés coutumièrement (*dakshina*)⁴. Par la transmission héréditaire de la relation entre *panda* et dévots au fil des années (éventuellement par des visites du prêtre) ces prêtres se préservaient ainsi une large clientèle, généralement assez homogène quant à l'appartenance de caste et l'origine géographique. Vidyarthi (1980) fait la description de ce système dans les années cinquante, tel qu'il se présente à Gaya où s'accomplissent certains rites funéraires (*sraddha*) auxquels les *panda* semblent originellement liés (leur rôle dans les cultes rendus aux ancêtres favorisant leurs rapports trans-générationnels avec les familles); il note déjà les facteurs d'évolution qui modifient le rapport entre les familles et les *panda*⁵. La vogue nouvelle des pèlerinages se

³ Le système *jajmani* est un des axes du système d'échange des biens et des services dans les villages de l'Inde traditionnelle, dont l'étude de Mayer (1960) fait une présentation classique; il s'agit du règlement coutumier d'échange de prestations entre les castes de village.

⁴ Voir en particulier Bhardwaj (1973: 207–211).

⁵ Voir également Bose et al. (1958) pour un ancien compte rendu.

traduit par l'augmentation rapide du nombre des pèlerins potentiels et des lieux saints fréquentés, ainsi que par l'élargissement de la clientèle à de nouvelles castes: le système traditionnel *pandajajman* n'est plus à même de s'adapter à ces changements, car les pèlerins, arrivant pour la première fois dans une ville de pèlerinage inconnue, doivent louer les services des prêtres disponibles selon un marchandage fort différent des arrangements coutumiers. Pour tous les centres religieux du nord décrits dans les travaux sociologiques on constate que le système ancien cède le pas devant le renouveau spectaculaire des pèlerinages et la monétarisation des échanges⁶; les affinités ancestrales, basées sur la caste et la parenté, disparaissent pour être remplacées par un mécanisme de régulation plus "mercantile" où les prêtres et leurs agents entrent en compétition pour l'accueil de visiteurs toujours plus nombreux⁷.

A travers ces changements parallèles à la monétarisation nouvelle de l'économie et de la société, il faut voir les effets du phénomène de "démocratisation" et de "massification" du pèlerinage hindou. Conçu jadis comme un voyage aventureux vers des lieux d'accès difficile, le pèlerinage est désormais, du moins pour les classes moyennes, une forme particulière de tourisme qui ne requiert le plus souvent aucun type de préparation; seuls quelques pèlerinages particuliers imposent des contraintes aux fidèles, et impliquent de leur part une rupture avec leurs habitudes quotidiennes (régime alimentaire, tenue vestimentaire, abstinence sexuelle . . .). En outre, bien que l'on relève encore une forte représentation des castes supérieures dans le flot des pèlerins⁸, il est incontestable que l'éventail des castes s'est singulièrement élargi depuis les cinquante dernières années: l'ouverture des temples aux intouchables a joué un rôle similaire à l'incorporation dans les cultes des *Sudra* et des femmes par le mouvement de la *bhakti*.

Un des discours les plus fréquemment tenus par les sociologues indiens est précisément celui du rôle unificateur des pèlerinages⁹. L'hindouisme étant un faisceau de croyances diverses souvent contradictoires, il reprend en son sein un ensemble de cultes disparates qui ont parfois peu de points communs, sinon la référence abstraite aux textes sacrés des Vedas. Alors que les traditions religieuses varient de région à région, de secte à secte, le pèlerinage brasse, rassemble et cimente les fidèles. Pour certains commentateurs apologistes, le pèlerinage devient le symbole de l'hindouisme égalitaire,

horizontal, où tous prient sans distinction de caste ou de secte; facteur d'unité religieuse, voire d'intégration nationale, il est alors perçu comme un vecteur de fusion sociale selon une analyse fonctionnaliste qui assimile les effets manifestes (rassemblement, brassage) aux fonctions latentes (unification, intégration).

Cette analyse s'appuie le plus souvent sur le schéma binaire de la Grande Tradition et de la Petite Tradition qui oppose la culture canonique élaborée par les pandits à la culture informelle de la société rurale. Les Brahmanes qui représentent l'élite lettrée sont alors vus comme les agents principaux de la Grande Tradition, et le centre de pèlerinage constitue un des maillons principaux du "réseau" (COHN ET MARRIOTT, 1956) sur lequel s'articule l'hindouisme, localement, régionalement ou nationalement. Le temple de pèlerinage est un lieu précis où le fidèle est intégré à la communauté virtuelle de tous les Hindous, réalisant à la fois l'individuation du dévot libéré temporairement de ses déterminations sociales et sa réinsertion dans la communauté globale qui prend alors substance. Il faut rappeler à cet égard que le concept de communauté des croyants n'existe pas chez les Hindous, contrairement à l'islam ou au christianisme; les manifestations de masse d'aujourd'hui, souvent encadrées par des organisations néo-hindouistes, donnent l'occasion aux populations hindoues de se constituer en force unie afin d'affirmer leur poids dans une société traversée par de multiples formes de différenciation sociale.

Cette conception est critiquée par Morinis (1984: 233-275) qui reprend la discussion sur ces concepts de base et en montre la difficulté d'application à l'analyse empirique. De plus, en raison du caractère historiquement segmentaire de l'hindouisme à

⁶ Bakreshwar (Chaudhuri, 1981), Benares (Vidyarthi et al., 1979; Parry, 1980), Gaya (Vidyarthi, 1980), Inde du nord (Bhardwaj, 1973), Bengale (Morinis, 1984), Nathdwara (Jindel, 1976). Les temples du sud souffrent d'un cruel manque de documentation comparable.

⁷ Les nouvelles attitudes des prêtres "chasseurs de pèlerin" vont de pair avec le bas statut attribué aujourd'hui à ces castes de prêtres, comme Parry (1980) le décrit pour Benares. Cf également Vidyarthi (1979: 122-124) et Fuller (1984: 49-71).

⁸ La prédominance des castes supérieures (Brahmanes notamment) est rapportée par toutes les enquêtes effectuées (cf. note 6 et en particulier Bhardwaj, 1973: 175-200).

⁹ Voir par exemple Bhattacharyya (1956) ou Vidyarthi et al. (1979); il s'agit de vues que l'on peut qualifier de "sanscritisante".

l'échelon indien, on ne peut aller trop loin dans les généralisations, car les pèlerinages – qui se chevauchent, s'intersectent ou s'opposent – sont autant facteurs d'intégration que de différenciation. Le pèlerinage n'offre la base que d'une intégration relative à un tissu religieux qui demeure hétérogène; on note qu'il peut être souvent un objet de rivalités et de luttes d'appropriation, transposant dans l'univers religieux les affrontements profanes entre les différents groupes sociaux au lieu de les suspendre. Hanchett (1983) fournit une illustration de ce phénomène, provenant d'un village du Karnataka où Brahmanes et non-Brahmanes se livrent à une guerre de procession – lesquelles sont en Inde un catalyseur fréquent des affrontements communaux. Pfaffenberger (1979), examinant la fréquentation d'apparence composite du pèlerinage de Katagarama à Sri Lanka, doute également de son effet unificateur. Comme nous le verrons plus loin, les temples de l'Inde du sud ont souvent offert une arène spécifique pour des conflits exposant certaines tensions sociales et politiques de la société dans son ensemble.

2. La diversité des lieux saints

Quelques mots d'abord sur la géographie des pèlerinages. Le pèlerinage est classiquement conçu comme un aller et retour du profane vers le sacré (cf. MORINIS, 1984: 276–299) au cours duquel le fidèle chemine à la rencontre de la divinité qui habite le sanctuaire visité; ces sanctuaires ne sont pas établis au hasard des apparitions ou des révélations, mais en certains lieux que l'espace même semble avoir désignés comme propices à la résidence divine. Le parcours du pèlerin s'inscrit nécessairement dans une géographie singulière qui culmine en particulier dans l'emplacement des temples. Le travail presque exhaustif de Bhardwaj (1973) fait le point de la question. On trouve le plus souvent les lieux de pèlerinage dans un cadre propice à la sacralisation de l'espace; au bord des rivières (*tirtha* signifiant originellement gué) comme à Gaya, à leur source comme à Badrinath, à leur confluent comme à Allahabad-Prayag, aux confins des terres comme à Dwarka, aux sommets des collines ou perdus dans les montagnes comme à Amarnath. En essayant de déterminer si la répartition des lieux saints hindous couvre de manière optimale l'étendue du pays, l'analyse purement géostatistique de Stoddart (1968)

montre au contraire que la cartographie du pèlerinage échappe à une logique spatiale simpliste; on ne trouve pas les temples dispersés régulièrement sur s'étendue du territoire en raison du particularisme de leur emplacement qui favorise leur concentration aux endroits propices à la sacralisation (rivières, zones montagneuses, avancée des terres . . .).

Si le réseau des pèlerinages s'ordonne mal géographiquement, on peut se demander s'il n'existe pas de système hiérarchique de classement possible, afin de dissocier les *tirtha* de renommée nationale des sanctuaires villageois et de construire la gamme des lieux saints selon leur importance. Cette graduation a été tentée par Bhardwaj sur des bases diverses:

- nombre de citations dans diverses études sur l'hindouisme contemporain.
- classements opérés par des dévots interrogés sur les lieux saints jugés importants.
- mesure de la distance moyenne parcourue par les pèlerins pour se rendre aux différents temples.

Les deux premières méthodes souffrent de défauts inverses; le classement par les textes, fortement influencé par les centres reconnus par la tradition puranique, reflète mal les pratiques de l'hindouisme populaire, alors que les classements obtenus en interrogeant les fidèles en certains lieux précis connaissent des déformations à caractère régional marqué¹⁰. L'importance relative d'un centre religieux apparaît selon toute vraisemblance être fonction de son aire de rayonnement, de son champ d'attraction spécifique ("pilgrim field"). Que l'on puisse venir du Kerala assister à une *Kumbh Mela* à Hardwar indique sans conteste la renommée considérable du lieu, ainsi que son rang dans une éventuelle hiérarchie des lieux saints. Ainsi Tirupati, petite ville provinciale, est reliée par seize vols hebdomadaires des lignes intérieures (1984), en plus des liaisons importantes par train et car. En dernier lieu, cette approche doit également tenir compte de la fréquentation brute, c'est-à-dire une évaluation du volume des pèlerins chaque année ou à l'occasion de certaines fêtes.

¹⁰ Voir Morinis (1984: 235). L'analyse de Bhardwaj souffre d'un certain "biais septentrional" privilégiant l'Inde du nord comme le montre l'omission de Sabarimalai dans son travail (cf. également Sopher, 1980: 313).

En résumé, pour comprendre la place de chaque centre de pèlerinage dans le réseau global, il faut prendre en compte l'intensité de son attraction propre. Pour certains temples, peu nombreux, on pourra faire apparaître leur caractère transrégional, alors que pour la majorité restante, l'éventail des origines de leurs visiteurs ne fait que redessiner les contours d'une sous-région culturelle (ou peut-être même une sous-région culturelle), comme le Bengale qu'étudie Morinis ou le Tamil Nadu pour Tiruvannamalai. De même, il convient d'évaluer la force d'attraction des sanctuaires drainant en certains lieux des dizaines de milliers de personnes. Cet aspect a été étonnamment passé sous silence et pour cela les raisons sont multiples; en premier lieu, nous avons affaire à des pèlerinages de types différents, sous-tendus par des calendriers spécifiques. A un extrême sont les *Kumbh Mela* répétés tous les douze ans et tous les pèlerinages ayant lieu à des dates spécifiques (années, mois, jours particuliers) et, à l'autre extrême, on a le cas des villes fréquentées tout au long de l'année comme Benares ou Tirupati, même s'il existe des temps forts dans l'année religieuse. En second lieu, les flux sont impossibles à estimer sur les longues périodes ou pour les rassemblements exceptionnels; on peut les évaluer grossièrement pour certaines fêtes particulières (par millions pour les *Kumbh Mela*, par *lakhs* lors de la fête des chars de Puri) ou se plonger dans la comptabilité des temples qui enregistrent les offrandes payantes, mais on arrivera difficilement à des chiffres fiables et comparables entre eux. En conséquence, l'examen comparatif ne peut s'appuyer que sur la combinaison d'observations qualitatives et quantitatives, pour une vision d'ensemble vouée à rester impressionniste, au mieux "pointilliste".

3. Pèlerinage en pays tamoul

Le pays tamoul que recouvrent aujourd'hui assez fidèlement les frontières de l'Etat du Tamil Nadu possède une longue tradition de villes saintes, souvent confondues avec les "villes-temples" dont il est question ailleurs dans cet ouvrage. Malgré l'apparente érosion des valeurs religieuses dans une société qui se modernise, les temples tamouls ont hérité du passé un rôle de première importance, en particulier du fait de leur richesse qui en fait des unités économiques souvent considérables (cf. KENNEDY, 1974).

Dans la vague d'un vaste mouvement socio-politique qu'a connu l'Inde du sud au XX^{ème} siècle (le mouvement non-brahmane; cf notamment Irschick, 1969), les temples ont été l'objet de disputes entre les groupes sociaux dominants ¹¹, et le contrôle de leur gestion, une fois établie l'emprise du gouvernement régional sur les affaires religieuses, est passé tour à tour aux mains des partis au pouvoir à Madras. Le D.M.K. est le premier à succéder au parti du Congrès dans le Tamil Nadu, et prolonge la tradition régionaliste, pan-tamoule, anti-brahmane qui avait émergé dans la Présidence de Madras lors de l'institution du système de la dyarchie; il exprime l'ambition des classes et castes montantes contre le bouc émissaire brahmane, avec pour principaux vecteurs les puissantes castes terriennes. Quoique partiellement imprégné d'idéologie athéiste (influence de Naicker et du D.K. d'origine), le D.M.K. a trouvé dans les temples un instrument privilégié de légitimation pour son idéologie "dravidienne". Les divinités à caractère tamoul marqué comme *Murugan* et *Minakshi* deviennent les hérauts de cette nouvelle culture¹²; nous verrons plus loin que les grands centres religieux tamouls dédiés aux divinités pan-hindoues n'ont sans doute pas pour les fidèles l'importance qu'on leur prête au nord de l'Inde.

La carte présentée ici regroupe la plupart des grandes villes saintes de la région tamoule (étendue à l'aire historique d'influence tamoule). Comme ailleurs en Inde, on constate la localisation spécifique des centres de pèlerinage: collines à Tiruvannamalai, Tirupati ou Tirutani, rivières à Srirangam ou Kumbhakonam, mer à Tiruchendur ou Ramesvaram. L'importance singulière de l'espace du temple renvoie de plus aux caractéristiques de la mythologie tamoule pour laquelle la présence divine est directement rattachée à sa manifestation locale; Shulman (1980: 85-87) donne ainsi l'exemple de Siva sous sa forme de *Nataraja* indissociable du temple de Chidambaram, sans toutefois s'étendre sur les rapports entre la localisation des manifestations du divin et l'arrière-plan géographique qui singularise ces emplacements.

Mais la disposition géographique des lieux de

¹¹ Appadurai (1981) nous restitue l'histoire des luttes pour le contrôle d'un temple vishnouite majeur de Madras.

¹² Rappelons qu'une grande divinité tamoule comme *Murugan* a été incorporée au panthéon hindouiste par l'assimilation à Skanda, fils de Siva (Clothey, 1983).

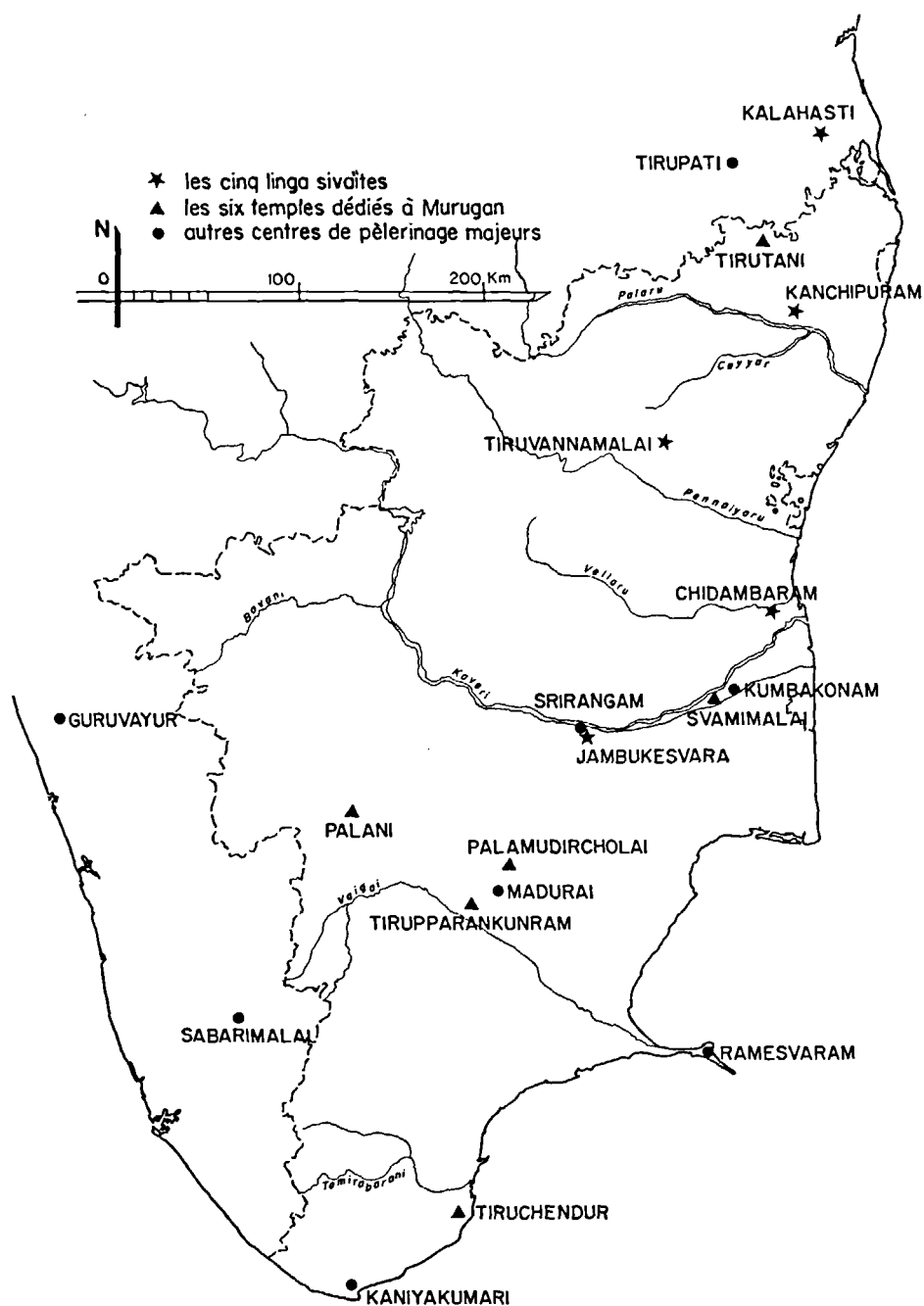


Fig. 27 – Principaux centres de pèlerinage du pays tamoul

pèlerinage révèle également une certaine concentration vers les foyers historiques du pays tamoul, comme la Kaveri des Cholas et les zones de peuplement-plus dense (côtes humides, vallées . . .), tandis qu'à l'inverse, les régions périphériques plus arides (Kongu Nadu, Baramahals . . .) possèdent extrêmement peu de sanctuaires importants (cf. sur ce point,

Sopher, 1980: 316). Enfin, nous avons isolé deux ensemble de pèlerinages souvent pensés comme réseaux de pèlerinage et tout-à-fait spécifiques à l'Inde tamoule: d'une part, les six (parfois cinq) centres dédiés à *Murugan*, la divinité régionale par excellence (cf. CLOTHEY, 1983: 20-46), parmi lesquels Tirutani, Palani et Tiruchendur prédominent, et,

d'autre part, les *Linga* sivaïtes représentant les cinq éléments avec parmi eux Tiruvannamalai¹³. Bien qu'il ne semble pas avoir existé une tradition de grands *yatra* circulaires comme à l'échelle de l'Inde (sinon pour les temples à *Murugan* que l'on peut visiter à la suite par voyage organisé depuis quelques années: *arupatai vitu*), ces deux réseaux illustrent parfaitement l'ancrage régional du système des pèlerinages dans le pays tamoul.

Ne disposant d'aucune étude sociologique sur les lieux de pèlerinage du Tamil Nadu, nous pouvons difficilement comparer la situation tamoule avec le reste du pays. Shulman (op. cit.: 20-21) suggère que le pèlerin tamoul n'est jamais en quête exclusive de salut (*mukti*) à la manière des visiteurs des temples de l'Inde du nord, mais plutôt guidé par sa seule foi dévotionnelle (*bhakti*) et son désir de se rapprocher de la divinité à travers les gestes du culte. Le temple est alors le "ciel sur terre", et le pèlerinage devrait moins renvoyer à l'au-delà qu'aux affaires strictement mondaines. Cette hypothèse mériterait d'être examinée de plus près, dans la mesure où la distinction classique entre récompenses matérielles (vœux spécifiques exprimés à la divinité) et spirituelles (gains individuels dans le cycle des renaissances) puisse être établie de façon pertinente¹⁴. Dans le cas d'une fête annuelle comme celle que nous allons étudier, la démarche du pèlerin paraît toutefois plus traditionnelle et collective qu'intentionnelle et individuelle, malgré le nombre de pèlerins qui sont venus seuls participer aux célébrations.

4. La fête de Karttikai-Dipam

Il est important de rappeler que la fête de *Dipam* appartient depuis longtemps au calendrier religieux du pays tamoul et qu'il ne s'agit donc pas d'un culte d'origine récente associé à un nouveau lieu de pèlerinage. L'antiquité attestée de la fête se prolonge jusqu'à l'époque coloniale. Parmi les premières références contemporaines, l'importance de Tiruvannamalai comme lieu du pèlerinage est mentionnée par les Britanniques dès la fin du XVIII^{me} siècle (GUPTA, 1983: 8) et la fête de *Dipam*, décrite dans le *Manual of the South Arcot District* (Garstin: 1878), est très similaire à ce qu'on connaît aujourd'hui. L'auteur parle de la présence d'une centaine de milliers de pèlerins, un chiffre souvent repris pour estimer le nombre des visiteurs. En 1921, P.V.J. Ayyar donne un profil comparable (1921: 156). Le

dépouillement du grand quotidien de Madras, *The Hindu*, amène peu d'informations: la fête y est très irrégulièrement mentionnée et les chiffres des pèlerins qui y sont donnés fluctuent entre "des milliers" et "des centaines de milliers", ce qui nous interdit d'apprécier l'évolution du pèlerinage durant le XX^{me} siècle.

En l'absence de méthode pour comptabiliser les pèlerins qui affluent, il nous reste les diverses estimations récentes de la municipalité qui oscillent entre un et trois *lakhs* (un lakh = 100.000) de pèlerins selon les années. Il semble que de meilleures saisons agricoles incitent les gens à venir en plus grand nombre pour la fête de *Karttikai* tandis que les mauvaises années coïncident avec une moindre affluence.

Plus d'une centaine de cars supplémentaires relient Tiruvannamalai aux grandes villes du Tamil Nadu durant les festivités, ainsi que quatre trains quotidiens (dix mille billets vendus selon le chef de gare de Tiruvannamalai). Les services municipaux de la santé affirment pour leur part avoir vacciné contre le choléra plus de 175.000 personnes en 1982, alors qu'une minorité de pèlerins nous ont dit avoir été vaccinés. En raison de l'inflation des chiffres à laquelle nous sommes confrontés, le flux total des pèlerins peut être raisonnablement estimé à 100-200.000 personnes dans les années récentes.

Il est intéressant de replacer la fête de *Karttikai* dans le cycle agricole de la région. La date de sa tenue se déplace entre le 15 novembre et le 15 décembre; d'après une étude socio-économique d'un village du taluk d'Arni à 60 kms de Tiruvannamalai (HARRIS, 1982; en particulier 94-95), cette époque correspond à une des périodes les moins actives de cette région de culture d'arachide et de riz. Ainsi, comme de nombreuses fêtes dans la société rurale, *Dipam* coïncide avec un moment creux du calendrier agricole, qui précède la grande récolte du riz *samba*. Les paysans sont donc plus disposés à quitter leurs villages pour aller participer aux célébrations de Tiruvannamalai. Toutefois, on notera plus loin l'importance sensible des citadins parmi les visiteurs, indiquant les transformations qu'a subies cette fête malgré son ancrage ancestral dans la société rurale.

¹³ Terre, eau, air, éther et feu respectivement représentés à Kanchipuram, Kalahasti, Jambukeshvaram, Chidambaram et Tiruvannamalai; cf. Shulman (1980: 82).

¹⁴ Voir les critiques formulées par Morinis (1984: 269-270).

B. Karttikai-dipam à Tiruvannamalai en 1983

1. L'enquête

Il nous a semblé primordial de confronter aussi souvent que possible les résultats de l'enquête menée à Tiruvannamalai dans le cadre plus large des pèlerinages en Inde qui nous sont décrits par les autres recherches déjà publiées. De plus, la composition sociale de l'ensemble des pèlerins a été comparée aux données correspondantes de l'ensemble du Tamil Nadu (chiffres du recensement de 1981, sauf mention contraire). Pour ces deux types de comparaison, le problème majeur réside dans les différences de définition (rural-urbain, caste . . .) ainsi que dans la fiabilité de ces sources. Ces réserves soulignent le caractère purement illustratif des analyses qui suivent.

L'enquête a été réalisée durant les quatre derniers jours de la fête, en novembre 1983¹⁵. Les questionnaires, rédigés en tamoul, ont été posés aux pèlerins rencontrés dans le temple ou à son entrée principale; 660 personnes ont été interrogées à cette occasion, en excluant les résidents de Tiruvannamalai dont on a jugé la présence au temple moins significative pour la compréhension du phénomène du pèlerinage. On peut raisonnablement tenir ce nombre de 660 personnes pour représentatif des visiteurs extérieurs, d'autant que nous avons pris soin de respecter l'hétérogénéité des visiteurs en évitant d'interroger plusieurs personnes d'un même groupe. Certaines questions, modifiées ou rajoutées au questionnaire au cours de l'enquête, n'ont pas été posées à l'ensemble des personnes interviewées, ce qui explique les variations de la taille de l'échantillon.

2. Provenance des pèlerins

Nous avons donc choisi d'ignorer les habitants de la ville, qui sont ordinairement nombreux à fréquenter le temple pendant l'année, pour nous intéresser uniquement à ceux qui ont fait le voyage jusqu'à Tiruvannamalai. La ville comptant près de cent mille habitants à l'époque, il paraît évident qu'une bonne part des dévots présents lors des processions et des autres célébrations viennent de Tiruvannamalai; leur participation aux rituels est souvent active en raison de leur familiarité avec le calendrier des fêtes qui se succèdent, mais il reste que leur présence ne

revêt pas la même signification d'engagement que pour ceux qui ont choisi délibérément de rompre avec leur environnement familial pour rendre culte à *Sri Arunachala* puisqu'il ne s'agit pas de pèlerinage à proprement parler.

Près des deux tiers des pèlerins proviennent de villages (identifiés comme tels par les intéressés); ce chiffre illustre l'enracinement profond de la fête dans la société rurale, en raison notamment de sa tenue durant le mois de *Karttikai* qui coïncide avec un creux dans le calendrier agricole. La part des citadins, informés à l'avance par les journaux de la future fête, est importante, légèrement supérieure au pourcentage de la population totale (le Tamil Nadu comprenant 33% de population urbaine). On note cependant que cette dernière proportion n'égale pas celles rencontrées dans le nord de l'Inde où les citadins sont parfois majoritaires parmi les pèlerins; on peut rapprocher cette dernière caractéristique de la place de Tiruvannamalai dans la hiérarchie des lieux saints, ainsi que la large popularité des pèlerinage parmi les Tamouls de toutes origines.

TABLEAU 10
RESIDENCE DES PELERINS

Ville	36,8%
Village	63,2%

Nombre de réponses exploitables: 658

Non-réponses: 2

TABLEAU 11
DISTANCE PARCOURUE

Moins de 50 kms	35,1%
50-99 kms	25,4%
100-199 kms	27,7%
200 kms ou plus	11,7%

Nombre de réponses exploitables: 649

Non-réponses: 11

La distance parcourue par les pèlerins est très variable (voir Tableau 11). Elle peut être assez courte, pour plus d'un tiers des visiteurs qui viennent des

¹⁵ Je remercie MM. Baskaran, Budy, Jose et Madhavan pour leur efficace travail d'enquête qui n'a rencontré aucun obstacle particulier en raison de l'amabilité des pèlerins (voir le faible taux des non-réponses).

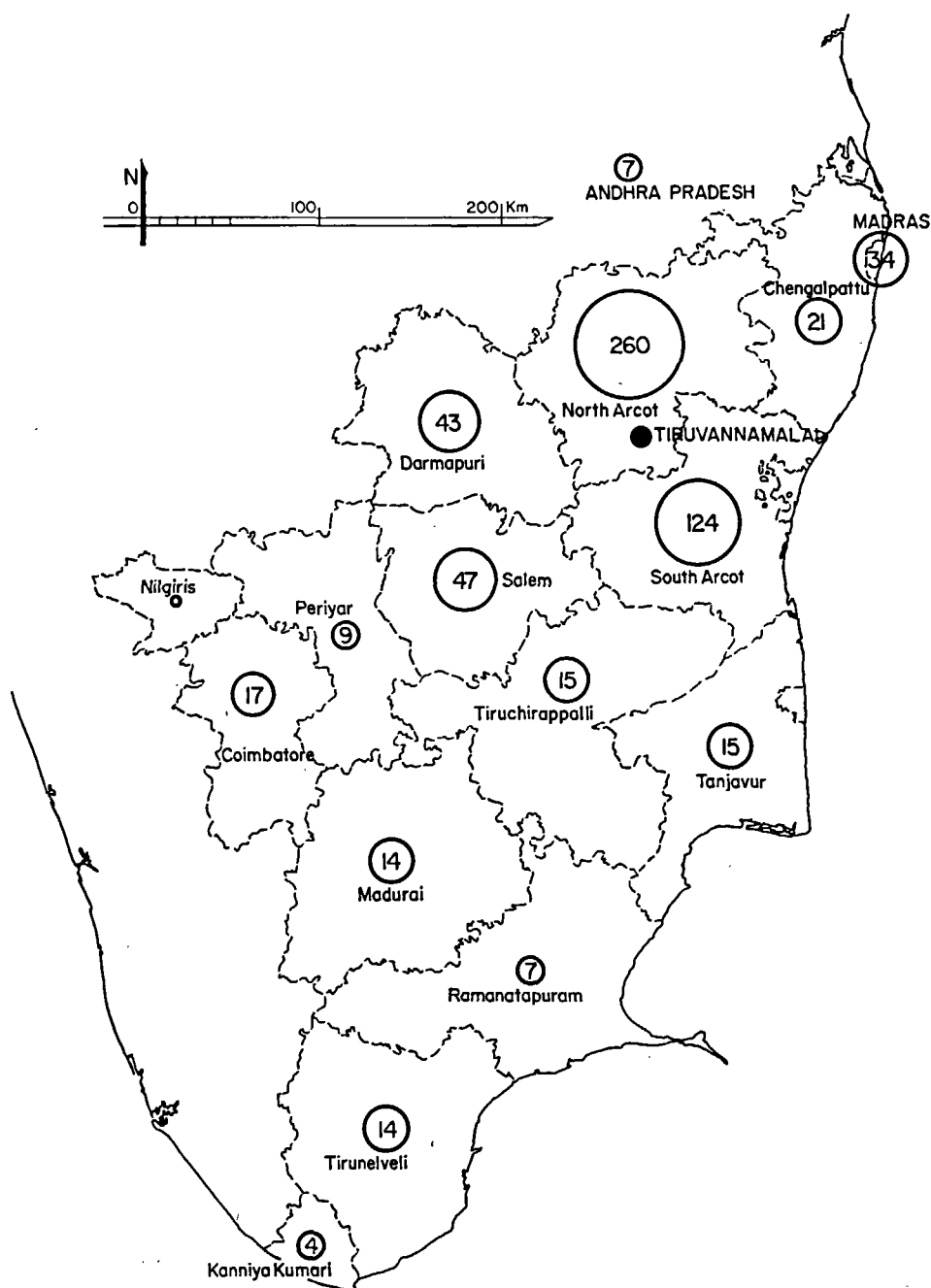


Fig. 28 – Pèlerins par résidence d'origine
43 Nombre de pèlerins originaires du district

environs proches de Tiruvannamalai; ces derniers sont déjà venus assister à *Dipam*, et se rendent fréquemment à la ville pour des motifs d'ordre profane. A l'inverse, une part non négligeable des visiteurs habite à une grande distance de Tiruvannamalai, dans des régions qui possèdent également de grands temples de pèlerinage. Leur présence ici est donc

révélatrice de la réputation de la fête. Ces données, parfois défectueuses dans l'évaluation des distances, sont heureusement complétées par la distribution géographique des districts de résidence que l'on a portée sur la carte 28.

La répartition indique clairement une concentration dans le nord du Tamil Nadu, et en particulier dans

les deux districts de North et South Arcot qui forment la région spécifique dans laquelle s'intègre Tiruvannamalai (voir notre autre chapitre sur la ville). 58% des visiteurs en sont en effet originaires. On remarque que le volume du flux est inversement proportionnel à la distance qui sépare Tiruvannamalai des districts concernés. Afin d'apprécier plus correctement les effets d'éloignement ainsi que l'importance démographique variable des districts (certains étant moins peuplés), nous avons appliqué différents modèles explicatifs parmi lesquels le meilleur et le plus simple s'est avéré être le modèle de gravité couramment employé dans la géographie des migrations. Ce schéma postule que le volume des migrations en provenance du district "i" (soit M_i) est proportionnel à la population (P_i) de ce district, mais inversement proportionnel à la distance moyenne (D_i) parcourue, c'est-à-dire la distance entre le centre de ce district et Tiruvannamalai. Algébriquement, une telle relation s'exprime par la formule suivante:

$$M_i = k \times P_i / D_i \text{ où } k \text{ est une constante à fixer}$$

On voit qu'il s'agit d'un modèle d'attraction newtonien, par analogie avec les phénomènes de gravitation physique (cf. HAMMOND ET McCULLAGH, 1974). Après avoir ajusté notre modèle par l'estimation du paramètre k (moyenne arithmétique des quotients), nous obtenons une corrélation extrêmement forte ($r = 0.980$) qui explique 96% de la variance de notre distribution. De ce résultat statistiquement remarquable, que peut-on déduire pour notre analyse? Premièrement, on observera que la renommée de la fête de *Kartikai* s'étend sans aucun doute à tout le pays tamoul, y compris les districts méridionaux de Tirunelveli et Kaniyakumari qui imposent plus d'une demi-journée de transport aux visiteurs comme on le verra plus bas; en revanche, les états voisins du Karnataka et de l'Andhra Pradesh sont moins soumis au champ d'attraction de Tiruvannamalai, malgré leur proximité. Deuxièmement, les écarts entre les districts s'expliquent parfaitement quand on prend en compte les effets respectivement positifs et négatifs de l'éloignement et de la population du district. Ceci démontre le caractère pan-tamoul du pèlerinage à Tiruvannamalai, car bien que nettement ancré dans la partie nord (par la localisation même de la ville à la lisière du Tondaimandalam), le pèlerinage jouit d'une réputation très large à

l'intérieur de tout le Tamil Nadu, au delà des éventuels particularismes sous-régionaux¹⁶.

On a vu plus haut que la mesure de la dispersion de l'origine géographique des pèlerins avait été suggérée comme outil de classement des centres religieux selon leur importance, mais aussi que cette conception était critiquable du fait du caractère spécifiquement régional du système des pèlerinages; à côté des villes d'attraction transrégionale comme Puri, Benares ou Hardwar, d'autres centres de pèlerinage s'insèrent dans un cadre régional délimité et Tiruvannamalai reproduit ici le cas des temples du Bengale avec leur prépondérance de Bengalais (cf. CHAUDHURI, 1981; MORINIS, 1984). Le recrutement géographique s'étend à toute l'aire culturelle tamoule, mais ne touche que marginalement les régions contigües. Nous constatons que coexistent différents types de pèlerinage selon leur rayon d'attraction, et Tiruvannamalai semble se situer en position médiane, entre les centres supra-régionaux et les sanctuaires d'audience limitée aux voisinages immédiats de la localité (cette catégorie comprenant les temples de village)¹⁷.

3. Composition sociale

Il convient tout d'abord de souligner que nous avons, pour des raisons de commodité d'enquête, limité notre échantillon aux seuls hommes, qui semblent être en majorité parmi les pèlerins adultes¹⁸. Les âges sont en général mal connus par les intéressés, et à plus d'un titre le tableau 12 doit être considéré avec circonspection. La distribution est assez équilibrée, mais reflète des âges plus élevés que la moyenne; les personnes interrogées, souvent les chefs du groupe (famille, village . . .) sont bien évidemment plus âgées que les autres.

La composition des pèlerins par caste est sans doute l'information la plus importante pour comprendre la base sociale du pèlerinage, et le faible

¹⁶ Ce qui ne confirme pas l'hypothèse de Burton Stein (1977: 26) reliant les sous-régions (*nadu*) aux réseaux de pèlerinage.

¹⁷ Comparer avec la provenance des pèlerins d'Inde du nord des enquêtes de la note 6, et distinguer le cas du Bengale dont les temples semblent recruter beaucoup moins loin.

¹⁸ Les femmes sont souvent mal à leur aise d'être interrogées par un enquêteur masculin, d'autant que leur protecteur (mari, frère . . .) ne tarde pas à s'intercaler. A partir d'un certain nombre de photographies prises en face du sanctuaire principal, on a dénombré 64% d'hommes sur un total de 415 adultes.

TABLEAU 12
AGE DES PÈLERINS

Moins de 20 ans	4,7%
20-29 ans	19,3%
30-39 ans	21,2%
40-49 ans	24,4%
50-59 ans	17,9%
60 ans et plus	12,6%

Nombre de réponses exploitables: 660

Non-réponses: classées avec les moins de vingt ans pour des raisons techniques.

taux de non-réponses (4,1% de l'ensemble) encourage l'analyse. Les classements sont rendus compliqués par l'existence de différents systèmes de dénominations (caste, sous-caste, titre . . .) parmi les groupes sociaux du Tamil Nadu; les titres de caste (*pattam*) peuvent ainsi recouvrir indifféremment plusieurs sous-castes (jatis) différentes. Ces titres sont en général traditionnellement arrêtés, mais en même temps ils sont l'objet de revendications statutaires qui en brouillent la logique. Quoiqu'ayant pris soin de poser plusieurs questions sur l'appartenance de caste, nous avons découvert en dépouillant les questionnaires que les appellations étaient souvent imprécises ("*Cettiyar*", "*tisserand*"), parfois même tout-à-fait ambiguës: ainsi un "*Mudaliyar*" peut être aussi bien un paysan *Agamudaiyar* Mudaliyar qu'un tisserand *Cengunta Mudaliyar*, ou bien encore un membre d'une autre caste terrienne.

Le tableau 13 qui regroupe ces données est donc nécessairement approximatif et rend difficile la comparaison; on y a regroupé les réponses exploitables en les classant par la profession traditionnelle des castes et en ordonnant l'ensemble selon une hiérarchie (plus ou moins) consistante avec la perception des intéressés.

Le principal groupe représenté à Tiruvannamalai est celui des castes paysannes (45,7%) dont émergent en particulier la caste des *Vanniyar*, partagé en trois segments (*Kavuntar*, *Naicker* et *Padayatchi*). La caste des *Vanniyar* étant la caste numériquement dominante en milieu rural régional, il n'est guère surprenant de la retrouver ici chez près de 30% des visiteurs; plus généralement, la proportion de pèlerins originaires des castes terriennes apparaît compatible avec la composition totale de la population de la région (dont on connaît en fait peu de détails). Toutefois, comparant cet éventail de castes avec la composition de la population de Tiruvannamalai

TABLEAU 13
PÈLERINS CLASSÉS PAR JATI

- Brahmanes	14
- Virasaiva	5
CETTIYAR	(8,6%)
Komutti	4
Nagarattar	4
Vanika ou Vaniya	7
Cettiyar (<i>non précisé</i>)	42
CASTES PAYSANNES	(45,7%)
- Vellalar	
Nayinar	4
Pillai	9
Saiva Vellalar	2
Tondaimandala Mudaliyar	2
Vellalar Kavuntar	8
Vellalar (<i>non précisé</i>)	31
- Mudaliyar (<i>non précisé</i>)	39
- Agamudaiyar Mudaliyar (<i>Tulu Vellalar</i>)	32
- Reddiyar	12
- Nattaman Udaiyar	4
- Vanniyar	
Kavuntar	136
Naicker (<i>parfois des Naidu</i>)	13
Padayatchi	38
- Nayar	1
- Tevar	2
- Cenai Talaivar	
Cenai Talaivar Cettiyar	9
Muppanar	3
BERGERS ET PECHEURS	(8,9%)
- Yadava ou Konar ou parfois Naidu	39
- Kurumbar	3
- Nattar ou Sembadavar	17
ARTISANS ET SERVICES	(10,6%)
- Kanakka Pillai	2
- Cengunta Mudaliyar	23
- Devangar Cettiyar	3
- tisserands (<i>non précisé</i>)	1
- Udaiyar Kulalar	22
- Acari ou Visvakarma	12
- Maruttuvar	5
- Vannar	1
- Shanar	1
AUTRES	(13,0%)
- Backward Castes (<i>non précisé</i>)	4
- Harijans (<i>non précisé</i>)	78
- Scheduled Tribes (<i>non précisé</i>)	4
INCLASSIFIABLES ET REFUS DE REPONSE	27 (4,1%)
TOTAL	663

(voir le chapitre sur la population de Tiruvannamalai), on observe que la population hindoue de la ville est de nature relativement différente en raison de la présence de deux groupes à prétention *Vellalar* (*Agamudaiyar* et *Saiva Vellalar*), qui sont d'effectifs peu importants parmi les pèlerins. Similairement, le groupe des *Oddan*, assez conséquent à Tiruvannamalai, est très peu représenté dans notre échantillon, mais il pourrait s'agir de l'effet de notre parti pris d'exclure de l'enquête les résidents de la ville.

Il est difficile d'établir la raison principale de ces écarts; pour une part, ces castes sont moins associées à la fête que d'autres et ne se mobilisent donc pas de la même façon que les autres; le cas est confirmé pour les *Agamudaiyar*, qui, bien qu'en position de force dans la ville, paraissent souvent en retrait vis-à-vis des affaires religieuses. D'autre part, c'est la dispersion géographique de l'ensemble des pèlerins qui est responsable des différences de caste entre la population municipale et les visiteurs de *Dipam*. En effet, les castes mentionnées plus haut sont exceptionnellement concentrées à Tiruvannamalai, et ne reflète en rien la diversité de la population de l'arrière-pays du pèlerinage. Qu'on prenne, par exemple, le cas des *Oddan*: ils sont assez nombreux à Tiruvannamalai, comme dans beaucoup de villes où leurs qualifications (notamment pour creuser les puits) étaient requises, mais ils sont quasi négligeables à l'échelon de la région dans son ensemble, en particulier des zones rurales où on ne les rencontre pas. On peut expliquer de la même façon la faible proportion de *Vellalar* du type de ceux habitant Tiruvannamalai: leurs effectifs sont très bas à l'échelon du nord du Tamil Nadu, puisqu'il ne sont concentrés que dans une micro-région (les *Agamudaiyar* sont virtuellement absents des districts autres que le North Arcot, hormis les branches "cousines" de la zones de Madurai). De manière inverse, les castes localisées hors de la sous-région de Tiruvannamalai sont nombreuses, mais chacune d'effectif modeste. On note ainsi l'extrême diversité de l'audience de Tiruvannamalai qui, sans confirmer les fonctions unificatrices du pèlerinage dans la société, manifeste l'effet important de brassage de la population hindoue tamoule qui s'opère au cours du rassemblement religieux.

Examinant maintenant les franges extrêmes de la stratification traditionnelle, on constate une sous-représentation à la fois des Brahmanes et des Harijans¹⁹. Ces derniers, longtemps tenus à l'écart

des temples, ne sont que 12% parmi les pèlerins de Tiruvannamalai, contre 20% dans l'ensemble de l'État. Une analyse complémentaire nous indique qu'ils viennent de beaucoup plus près de la ville que les autres Hindous. On sait néanmoins que depuis l'ouverture progressive des temples aux communautés intouchables, leurs membres sont de plus en plus nombreux à prendre part aux rites collectifs, pour autant que leur situation économique leur permette de s'offrir le voyage jusqu'à un lieu de pèlerinage comme Tiruvannamalai. Leur sous-représentation relative suggère que leur intégration aux réseaux des cultes s'effectue à un échelon plus local (temple du village ou des environs proches) et peut-être par l'intermédiaire de temples dédiés à d'autres divinités.

Plus singulière apparaît la faible part des castes brahmanes dans notre échantillon; partout ailleurs en Inde, les enquêtes font état du grand nombre de Brahmanes fréquentant les lieux saints avec lesquels ils entretiennent une familiarité certaine. Lors d'un pèlerinage comme celui de Tiruvannamalai qui est loin d'être une célébration purement locale, on pourrait s'attendre à ce qu'ils fussent nombreux, ne serait-ce qu'en proportion largement supérieure à leur pourcentage dans la population totale hindoue qu'on peut estimer à 2-3% dans la région. Leur absence relative témoigne en fait d'une situation propre au contexte sud-indien, qui suggère les deux remarques suivantes. D'une part, l'histoire récente du sud atteste d'un profond ressentiment des castes intermédiaires vis-à-vis des Brahmanes qui a sans doute motivé ces derniers à abandonner certaines de leurs prérogatives, avec une incidence notable sur leur "visibilité sociale" qui pourrait pourtant s'exprimer avec force lors d'un pèlerinage shivaïte. D'autre part, les Brahmanes tamouls, souvent très imbus de leur rang, ont en général fort peu de goût pour les célébrations publiques et toutes les formes de rites spectaculaires; certains éprouvent à vrai dire une certaine indifférence, sinon du mépris pour les manifestations des "foules" (propos entendus à Tiruvannamalai). Ils attachent plus d'importance aux cultes domestiques ou à ceux accomplis dans le temple du quartier (brahmane), voire aux célébrations des grands temples du nord; la tradition tamoule

¹⁹ Les autres enquêtes rangent le plus souvent les Harijans dans une catégorie mal définie de "basses castes"; il semble néanmoins que la proportion d'intouchables parmi les pèlerins soit quelquefois plus forte. Sur l'Inde du sud, voir Fuller (1984: 6).

TABLEAU 14
PROFESSION PRINCIPALE

Employés du gouvernement	17,5%
Employés du secteur privé	7,0%
Commerces et affaires	16,3%
Ouvriers	11,4%
Autres professions non agricoles	2,7%
<i>Total non agricole</i>	54,7%
Propriétaires terriens (<i>mirasidar</i>)	9,3%
Fermiers-métayers	24,8%
Laboureurs (<i>coolie-pannaiyal</i>)	10,7%
Autres professions agricoles	0,5%
<i>Total agricole</i>	45,3%

Nombre de réponses exploitables: 657

Non réponses: 3

et les célébrations populaires les concernent moins. Malheureusement; le manque de données comparatives en Inde du sud nous empêche d'aller plus loin dans nos hypothèses.

La composition socio-professionnelle (Tableau 14) révèle également quelques aspects importants du pèlerinage. La faible proportion de "laboureurs" (travailleurs agricoles) va de pair avec la timide présence des Harijans. Il est vrai que les intéressés sont marqués par une relative propension à se déclarer tenanciers, voire propriétaires, indépendamment de leur condition réelle dans leur village d'origine²⁰. On constate également que la part des professions du secteur non-agricole dépasse les 54%, contre une moyenne de 45% dans l'état du Tamil Nadu (hommes actifs): ce résultat révélateur (voir plus bas) doit toutefois être rapporté aux pourcentages de 60-80% de professions non agricoles rencontrés dans d'autres enquêtes. En termes sociologiques, la place des couches paysannes est considérable à Tiruvannamalai comparativement au reste des centres de pèlerinage étudiés.

Ce résultat est en partie une conséquence du léger surplus urbain relevé plus haut; mais il est également assignable au poids spécifique de certaines professions comme celle d'employé et, plus significativement, celles du commerce. Il a souvent été observé, en étudiant la fréquentation des pèlerinages, le rôle important joué par les commerçants et les hommes d'affaires²¹. Le sens de leur présence dans les temples peut s'expliquer par leur position ascendante dans la structure socio-économique. Il semble pour eux fondamental d'investir le champ du religieux, ou plus exactement investir dans le secteur religieux,

assurés d'un rapport avantageux pour leurs placements. Il leur est certainement plus facile et profitable de pénétrer ce champ religieux par les rites légitimes et les donations de tout ordre que par l'étude – monopolisé héréditairement par les Brahmanes – ou la pure religiosité populaire qui oblitère les différences de rang social ou économique. Cet investissement leur permet également d'éponger les liquidités excédentaires, c'est-à-dire plus prosaïquement de recycler les bénéfices non déclarés ("blanchir l'argent noir"), tout en adoptant un profil honorable par le patronage des temples.

A cet égard, la participation des castes marchandes aux affaires du temple de Tiruvannamalai et leur présence autour de ces enceintes (des boutiques aux *madam*) est considérable, d'autant que le passage de dizaines de milliers de pèlerins dans la ville assure aux marchands des bénéfices en retour de leurs investissements religieux. Ce ne sont toutefois pas les *Cettiyar* de Tiruvannamalai que notre enquête a saisis. Ces observations sur les castes marchandes peuvent s'étendre à d'autres segments de la population, mais certainement pas à ceux qui n'ont rien à investir ou bien doivent leur position statutaire à un type différent de légitimation.

Le tableau 15 dérive d'un échantillon plus réduit regroupe les données relatives au niveau d'instruction, dont on ignore la qualité et la précision. On constate

TABLEAU 15
EDUCATION

Illettrés	19,9%
Enseignement primaire	38,9%
Enseignement sec. et sup.	40,9%
Nombre de réponses exploitables: 347	
Non réponses: 313	

la part importante prise par la population éduquée, c'est-à-dire d'une part ceux qui ont passé jusqu'à huit ans à l'école et, d'autre part, ceux qui ont franchi le "eighth standard" et atteint le niveau de

²⁰ A l'issue d'une première centaine d'interviews, il nous est apparu que le statut de propriétaire (*mirasdar*) était fréquemment revendiqué indûment par les agriculteurs. Nous avons tenté de remédier à cette inflation en plaçant à dix acres le seuil de cette catégorie.

²¹ Voir en particulier Vidyarthi (1979, 1980), Morinis (1984) et Chaudhuri (1981).

l'enseignement secondaire. L'importance relative de ces derniers (40.9%) corrobore la tendance relevée dans d'autres pèlerinages en Inde indiquant une sur-représentation des milieux éduqués; cet aspect souligne la modernité du pèlerinage dont l'audience est le reflet d'une société en mouvement, et qui attire un grand nombre de dévots des couches les plus soumises aux changements des valeurs. Inversement, la proportion des illettrés est faible parmi les pèlerins, s'établissant à 20% contre 32% parmi les plus de quinze ans au Tamil Nadu. Couplé avec la structure professionnelle et l'origine majoritairement rurale des pèlerins, le niveau d'instruction nous permet de reconnaître parmi les visiteurs de Tiruvannamalai une frange importante des classes agraires aisées et des classes moyennes urbaines (à l'exclusion des Brahmanes), les groupes qui forment précisément le substrat des équilibres entre les groupes de la société tamoule contemporaine.

4. Trajet et séjour

La tradition, qui avait souvent placé les lieux saints aux endroits les plus reculés du pays, conférait une importance toute particulière au voyage des pèlerins dont les adversités vécues comme austérités (*tapas*) faisaient partie de la démarche individuelle. Rares sont aujourd'hui les pèlerinages qui impliquent un parcours difficile, et on ne vient plus visiter Tiruvannamalai après un long trajet à pied²² pour lequel les maisons de pèlerins (les *cattiram*) servaient de relais (DUPUIS, 1960: 62). Il s'avère au contraire que 98% des visiteurs ont gagné la ville en car, et sans escale en chemin. Ce dernier point nous rappelle que Tiruvannamalai, lors de la fête de *Karttikai*, est le but unique et non une simple étape sur la route d'un grand *yatra*. Les seuls désagréments rencontrés par les pèlerins d'aujourd'hui résident dans l'inconfort du voyage dans les autobus bondés qui relient la ville à l'époque des célébrations. Les durées de transport sont d'ailleurs plus importantes que ne le laisseraient supposer les distances parcourues (cf. Tableau 11, p. 76), puisque près de 40% des visiteurs ont voyagé plus de quatre heures pour venir en ville.

Les pèlerins, dans leur plus grande majorité, restent plusieurs jours à Tiruvannamalai, en moyenne trois nuits. Seuls quelques 17% d'entre eux ne passent qu'une journée dans la ville sans y loger le soir²³. Il est vrai qu'outre son complexe religieux, la ville recèle de nombreux attraits profanes. Plus

TABLEAU 16
LIEU D'HÉBERGEMENT

<i>Madam, Chatram, Ashram</i>	29,1% -
Amis, parents	18,8%
Hôtel	8,2%
A l'extérieur (temple, rues . . .)	43,9%
Nombre de réponses exploitables: 512	
Non réponses: 148	

significative est la répartition des pèlerins par lieu de séjour. Le plus grand nombre d'entre eux s'installent dans l'enceinte même du temple, suffisamment grande pour accueillir les visiteurs par milliers, y font la cuisine et y dorment. Une part non négligeable trouve refuge dans les nombreux *cattiram* communautaires qui foisonnent dans la ville²⁴; ces derniers, organisés sur une base de caste, illustrent l'existence de réseaux traditionnels qui relient le centre de pèlerinage à certains segments de la société tamoule (castes marchandes et paysannes, en particulier). Toutefois, l'élargissement vraisemblable de l'attraction de la fête, rendu possible notamment par l'amélioration des communications régionales, a signifié l'ouverture du pèlerinage à un grand nombre de castes ou de villages sans lien établi avec Tiruvannamalai. Ces nouveaux visiteurs, ne bénéficiant d'aucune installation d'accueil spécifique, sont contraints à se loger directement dans le temple, voire dans les hôtels pour une petite proportion d'entre eux. Cette situation est à contraster avec la meilleure infra-structure qui existe dans les centres de pèlerinage d'Inde du nord et qui repose sur le système des *panda* et de vastes *choultry* gérés par des organisations charitables.

Le tableau 17 indique que le pèlerinage s'accomplit avant tout en famille, mais la part des visiteurs venus seuls est substantielle. On a donc un ensemble assez

²² Il est à noter que, lors de sa première visite à Tiruvannamalai qui appartient désormais à l'hagiographie, Sri Ramana Maharshi était sagement arrivé en train. Notons dès à présent que le pèlerinage à Tiruvannamalai est à l'opposé de celui de Sabarimalai dont le très pénible parcours concourt à dépouiller les pèlerins de leurs identités sociales et psychologiques (cf. Daniel, 1984: 245-278).

²³ Il y a une forte part d'illusion statistique dans ce résultat, puisque l'enquête réalisée avant le grand jour de *Dipam* a naturellement surestimé les personnes venues plusieurs jours.

²⁴ La part des ashrams, dont la clientèle (Indiens du nord, hautes castes, Occidentaux . . .) se tient à l'écart des festivités, est marginale.

TABLEAU 17
ACCOMPAGNEMENT

Membres de la famille	52,4%
Autres villageois	3,9%
Amis	11,7%
Venus seuls	32,0%
Nombre de réponses exploitables: 660	
Non réponses: 0	

hétérogène, comprenant à la fois des gens qui font de la fête un événement familial ou plus généralement un événement que l'on célèbre avec ses proches, mais aussi des pèlerins venus individuellement dont la démarche ressemble plus à la motivation personnelle censée animer les dévots (on notera en outre que la proportion des solitaires est supérieure à celle relevée dans les autres enquêtes). La taille du groupe des visiteurs, pour ceux qui sont venus accompagnés, se situe en moyenne entre quatre et cinq personnes. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il est rare de se faire accompagner par ses congénères de caste (noyés dans la catégorie des "amis" ou "autres villageois") et ainsi de participer collectivement à la fête de *Dipam* avec les gens de sa propre localité. On peut songer à ce propos à la réflexion d'Herrenschmidt (1981: 139-140) sur la notion d'unité du culte dans le cas du pèlerinage; notre enquête semble confirmer que le pèlerinage, à la différence du "culte de village" qui se définit dans le contexte des castes locales, "désocialise" le pèlerin, l'individualise et renvoie ainsi à une unité sociologique différente de celle qui le caractérise localement; l'unité qui se dessine dans notre enquête se réduit à l'individu ou à sa famille (terme relativement extensif), à l'exclusion d'ensembles plus larges (sous-caste, village . . .). L'encadrement familial, très fréquent, s'explique par le caractère traditionnel de la visite à Tiruvannamalai, ainsi que sa nature (absence de vœu spécifique émis à l'occasion du pèlerinage) dont il sera question plus loin.

Tiruvannamalai se trouve être une ville de marché importante, aux commerces de gros comme de détail très actifs, et ceci clairement en rapport avec la présence ancestrale du temple. La concentration des boutiques autour de celui-ci en témoigne, ainsi que la tenue simultanée d'une grande foire aux bestiaux aux abords de la ville dont mention était déjà faite il y cent ans (GARSTIN, 1878: 438). Nous pensons à l'origine que cette foire attirerait par elle-même un

TABLEAU 18
VISITE DE LA FOIRE

Sont allés à la foire	17,9%
N'y sont pas allés	82,1%
Nombre de réponses exploitables: 625	
Non réponses: 35	

grand nombre de curieux, mais le tableau 18 indique que moins de 20% des visiteurs s'y sont rendus, alors même que nous les interrogeons durant les heures creuses de l'activité rituelle. Il semble donc que l'importance de la fête religieuse, et sa capacité d'attraction spécifique, soient sans commune mesure avec celle de la foire agricole qui continue de lui être associée, vraisemblablement en raison de l'élargissement de la fréquentation du pèlerinage aux professions non agricoles qui dominent aujourd'hui. Comme nous l'avons déjà dit, la ville présente pour le visiteur un grand nombre d'agréments et entretient notamment un très large réseau de petits commerces et de débits de boissons à l'intérieur d'une structure commerciale très diversifiée.

5. Religion et rituel

Il est difficile de replacer le pèlerinage dans la vie spirituelle des pèlerins de Tiruvannamalai qui proviennent d'horizons variés. Les questions qui suivent, élaborées sans enquête préalable, ne visent qu'à fournir un premier éclairage sur la démarche des fidèles dans un temple d'Inde du sud, et laissent encore subsister de nombreuses zones d'ombre sur l'articulation entre les rites accomplis communément à domicile et ceux qui le sont à l'occasion de la fête de *Dipam*.

Ainsi, notre questionnaire rapide ne se prêtait pas à des questions sur l'appartenance sectaire. Toutefois, nous avons interrogé les visiteurs sur la présence

TABLEAU 19
TEMPLE FRÉQUENTÉ A DOMICILE

Temple de Siva	49,8%
Temple d'Amman	28,8%
Temple de Vishnou	8,6%
Temple de Ganapati	7,5%
Autres cas	5,4%
Nombre de réponses exploitables: 653	
Non réponses: 7	

des différents temples à leur lieu de résidence: on dénombre 83,5% de personnes qui mentionnent l'existence d'un temple à Siva (vraisemblablement confondus avec les temples dédiés à *Murugan*). Nous avons en outre demandé quel était le temple fréquenté par l'intéressé (réponse unique) et les réponses à cette question sont présentées dans le tableau 10. On notera la part importante des temples à la déesse (*Amman*), ainsi que la prédominance attendue en milieu tamoul des temples de Siva. Rapportant ce dernier chiffre aux 83,5% cités précédemment, on obtient un taux de fréquentation de l'ordre de 60% impliquant donc que 40% des pèlerins de Tiruvannamalai ne se rendent pas au temple de Siva de leur domicile. En sorte que les pèlerins ne ressemblent guère à des Sivaïtes orthodoxes²⁵.

La question suivante a trait au statut de la divinité de Tiruvannamalai (*Sri Arunachala*) dans les croyances des pèlerins. En fait, seul un petit pourcentage de notre échantillon reconnaît *Arunachala* comme sa divinité tutélaire familiale (*kuladevam*); la

TABLEAU 20
STATUT DE LA DIVINITÉ DE TIRUVANNAMALAI

Kuladevam	18,5%
Ishtadevam	81,5%
Nombre de réponses exploitables: 653	
Non-réponses: 7	

majorité des visiteurs, non originaires de Tiruvannamalai, le tient pour divinité d'élection (*ishtadevam*), c'est-à-dire le dieu invoqué à titre privé, dans le contexte particulier du séjour à Tiruvannamalai.

Une caractéristique importante du pèlerinage est décrite par les réponses à la question sur la fréquence des visites à Tiruvannamalai résumées dans le tableau 21. Ce qui frappe, c'est le caractère régulier du pèlerinage, puisque 25% seulement de notre

TABLEAU 21
NOMBRE DE VISITES À TIRUVANNAMALAI

Première visite	25,8%
2, 3 ou 4 visites	31,2%
5 visites ou plus	43,1%
Nombre de réponses exploitables: 648	
Non réponses: 12	

échantillon accomplit sa première visite, tandis qu'à l'inverse, 43% des gens interrogés déclarent s'être rendus à Tiruvannamalai au moins à quatre reprises dans le passé. A l'évidence, ce pèlerinage s'inscrit dans un système d'usages religieux traditionnels propre à une région et un calendrier spécifiques (à la différence de lieux saints majeurs comme Tirupati, Sabarimalai . . .). On relève également que plus de 60% des gens déjà venus à Tiruvannamalai y étaient présents l'année passée, à l'occasion de la même fête. Cette précision accentue notre perception du profil coutumier du pèlerinage à Tiruvannamalai, par opposition aux pèlerinage plus exceptionnels et liés vraisemblablement à des fins spécifiques.

Nous savons que la fête de *Dipam* culmine lors de la mise à feu du dernier jour, à laquelle les fidèles assistent dans le temple, dans la ville ou bien de la colline que quelques uns ont gravie avant le crépuscule; similairement, il leur est facile de suivre les processions des chars dans les rues de la ville. Le tableau 22 et 23 résume les rituels spécifiques qu'ils ont accomplis lors de leur visite. On distingue d'une

TABLEAU 22
RITUELS ACCOMPLIS

<i>Arccanai</i>	56,7%
<i>Giri Pradakshina</i>	2,0%
<i>Les deux précédents</i>	18,8%
<i>Aucun rituel*</i>	22,6%

Nombre de réponses exploitables: 660

* Non-réponses classées pour des raisons techniques avec la dernière réponse

TABLEAU 23
TONSURE

Qui	14,3%
Non	85,7%
Nombre de réponses exploitables: 658	
Non réponses: 2	

part les offrandes – bananes, noix de coco – offertes en de rapides cérémonies (*arccanai*) pour lesquels il faut se procurer un ticket dans le temple, et, d'autre part, la circumambulation autour de la colline (*giri pradaksina*). Environ trois quarts des pèlerins ont

²⁵ La question de la pertinence des démarcations sectaires reste en suspens (cf. Morinis, 1984: 216). Au Tamil Nadu, ce sont sans doute les vishnouïtes minoritaires qui sont le plus orthodoxes.

pénétré dans le saint des saints du temple pour un *arccanai*, alors que le quart restant n'a accompli aucun rituel payant. Nous doutons personnellement très fort du pourcentage de 20% concernant le *giri pradaksina* qui représente un long périple de près de 13 kms, effectué de préférence pieds nus. Le cas de la tonsure rituelle (*mudi kanikkai*), très fréquente en d'autres temples, est présenté à part. Quoique la validité de ces réponses puisse être remise en question²⁶, on constate qu'un nombre substantiel de pèlerins se font raser à l'occasion de *Dipam*. Il s'agit souvent de pèlerins de caste plus basse (la tonsure est mentionnée par 28% des visiteurs Harijans contre 12% des autres castes), pour lesquels la tonsure coïncide avec un vœu, passé ou présent, concernant l'un des membres de la famille.

Nous présentons enfin dans les tableau 24 les résultats à une question élaborée au cours de l'enquête, et donc posée à un échantillon plus réduit.

TABLEAU 24
RAISON DE LA VISITE

Coutume	59,6%
Vœux et remerciements	23,5%
Raisons religieuses	10,0%
Autres raisons	7,0%

Nombre de réponses exploitables: 230

Non réponses: 430

Mais tenter de cerner la motivation des pèlerins par un questionnaire fermé (aux réponses pré-formulées) aurait nécessité une grille explicative plus fine que celle utilisée. La raison la plus souvent invoquée est celle du pèlerinage coutumier traditionnel, qui peut recouvrir un grand éventail d'attitudes; une tradition familiale, personnelle ou villageoise, sans que l'on sache quelle est la nature de cette coutume, et sa place dans le système des croyances. On est enclin à penser que ce que nous avons regroupé dans la troisième réponse (raisons religieuses non spécifiées) renvoie à des considérations plus personnelles (contact avec le divin), à l'image de la deuxième réponse qui concerne des motifs purement profanes. Il faut rappeler sur ce point que Tiruvannamalai ne possède pas de réputation comparable à celle du temple de Tirupati où l'on prête à la divinité la faculté d'intervenir concrètement dans l'existence du dévot (d'où un investissement massif par rapport à Tiruvannamalai), mais les caractéristiques propres à

chaque enquête interdisent les comparaisons entre les divers lieux de pèlerinage; on trouve souvent confondues les activités rituelles au temple (*puja*, offrandes . . .) et les motivations plus subjectives (expiations, vœux . . .). En conclusion, on peut néanmoins souligner que la tradition, sociale ou spécifiquement religieuse, constitue bien le principal facteur de la venue des pèlerins, au moins selon la perception des intéressés. Ainsi Tiruvannamalai s'oppose par le faste de ses célébrations publiques lors de *Dipam*, auxquelles on peut participer sans l'assistance de prêtres intermédiaires (sinon les officiants du temple), au caractère plus prosaïquement intéressé des rites privés qui font l'essentiel de la visite en d'autres lieux saints²⁷.

C. Conclusion

Afin de replacer Tiruvannamalai dans le réseau des pèlerinages propres au pays tamoul, nous avons porté sur la carte-figure 29 les autres pèlerinages que les pèlerins déclarent avoir accomplis précédemment²⁸. Dans cette liste, c'est le temple de Tirupati-Tirumalai qui domine, le temple le plus prestigieux de l'Inde du sud et qui attire également une quantité considérable de pèlerins du nord. Mais il est très important de relever que les quatre centres qui suivent sont tous typiquement tamouls; trois d'entre eux sont les grands sanctuaires à *Murugan* évoqués plus haut (Palani, Tirutani et Tiruchendur), tandis que le quatrième est le temple de *Sri Minakshi* à Madurai. On reconnaît également certains autres lieux saints de la tradition tamoule comme Chidambaram ou Kanchipuram, mais cités moins fréquemment. Il est frappant de constater que seuls 4 pèlerins de Tiruvannamalai déclarent s'être rendus à Sabarimalai, le plus célèbre des pèlerinages du sud de l'Inde avec Tirupati. Par les sacrifices que ce dernier pèlerinage impose aux visiteurs et qui implique une réelle fusion des individus dans la communauté des

²⁶ Certains pèlerins pourraient ne pas avoir rapporté un rite qu'ils n'ont pas encore accompli, ou bien au contraire avoir rapporté la tonsure d'un autre membre de la famille.

²⁷ Sur la distinction entre rites privés et rites publics, voir Fuller (1984: 10-11, 21-22).

²⁸ 52,5% des pèlerins n'ont visité aucun lieu de pèlerinage, et un nombre infime (4 en tout) déclarent avoir visité des temples d'Inde du nord.

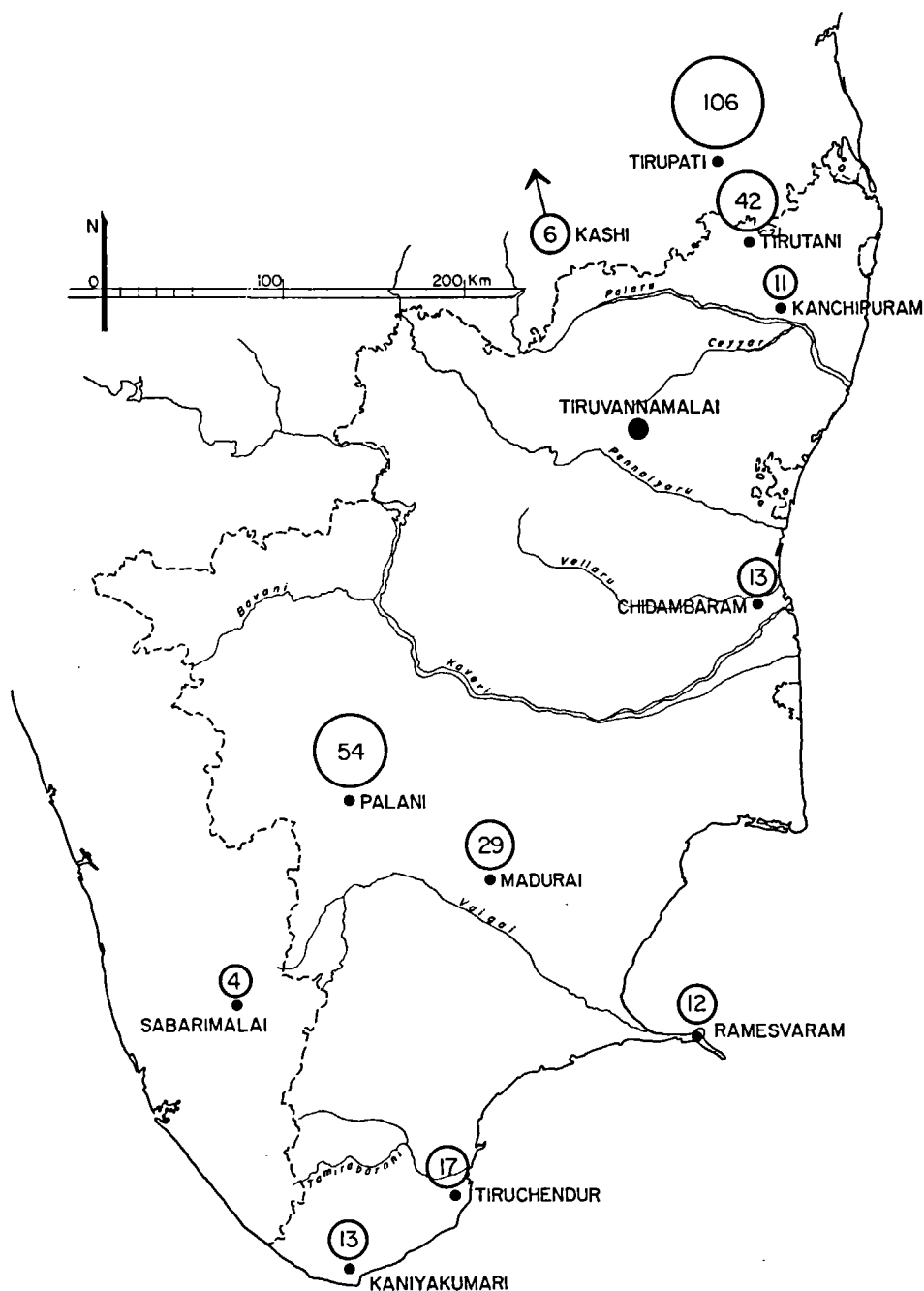


Fig. 29 – Autres centres de pèlerinage visités par les pèlerins de Tiruvannamalai

dévots, Sabarimalai se distingue clairement d'un pèlerinage familial comme celui de Tiruvannamalai.

On constate le maigre attrait des temples du Tamil Nadu qui jouissent d'une grande renommée en Inde du nord, comme les deux villes de Chidambaram et Kanchipuram mentionnées précédemment, ou bien encore Rameshvaram qui constitue un des grands sanctuaires de l'hindouisme classique pan-indien²⁹.

Ce phénomène s'explique par deux causes symétriques: une emphase excessive accordée aux temples de la grande tradition puranique (l'hindouisme

²⁹ Rameshvaram est précisément la seule ville du sud pour laquelle l'existence de *panda* est attestée (rites funéraires), et qui attire des pèlerins du nord. Voir également l'analyse ébauchée par Fuller (1984: 57, 67-71).

“légitime” du nord) qui ignore les réalisations concrètes des croyances dans leur environnement régional et les caractéristiques de nos pèlerins, tamouls en majorité de milieu rural, peu concernés par les pratiques religieuses des autres régions.

L'étude menée a tracé les contours d'une fête enchassée dans la tradition hindoue tamoule; grâce au sondage entrepris, nous avons pu la décrire par son audience – sociale ou géographique –, dont les caractéristiques désignent la base sociologique du phénomène religieux. Il faut souligner que de nombreux points sont communs avec ce que l'on sait des pèlerinages d'Inde du nord. L'absence relative des Harijans lors de la fête est une première indication du rang du pèlerinage dans la hiérarchie des lieux sacrés. En revanche, alors que les castes paysannes sont massivement représentées, les castes brahmanes, par leur absence relative de la scène, apparaissent singulièrement en retrait à Tiruvannamalai, à la différence d'autres lieux saints septentrionaux: d'une part, les Brahmanes ne constituent pas de

communauté locale de prêtres d'accueil (les *panda* du nord) et, d'autre part, pour des raisons aussi bien numériques qu'historiques, leur nombre parmi les pèlerins est négligeable et ils restent donc comme invisibles là où l'on s'attendrait à les trouver fortement représentés. L'infrastructure des *cattiram* de caste se substitue partiellement aux système des *panda*, et réfléchit le caractère segmenté de la société tamoule avec ses castes dominantes différenciées. Dans un tel cadre, il est plus facile de broser le tableau du pèlerinage par référence au substrat régional que dans une perspective nationale. Mais la même structure demeure: le contact privilégié entre l'individu et la divinité que ménage la situation du pèlerinage ne suspend qu'à moitié les pesanteurs sociologiques; elle est autant le lieu que le mode de l'affirmation ou la confirmation du statut symbolique pour des groupes qui se disputent le champ social et viennent se reconstituer dans l'espace neutre du temple pour revendiquer le patronage divin dans leur prétentions séculières.