

TIRUVANNAMALAI

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

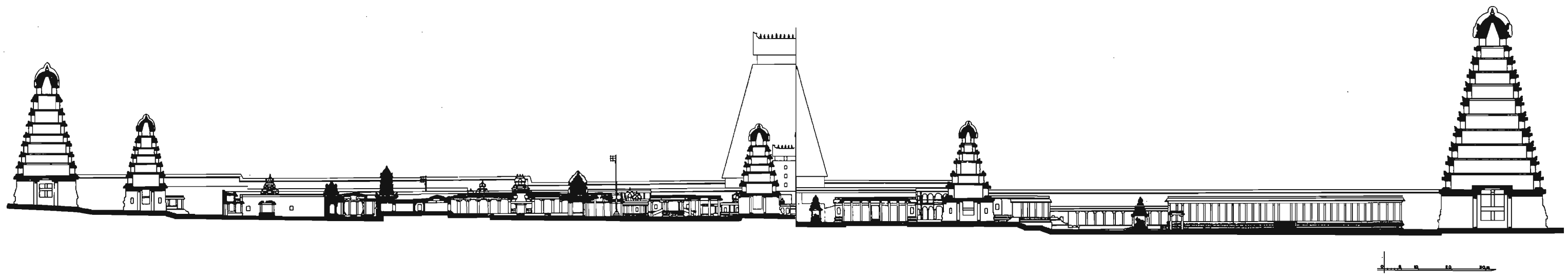


5

LA VILLE

Christophe Guilmoto
Marie-Louise Reiniche
Pierre Pichard

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT



LA VILLE



TIRUVANNAMALAI

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

ISBN 2,85539.762-6

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

Présentation

Tiruvannamalai *Un lieu saint vivaïte* *du Sud de l'Inde*

C'est un programme collectif de l'E.F.E.O. (Pondichéry) auquel ont été associés un épigraphiste indien (I.F.P.), trois membres E.F.E.O. (géographie, archéologie, architecture, iconographie et études associées), un chercheur E.H.E.S.S. (ethnologie) et un doctorant démographe (avec la participation d'un autre), boursier pour un séjour d'étude en Inde. A cela s'ajoute l'aide des collaborateurs indiens (Pondy) principalement pour l'épigraphie (estampages, mises sur fiches, etc.).

Le projet d'étude de Tiruvannamalai est né d'un intérêt historique: l'ancienneté du lieu saint attestée par un corpus épigraphique qui devait se révéler beaucoup plus important que prévu lorsqu'il fut découvert par l'épigraphiste que seule une partie des inscriptions portées sur les murs du temple avaient été estampées par les services épigraphiques de l'Inde. Entreprendre une recherche d'ensemble sur la temple et son environnement fut en somme la conséquence logique de ce premier constat. Comme il s'agissait d'un lieu saint et d'une ville en pleine activité, d'un temple qui avait été constamment rénové au cours des siècles, l'étude ne pouvait se limiter à n'être qu'archéologique, au sens habituel du terme. Il fallait y inclure d'autres perspectives qui prennent en compte le passé aussi bien qu'une dimension plus sociologique ainsi que le développement actuel.

Les terrains – Les estampages ont commencé dès 1980 mais ne s'achevèrent qu'en 1984 pour les inscriptions redécouvertes ici ou là dans le temple, la ville et les villages environnants, quelques plaques de cuivre enfin retrouvées. Les relevés architecturaux et iconographiques et les autres enquêtes ont débuté lentement en 81, ont surtout été mis en œuvre de 82 à 84 et quelques compléments d'enquête ont encore été effectués en 86. Aucun des participants ne pouvait consacrer un plein temps sur une période longue à cette recherche. De plus, la nature de certaines des études (observation des fêtes, quête de documents ou d'informations difficiles à avoir) demandait que l'enquête puisse être étalée dans le temps. Enfin chaque participant, bien qu'ayant son propre domaine d'enquête, a contribué – du point de vue de l'aide et de la quête des informations – au travail de chacun des autres.

Publications – Cinq volumes sont prévus:

1. *Le Corpus des inscriptions de Tiruvannāmalai* (fin du IX^e siècle–fin XVI^e siècle), probablement en deux tomes, comprend l'édition, la traduction en anglais et une introduction par P.R. Srinivasan. Les index – des noms propres (par segments), des termes vernaculaires, des toponymes (avec leurs localisations sur trois cartes) – ont été établis par M.L. Reiniche avec l'aide des chercheurs E.F.E.O. et des collaborateurs indiens. (Institut Français de Pondichéry).
2. *L'Archéologie du site*, par J. Deloche, F. L'Hernault et P. Pichard. Une introduction géographico-historique situe Tiruvannamalai et sa région dans l'ensemble tamoul et met l'accent sur l'importance depuis toujours de la localisation du lieu saint au croisement de deux principaux axes de communication liant le nord au sud et la côte est au plateau du Mysore. L'architecture du temple et son iconographie sont étudiés en détail, en soulignant, inscriptions à l'appui chaque fois que possible, l'évolution de la construction, les rénovations et les extensions. L'enquête inclut le circuit de la montagne sacrée au pied de laquelle le temple

est construit, ses monuments, son système de réservoirs – *tīrtha*, ainsi que les plus anciens sanctuaires de la ville elle-même – autant de jalons d'un passé plus ou moins lointain, de témoins d'entreprises royales ou privées, que de repères d'un ordre conceptuel qui sous-tend le rituel des fêtes. (E.F.E.O.).

3. *Rites et fêtes*, par F. L'Hernault et M.L. Reiniche. Ce volume complète le précédent au plan des conceptions hindoues de l'espace et du temps. Il inclut une description du rituel quotidien et des fêtes du grand temple, une évaluation de la manière dont la tradition savante āgamique et la coutume s'interpénètrent et une "archéologie" du rituel. Les processions divines – certaines à une vingtaine de km. au nord et au sud de la ville – soulignent l'aspect royal de la divinité et l'étendue virtuelle de son royaume. Cette souveraineté est également "démontrée" avec la fête principale de Kārttikai, liée au mythe de la divinité et du lieu, l'occasion d'un pèlerinage qui attire quelques cent mille personnes chaque année. L'étude prend en compte la participation des dévots et l'intégration aux fêtes, avec références mythiques éventuelles, de groupes locaux de castes – dont les dieux de quartier ou de lignage, tout en ayant leurs fêtes propres, se subordonnent à la divinité principale du lieu. (E.F.E.O.).
4. *La Configuration sociologique du temple hindou*, par M.L. Reiniche. L'organisation du temple est analysée en regard des données épigraphiques et des changements introduits par la colonisation britannique et par la législation moderne. Le volume comprend l'étude des biens possédés par la divinité et la fonction dite économique du temple à partir de la comptabilité des années récentes, ainsi que celle des services rituels, de la gestion et du patronage du temple. Le statut de la divinité et la question de la dévotion sont reconsidérés. Par rapport à la hiérarchie du système des castes, la religion de dévotion a certaines implications sociologiques: infériorisation des prêtres de temple, relative valorisation de la figure du politique, etc. On peut faire l'hypothèse que la démocratisation de l'Inde a trouvé dans l'hindouisme certaines conditions favorables à sa réalisation. L'introduction met en perspective les positions qu'occupent, à différents niveaux de la société hindoue, les multiples lieux de culte, y compris le temple étudié. (E.F.E.O.).
5. *La Ville*, par C. Guilmoto, P. Pichard et M.L. Reiniche. Le volume comprend deux parties principales. L'une concerne l'étude de la croissance démographique, de la composition de la population, de l'organisation spatiale (morphologie, implantation des castes, parcellaire, évolution depuis le début du siècle) et du développement économique de la ville actuelle en relation à sa région. L'autre est l'analyse, à partir des "monastères" et des pensions pour pèlerins (implantation, origine si elle est connue, finalités sociales et religieuses), de la relation des institutions religieuses à la morphologie sociale, de l'influence du lieu saint et de son aire d'extension. Cette partie est complétée par les résultats d'une enquête statistique par questionnaires, réalisée en 1983 au moment de la grande fête de Kārttikai, sur la migration du pèlerinage. A partir de points de vue différents, l'ensemble urbain du lieu saint ne peut être compris qu'en relation à un contexte régional plus vaste. (E.F.E.O.).

Au-delà de l'intérêt monographique, les analyses soulignent que le lieu saint, en dépit d'une localisation dans une région peu riche et relativement marginale, n'a jamais formé d'aucun point de vue un système clos. A période historique, le temple a été le foyer des relations socio-politiques aussi bien que culturelles entre les royaumes et les personnalités locales et a acquis en retour (par les dons de terre et les droits sur les villages), un contrôle, plus ou moins étendu selon les périodes, sur les régions environnantes. La localisation de Tiruvannamalai au croisement des routes commerciales (et militaires) n'est pas indifférente à sa permanence et à sa vitalité actuelle, même si les voies principales de communication ont été déplacées à l'époque moderne. En effet, si l'on compare la position passée et présente de Tiruvannamalai, une corrélation relative peut être tracée entre la région qui historiquement a plus ou moins été rattachée au temple (comme le montre la topographie des inscriptions) et l'aire actuelle d'influence religieuse du lieu saint et d'attraction économique et démographique de la ville. Aujourd'hui, le temple a à peu près perdu toute importance séculière et le développement économique et politique dépend de la ville elle-même et, au-delà, de l'Etat moderne. Néanmoins, une complémentarité – qui ne correspond pas à une stricte séparation des fins religieuses et séculières – demeure entre le temple et la ville, permettant aux divers réseaux de relations de se recouper à différents niveaux. Si bien que Tiruvannamalai est d'abord reconnu comme l'un des principaux lieux saints du Tamilnad: car, dans l'actualité du mythe et l'intemporalité annuellement renouvelée des rites et des fêtes, le passé du site reste toujours un devenir.

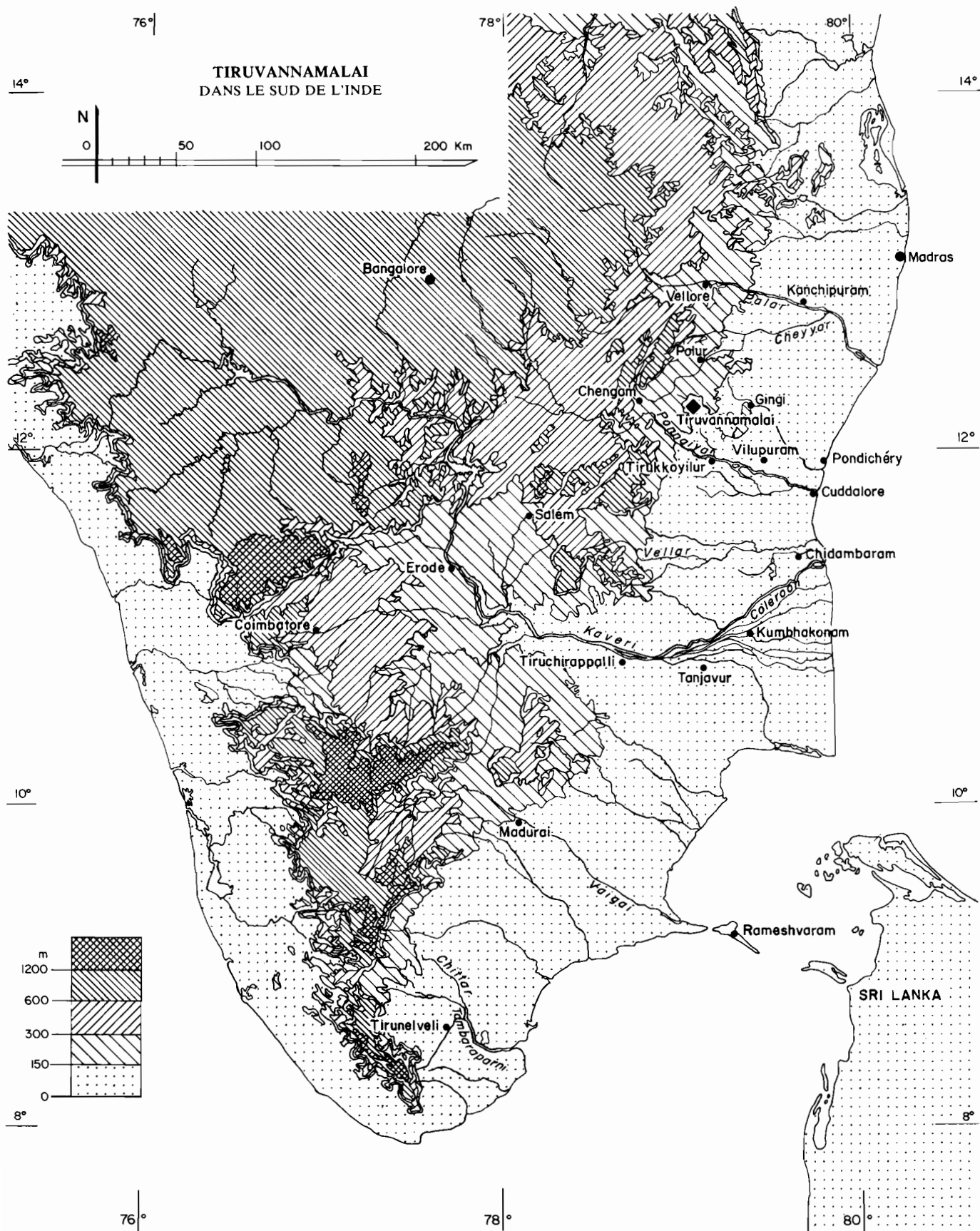


Table des matières

Présentation

Carte: Tiruvannamalai dans le Sud de l'Inde

Liste des tableaux

Liste des figures

Liste des photographies

English Summary

PREMIÈRE PARTIE

Une ville au pays d'Arcot: Tiruvannamalai 1

Chap. I – L'évolution géo-économique de Tiruvannamalai 3
Christophe Guilmoto

A. Géographie et histoire de la ville 4

1. *Tiruvannamalai et sa région* 4

2. *Etude de croissance différentielle* 7

B. Morphologie urbaine 15

1. *Le temple et la structure urbaine* 15

2. *Structure fonctionnelle* 21

3. *Equisse de morphologie urbaine d'après le cadastre de 1927 (Pierre Pichard)* 26

C. Les castes dans la ville 30

1. *Composition de la population* 30

2. *Le peuplement urbain dans les années 1910* 38

3. *Les castes aujourd'hui à Tiruvannamalai* 40

D. Economie urbaine 46

1. *Population active* 46

2. *Les activités économiques de la ville* 47

a. *l'agro-alimentaire* 48

b. *le reste du secteur industriel* 49

c. *le secteur commerçant* 50

d. *le commerce des denrées agricoles* 52

e. *services et artisanat* 56

f. *conclusion* 58

E. *Tiruvannamalai dans une perspective régionale* 58

Annexe 1: Tableau 9: échantillons d'unités économiques (enquête 1984-85) 66

DEUXIÈME PARTIE

Le lieu de pèlerinage et son aire d'attraction

67

Chap. II – Pèlerinage en pays tamoul: Tiruvannamalai en 1983

69

Christophe Guilmoto

A. Le système des pèlerinages	69
1. <i>Hier et aujourd'hui</i>	69
2. <i>La diversité des lieux saints</i>	72
3. <i>Pèlerinage en pays tamoul</i>	73
4. <i>La fête de Kartikai-Dipam</i>	75
B. Kartikai-Dipam à Tiruvannamalai en 1983	76
1. <i>L'enquête</i>	76
2. <i>Provenance des pèlerins</i>	76
3. <i>Composition sociale</i>	78
4. <i>Trajet et séjour</i>	82
5. <i>Religion et rituel</i>	83
C. Conclusion	85

Chap. III – Les pensions pour pèlerins à Tiruvannamalai

89

Marie-Louise Reiniche

A. "Madam" et "cattiram" à Tiruvannamalai	89
1. <i>Les pensions pour pèlerins et autres institutions religieuses</i>	89
a. cattiram, matam, asramam	89
b. recensement à Tiruvannamalai	90
c. remarques générales	90
2. <i>Répartition des madam dans la ville</i>	94
a. carte des madam à Tiruvannamalai	94
b. fondation et construction	96
3. <i>Récapitulation</i>	107
B. Ressources	109
1. <i>Les madam dans la municipalité</i>	110
2. <i>Moyens et fins des madam</i>	112
a. biens fonciers et immobiliers	112
b. revenus des locations et autres usages des madam	114
c. les contributions des membres	116
3. <i>Récapitulation. Capacité d'accueil</i>	117
C. Finalités religieuses	118
1. <i>Les buts religieux des pensions pour pèlerins</i>	118
2. <i>Une initiative religieuse individuelle</i>	122
a. monastères et ermitages	122
b. pensions pour pèlerins	127
<i>renonçant et pensions pour pèlerins</i>	127
<i>dévotion individuelle</i>	130
3. <i>Récapitulation – Transmission d'un héritage</i>	131

D. Aire socio-territoriale des pensions pour pèlerins	132
1. <i>Localité, caste et territoire</i>	132
a. désignation du madam	132
b. localité et aire de parenté du madam	133
2. <i>De la localité à l'association moderne de la caste</i>	136
a. extension de l'aire territoriale	136
b. l'association moderne de la caste	137
c. pension pour pèlerins et sangha	138
3. <i>Topographie</i>	141
a. les castes terriennes	141
<i>Vellalar</i>	141
<i>Agamudaiya Mudaliyar</i>	144
<i>Reddiyar</i>	144
<i>Vanniyar</i>	146
<i>les autres castes terriennes</i>	150
b. les castes marchandes	150
c. les autres castes	153
<i>tisserands</i>	153
<i>bergers</i>	155
<i>divers autres</i>	157
4. <i>Récapitulation – La caste</i>	157
Annexe 2: Liste générale des madam à Tiruvannamalai	161
Annexe 3: Liste des unités socio-territoriales des Vellalar données dans la plaque de cuivre de Apparcuvami madam	175
Annexe 4: Les marchands dans les inscriptions	177
 TROISIÈME PARTIE	
<i>La ville sud-indienne</i>	181
 Chap. IV – L'exemple de Tiruvannamalai	183
<i>Marie-Louise Reiniche</i>	
A. Tiruvannamalai dans le passé	184
B. Le temple et la "ville"	191
C. L'articulation du passé au présent	193
D. La ville sud-indienne	195
 Bibliographie	201
Liste des auteurs cités	207
Index topographique	209
Index général	211

Liste des tableaux

1 – Cultures en pays d’Arcot, évolution contemporaine	6
2 – Evolutions de la population municipale, Tiruvannamalai 1871–1981	8
3 – Population de Tiruvannamalai par religion	31
4 – Les jatis de Tiruvannamalai	32
5 – Population active masculine, 1971	47
6 – Secteur industriel	48
7 – Secteur marchand	50
8 – Artisanat et services	57
9 – Echantillons d’unités économiques (enquête 1984–85)	66
10 – Résidence des pèlerins	76
11 – Distance parcourue	76
12 – Age des pèlerins	79
13 – Pèlerins classés par jatis	79
14 – Profession principale	81
15 – Education	81
16 – Lieu d’hébergement	82
17 – Accompagnement	83
18 – Visite de la foire	83
19 – Temple fréquenté à domicile	83
20 – Statut de la divinité de Tiruvannamalai	84
21 – Nombre de visite à Tiruvannamalai	84
22 – Rituels accomplis	84
23 – Tonsure	84
24 – Raison de la visite	85
25 – Madam et castes à Tiruvannamalai	92
26 – Sanctuaires présents dans les pensions pour pèlerins et temples du groupe local de la caste	108
27 – Taxes municipales versées par les madam	111
28 – Biens fonciers et immobiliers des madam en activité	114
29 – Activité religieuse des madam	120
30 – Liste des monastères	123

Liste des figures

1 – Densité rurale 1981	4
2 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai	10
3 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai et Tamil Nadu	10
4 – Taux de croissance intercensitaires attribuables aux migrations	10
5 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai et North et South Arcot	11
6 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai et parties urbaines du Tamil Nadu	11
7 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai et villes du North et South Arcot	11
8 – Taux de croissance intercensitaires, Tiruvannamalai et cinq villes comparables	11
9 – Evolution spatiale de Tiruvannamalai	17
10 – Tiruvannamalai d'après la carte de 1780	18
11 – Tiruvannamalai en 1927	19
12 – Activités économiques	22
13 – Secteur primaire et commerçant à Tiruvannamalai	23
14 – Les professions du tertiaire à Tiruvannamalai	23
15 – L'alphabétisation à Tiruvannamalai	25
16 – Tiruvannamalai parcellaire en 1927	27
17 – Tiruvannamalai parcellaire et espace bâti	28
18 – Tiruvannamalai bazar	29
19 – Les jatis de Tiruvannamalai et de sa région	33
20 – Les castes à Tiruvannamalai dans les années 1910	39
21 – Les castes concentrées de Tiruvannamalai	42
22 – Les castes agraires à Tiruvannamalai	45
23 – Arachide, volume mensuel des transactions au marché réglementé de Tiruvannamalai	54
24 – Paddy, volume mensuel des transactions au marché réglementé de Tiruvannamalai	54
25 – Points d'indifférence et frontières entre les umlands	60
26 – Umlands urbains	61
27 – Principaux centres de pèlerinage au pays tamoul	74
28 – Pèlerins par résidence d'origine	77
29 – Autres centres de pèlerinage visités par les pèlerins de Tiruvannamalai	86
30 – Emplacement des madam dans la ville	95
31 – Madam virasaiva	100
32 – Madam vaniga	101
33 – Apparsami madam	102
34 – Cenaitalaivan madam	103
35 – Oyya madam	104
36 – Relations d'intermariage entre lignées	134
37 – Localités d'origine des Vellalar	142
38 – Localités d'origine des Vellalar (tous les madam A1)	145
39 – Localité d'origine des Reddiyar	147
40 – Origines des Vanniyar	148
41 – Localité d'origine de toutes les "castes terriennes"	151
42 – Localité d'origine des marchands	152
43 – Localité d'origine des tisserands	154
44 – Localité d'origine des membres de tous les madam	158

45 et 46 – Inscriptions de la période chola jusqu’au démembrement de l’empire dans la première partie du 14 ^e siècle	185
47 – Inscriptions Hoysala, première partie du 14 ^e siècle	186
48 – Inscriptions de l’empire de Vijayanagar et des Nayaks de Tanjavur à la fin du 16 ^e siècle	186
49 – Inscriptions de l’empire de Vijayanagar et des Nayaks de Tanjavur à la fin du 16 ^e siècle	187
50 – Villages en rapport avec des personnalités mentionnées dans les inscriptions allant du 10 ^e au 16 ^e siècle	187

Liste des photographies

Crédit photographique

- cl.FL = cliché Françoise L'Hernault (EFEO)
- cl.IFP = cliché V. Natarajan (Institut Français, Pondichéry)
- cl.MLR = cliché Marie-Louise Reiniche (EPHE 5^e section)

Frontispice – La grand-rue lors de Karttigai au moment de la fête des chars	cl.FL
1 – Le temple vu de la colline	cl.FL
2 – Tirumanjana gopura street, un exemple de tracé inspiré par la géométrie du temple	cl.IFP
3 – Big street, une des quatre rues du char autour du temple	cl.IFP
4 – Gandhinagar, la tranquillité d'un quartier résidentiel	cl.IFP
5 – Un quartier Harijan aux aspects villageois	cl.IFP
6 – L'étroitesse des façades après division des parcelles	cl.MLR
7 – Dans l'agrahara, du seuil de sa porte un brahmane bénéficie de la visite du couple divin en procession pour un tirthavari à l'Ayyankulam	cl.MLR
8 – La cour d'une rizerie avec les ouvriers journaliers	cl.IFP
9 – L'équipement d'une rizerie moderne	cl.IFP
10 – Déchargement matinal au marché réglementé	cl.IFP
11 – Les denrées du marché réglementé offertes à l'inspection	cl.IFP
12 – Pesée des grains au marché réglementé	cl.IFP
13 – Me. Ka. Anna-dana cattiram (Nattukkotai Cettiyar) 1872	cl.FL
14 – Un des nombreux commerces polyvalents (<i>bunk-shop</i>) de la ville	cl.IFP
15 – Marchande de beignets (<i>vadai</i>)	cl.FL
16 – Tirukkurippu Tondar madam; Big street	cl.MLR
17 – M.T.T.A.R. Veda padasali et Sastra padasalai (Nattukkotai Cettiyar) 1886	cl.FL
18 – Sadhus attendant leur repas sous le portique d'un madam	cl.FL
19 – Plaque de cuivre appartenant à Appar sami madam	cl.MLR
20 – Renonçant, gardien du Dharmapuri madam	cl.MLR

Note sur la translittération

Les termes vernaculaires ont été translittérés selon les règles données pour les langues indiennes par le Bulletin 64 de février 1964, édité par The Library of Congress, Processing Department, Cataloguing Service (Washington).

Lorsqu'un terme tamoul est directement dérivé du sanskrit, il a été jugé préférable, dans la majorité des cas, d'en donner la forme sanskrite, plus aisément reconnaissable.

Sur la prononciation, voici un minimum d'indications:

- En tamoul, les consonnes *k*, *t*, *p* sont sonores et plus ou moins équivalentes à “g, d, b.” Mais lorsqu'elles sont redoublées ou à l'initiale, elles sont sourdes.
- En tamoul et en Sanskrit, *u* (bref ou long) se prononce “ou”.
- Dans un mot tamoul, *c* se prononce comme “s” ou “ç”; S'il est redoublé, il se lit “ts” ou “tch”. En outre, le *c* tamoul sert à translittérer toutes les sifflantes et palatales des termes empruntés au sanskrit. Mais dans un mot sanskrit, *c* est une palatale: “ch”.

Noms de lieu:

La forme adoptée est celle du Geographical Survey of India (sauf sur quelques cartes dont les noms sont translittérés du tamoul)

English Summary

Compared with the other volumes of the collection, which focus on Tiruvannamalai as a sacred place, the present one is the study of Tiruvannamalai as an urban agglomeration. It is subdivided in two main parts, together with a third, shorter one which is not a conclusion but considers the question of defining what may be called a town in the Hindu past of South India.

The first part of the volume, written by C. Guilmoto, a demographer, concerns the modern city, a taluk headquarters of North Arcot District, its recent development and its position within the urban network of Tamilnadu. Though Tiruvannamalai remains a sacred place attracting thousands of Hindu pilgrims at the time of its Karttikai festival, this alone cannot account for the tremendous growth of the town since the end of the XIXth century. Today the structures and components of the city are fully connected with and dependent on, the dynamics of urban growth that are at work all over Tamilnadu and India.

C. Guilmoto's study is not a mere survey of a town. His broad aim is to understand the historical and geographical context behind the present development of Tiruvannamalai. His contribution focusses on the characteristics of the town from various angles: regional geography, demographic history, urban social morphology and economic analysis. The convergence of these different, but interrelated perspectives serves to develop a general framework in which it becomes possible to distinguish regional trends from Tiruvannamalai's idiosyncratic features.

The first section is devoted to the description of Tiruvannamalai's regional setting in a semi-dry area from the major irrigation zones. The regional agrarian structure, with the transformations brought about by the introduction of groundnut as a new commercial crop, had a direct impact on the prosperity of the town – an impact later enhanced by the development of well irrigation and rice cultivation. This study of the geographical and historical setting in itself explains how Tiruvannamalai came to be described as an oasis in a “urban desert”.

The main part of this section (I.A. 2) is however concerned with the detailed examination of the town's demographic evolution in relation to other historical changes affecting both Tiruvannamalai and its sub-region. Starting from the end of the XIXth century, regular census data help us to delineate the main cycles of the town's demographic growth. In order to do that, demographic statistics were analysed in a strict comparative way which allows to weigh carefully the respective importance of regional and urban factors (see Fig. 2 through 8). During a first period (1881–1931), Tiruvannamalai's growth was rapid, though erratic because of its vulnerability to the level of agricultural activities. In the 1960's Tiruvannamalai emerged from a long period of relative stagnation to become one of the State's most successful agricultural towns. Technological changes in its rural hinterland brought direct and indirect prosperity, as well as large numbers of migrants, to the city.

The second section is a description of the town itself: first of its morphology (I.B), and secondly of its social areas (I.C). The town's structure derives firstly from the generic model of South Indian temple towns: a large central shrine with four converging streets and a perpendicular grid of streets around. The modern extension of the built-up areas along the regional axes of circulation gives to the town a star-shaped morphology, a feature reinforced by peripheral industrial development. The link between residence and occupation remains to some extent related to caste membership. However important sociological and economic changes might have been since the beginning of the town's growth, the temple and the old town's geometric structure still act as the

guiding principle for the development of the urban space. This description of the urban morphology of Tiruvannamalai is conformed by the point of view of an architect, P. Pichard, who analyses Tiruvannamalai cadastral survey of 1927 (I.B. 3), and also points out the centrality of the temple, the density of the urban texture, and the characteristics of built plots very long in proportion and further reduced by family partition typical of traditional settlements of people of good status in Tamilnadu. As to the previous periods, the question remains open regarding the shifting and resettlement of the population surrounding the temple, as the temple premises were considerably extended several times along the centuries.

The morphological study is broadened by the analysis of the social composition of the town. It is worth recalling that the population of Tiruvannamalai has increased tenfold within a hundred years, which implies a considerable mingling of people in relation to the migratory flows. To supplement the general information provided by the census, a rapid fieldwork inquiry was conducted at the street and house levels, which made it possible to ascertain the approximative number of houses and households as well as other data pertaining to the main occupations, social origins, and to a limited extent only, the regional origins of the population. Tiruvannamalai's present population is quite heterogenous, and none of the largest *jati* or castes living in the surrounding region is numerically dominant: though inhabitants of agrarian origin constitute a majority, they are further divided internally along social and regional, as well as political and economic lines. Based on the memories of elderly informants and results of his own enquiries, C. Guilmoto proposes two maps which can be compared to shed light on the development of social settlement in Tiruvannamalai between *circa* 1910 and the 1980s. To a certain extent the social settlement remains segmented according to *jati* and regional affiliations: particularly striking is the concentration of Muslims and that of Harijans, who remain clustered in settlements (*ceri*, now called "colonies") once at the limits of the town and now surrounded by newly built areas. However, when the members of a *jati* are scattered all over the municipal area, socio-economic factors tend to supersede the traditional settlement linked to caste identity. That also demonstrates the spatial articulation of social changes newly brought about by urban dynamics.

The analysis of the economic activities of the town (I.D) presents the basic data for assessing the economic role of Tiruvannamalai, and its main actors. Whereas the industrial sector is limited to food-processing (rice and oil mills) and to a few mechanical industries producing diesel and electrical pumps for agriculture, the occupational structure shows clearly the importance of trade in the urban economy. The strength of the trading sector allows Tiruvannamalai to play a crucial role in the economic relationships between the villages and within a large area of northern Tamilnadu, especially because the town is a regional centre for the processing and distribution of agricultural produces. C. Guilmoto's analysis of the complementary functions of the wholesale market (*mandi*) and the regulated market emphasizes the centrality of Tiruvannamalai for a large area – a role which has limited the possible commercial development of the small surrounding towns. For Tiruvannamalai is also the place where large part of the local merchants' customers is provided by what is called the "floating population": the villagers of all the rural places round the city and the thousands of pilgrims thronging every year. With the help of its function as an interface between large rural areas and the urban economy, Tiruvannamalai has been able to benefit directly from the growing economic exchanges: traditional trading castes (mostly Hindu but with a significant Muslim component) and fractions of the better-off local peasant castes were the first recipients of this prosperity.

The last part of this chapter (I.E) aims at stressing the global spatial factor behind Tiruvannamalai's changing fortunes. For this purpose, casting away the regional identity of the town would be misleading as its rural component has been part and parcel of its social and economic history. In the models based on the theory of central places, towns are simply considered redistributive centers for their hinterlands and then ranked according to the number of their central functions. However, this model is not very useful in the case of towns like Tiruvannamalai whose growth is mainly the consequence of the transfer of agricultural surplus from the countryside to the town. The theoretical model presented here (based on gravity) aims at mapping various urban fields ("Umlands") surrounding the main towns of northern Tamilnadu. It assumes that a town's attraction is a direct function of its demographic size. The map thus obtained (Fig. 26) attempts to sum up the various geographical settings of each urban umland. Differences are clearly related to the general economic orientation of the towns. With its very large umland (several taluks), Tiruvannamalai as a classical type of

agricultural market town stands apart from narrow urban regions relying on industrial activities. Its present upgrading to the level of a new district's headquarters is a testimony to its durable hegemony over large rural tracts of northern Tamilnadu.

After this study of the town of Tiruvannamalai as it has evolved since the late XIXth century, involving many factors which have been analysed from different standpoints, the second part of the book again focusses on Tiruvannamalai as a sacred place, but in this case the emphasis is on the geographical dimension of the sacred place through a study of the pilgrims.

Based on a survey carried out by C. Guilmoto at the time of the festival of Karttikai in 1983, the first chapter (II. A-C) attempts to estimate the importance of this festival by looking into the composition of pilgrims it attracts. Before analysing the results of this survey, in a critical reading of the available literature C. Guilmoto gives an account of the main features and varieties of pilgrimages in India and in the Tamil tradition. There is no way to obtain a reliable estimate of the number of pilgrims attending religious festivals such as Karttikai in Tiruvannamalai. The great majority of pilgrims come from the North and South Arcot districts, and two thirds of them are villagers. Most of them belong to castes of peasant origins. Least numerous are pilgrims of Brahmin castes and Harijans. Regarding occupation, 54% of the surveyed pilgrims belonged to the non-agricultural sector, and among them, those who are engaged in trade or business are numerically important, as already observed in other sacred places in India. If we take into account the high proportion of literate or well educated pilgrims it appears that those coming from wealthy peasant classes and from urban middle castes (excluding Brahmins) constitute a significant substratum of Tiruvannamalai's pilgrims. All these informations help to locate the site of Tiruvannamalai in the hierarchy of South Indian sacred places.

Another important feature of pilgrimage places are the pilgrims boarding-houses, "choultries" (*cattiram*), called "madam" (sanskrit: *matha*, "monastery") at Tiruvannamalai (III. A-D). 113 madam have been registered in the municipality, out of which more than the three quarters are still functioning institutions. Also included in this census are monasteries with a spiritual leader, hermitages (often founded around the tomb-*samadhi* of a guru), and a few charitable institutions but 75% of the total are simple choultries, each associated with a caste (Tabl. 25). These madam are mostly located (Fig. 30) along the procession routes of the temple divinity. Many of them were founded, or renovated, at the end of the XIXth century, as is the case of the wealthiest of them, built by the Nattukkottai Cettiyar of Ramnad, who at that time financed the renovation of the temple at Tiruvannamalai – as they did in many other sacred places of Tamilnadu. Though the growth of the town has probably contributed to the increase in the number of madam, this kind of institution is quite old and historically attested. The madam vary in size and type of building: some are simply an open space for resting, many are houses of a usual type, a few are well built with a sanctuary (III. A; Fig. 31–35). A characteristic feature is the emphasis given to the dining area, and therefore to the giving of food. The madam is, in a way, a festive space related to the ceremonies of the temple.

As a boarding-house, every madam usually belongs to a group of people, members of one caste and in most cases of one of its subdivisions, who have inherited the right to occupy the madam as well as the duty to maintain it and to perform the religious charities (*dharma*) established by the founder. M.L. Reiniche's study analyses the diverse incomes of the madam (coming increasingly from various kinds of rents) and the religious purposes of the endowment (III. B & C). These issues raise several questions concerning the nature of such an institution, whose material form is a building which cannot be sold, and which consists of hereditary rights and duties as defined by the vow of the founder, and supposed to be everlasting.

There is also something of a paradox in the fact that in most cases the present right-owners of a choultry constitute one segment of a caste, although the madam was usually founded on an individual initiative. In the case of monasteries or hermitages, there is always at the origin of the institution one individual who has renounced the world and become a spiritual head for a community of disciples; even in that case, the present spiritual head may belong to a lineage of gurus (comparable to a descent line from father to son), while the disciples, even if socially mixed, keep some loose links through caste status and regional origin. The case of a choultry is comparable: at the origin there is an individual, a devotee of the presiding deity of Tiruvannamalai, who came from elsewhere and decided to found a choultry in order to have a place to stay near the sacred

centre, and to perpetuate his devotion through an endowment. It is then possible to follow in theory the evolutive pattern of a madam: the choultry with the duties attached to the endowment is inherited by the founder's sons or very close relatives; it may then remain the very private concern of the founder's descendants, but it will more usually become the concern of the latter's locality-group. Then through relations of kinship and alliance the rights and duties connected with the madam are extended to the caste segment. As a further development, the madam may be taken under the control of the modern association of the caste (*sangha*), and then virtually every member of the caste has a right on the madam. In the latter case however, the caste-members living in Tiruvannamalai have the direct control over the madam; whereas in all other cases, the control remains in the hands of people living outside the sacred centre, which they visit at the time of the festival when they stay at the madam.

The last section (III. D) is the comparative analysis of the different types of choultries in relation to caste, kinship and territorial settings of their members. On the basis of the information obtained from fieldwork, maps have been drawn (Fig. 37–44) representing the territorial areas associated to the Tiruvannamalai choultries according to castes or caste-segments. From the global map (Fig. 44) it appears that the potential pilgrims having some rights on a madam located at Tiruvannamalai originate from all over Tamilnadu; however, the attraction of the sacred place is primarily important for the area and the taluks immediately surrounding Tiruvannamalai, and then for the North Arcot district. These results are compared with those from C. Guilmoto's survey (II. B-C). Some other territorial distinctions are also pinpointed according to caste (castes of peasant origin *versus* traders' castes). It may be argued further that this analysis of choultries and the phenomenon of caste, which presents itself in diverse modes, makes evident that what is known as "caste" actually does not exist in itself (if not only as an abstract administrative category), but that it exists through the variable formations of small groupings. The geographical corollary is that each caste-segment, in its relation to the sacred place through a madam, is located in a discontinuous area, more or less delimited and shared by the territorial areas of other social groupings. The sum of these areas constitutes a potential network of relationships between Tiruvannamalai-as-a-sacred-place and an extended but discontinuous territory.

The third part of the volume is an attempt to understand how, and on what grounds, a locality may be characterised as "urban" in a given socio-historical context. Having analyzed the town of Tiruvannamalai from various points of view and considered particularly its demographic and economic development, is it at all justified to consider Tiruvannamalai a town in the past—that is, before the British administration made it the headquarters of a taluk? More generally, how could we define a precolonial town in South India?

From the above analysis, we may deduce that the urban status of Tiruvannamalai is demonstrated by the geographical extent of its attraction from the demographical and economic point of view as well as from the socio-religious one. Put it in another way, the geographical extent of various networks of relationships centered on a locality confers on it an urban dimension. If we now consider the topographical information provided by the temple inscriptions of Tiruvannamalai from the Xth to the XVIth c. (from which maps have been drawn: see Fig. 45–50), and the large geographical extent of Tiruvannamalai relationships at various periods of time, it seems logically possible to deduce that Tiruvannamalai was already a town in the precolonial past. However the epigraphical information conveys only the point of view of the temple, and almost nothing can be directly inferred about the urban nature of the human settlement around it.

So in the next analysis are set forth, first, from a reading of the inscriptions, some clues relevant to the subject; and secondly, the potential role of a temple in conferring an urban dimension to its surroundings, as seems to have been the case for Tiruvannamalai (always admitting that a temple alone does not make a town, if certain other conditions are not present).

Finally, a few hypotheses are stated in relation to the example of Tiruvannamalai as one possible model of precolonial South Indian towns.

PREMIÈRE PARTIE

*Une ville au pays d'Arcot:
Tiruvannamalai*

L'évolution géo-économique de Tiruvannamalai

Christophe Guilmoto

Ce chapitre offre un survol global du Tiruvannamalai séculier qui semble souvent comme effacé face à l'aura du centre religieux sur lequel se fonde l'identité de la ville. Et de fait, aussi bien pour ses habitants que pour l'ensemble des Tamouls, la ville se définit avant tout dans les termes prestigieux de ses activités sacrées. Pour le plus grand nombre, il s'agit du grand temple sivaïte et de la renommée des célébrations de *Dipam*, tandis qu'aux yeux des *happy few*, c'est plutôt la présence de l'*ashram* de Sri Ramana Maharshi qui constitue le point focal de Tiruvannamalai. Que reste-t-il alors des aspects profanes de la ville, quand d'aussi fortes représentations symboliques viennent à en construire l'image proprement intemporelle d'une Utopie détachée de la société concrète? Les sections qui suivent entreprennent de répondre à cette question faussement naïve: très prosaïquement, nous allons nous demander de quoi vit Tiruvannamalai et comment son histoire récente et son environnement régional ont donné forme à son peuplement hétérogène, à sa morphologie singulière et à sa prospérité économique actuelle. Il apparaîtra vite que la prégnance du fait religieux, sur les structures et la composition de la cité, a graduellement cédé la place à d'autres forces propres aux dynamiques urbaines contemporaines dans le pays tamoul pour conduire le développement spectaculaire de Tiruvannamalai depuis la fin du siècle passé.

Notre étude est avant tout descriptive, cherchant à reconstituer l'histoire et la géographie d'une ville du pays d'Arcot qui n'a pas été choisie en fonction d'une problématique spécifique, sinon dans le cadre de la perspective archéologique et religieuse donnée au projet de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Nous nous attacherons à présenter la ville sous différents éclairages, afin de mettre en valeur les étapes de son développement et leurs conséquences sur la structuration de l'espace urbain qui feront l'objet d'une

première section. Une seconde partie est consacrée au peuplement de la ville, afin de situer les acteurs du dynamisme urbain et de montrer comment se traduisent les différences de statut et de condition dans l'écologie sociale de Tiruvannamalai depuis le début de sa croissance accélérée. La dernière section examine la nature des activités économiques de la ville, et fournit finalement les matériaux concrets qui permettent de juger de son rôle économique présent.

Ces observations conduisent à redéfinir notre perception de la ville; en élargissant notre vision quelque peu réductionniste centrée sur les facteurs internes du développement municipal, nous tentons de prendre en considération la place de Tiruvannamalai dans la géographie régionale. Il s'agit tout autant des échanges économiques auxquels préside Tiruvannamalai que des courants de circulation migratoire qui ont fait de cette ville un pôle d'attraction pour les ruraux des alentours et entraîné les mécanismes de redistribution démographique à l'origine de la concentration de peuplement dans ce qui n'était qu'un gros village un siècle auparavant.

* Ce travail dérive d'un séjour de quatre mois à Tiruvannamalai en 1984. L'enquête de terrain et la formulation des axes de recherche ont été menées conjointement avec Denise Arbonville. Nous avons bénéficié sur place de l'assistance de S.K. Ravichandran. Mes séjours en Inde ont été rendu possibles par les programmes d'échange franco-indien (Ministère des Affaires Étrangères en France). Toutes les figures sont l'œuvre des dessinateurs de l'EFEO à Pondichéry.

Une première version de ce texte a été soumise à la critique fructueuse de nombreux collègues, parmi lesquels Denise Arbonville, Philippe Cadène et Roland Lardinois qui me pardonneront de n'avoir peut-être pas pris en compte toutes leurs suggestions. Je remercie tout particulièrement Marie-Louise Reiniche et Françoise L'Hernault des encouragements, critiques et appuis qu'elles m'ont offerts tout au long de ce travail.

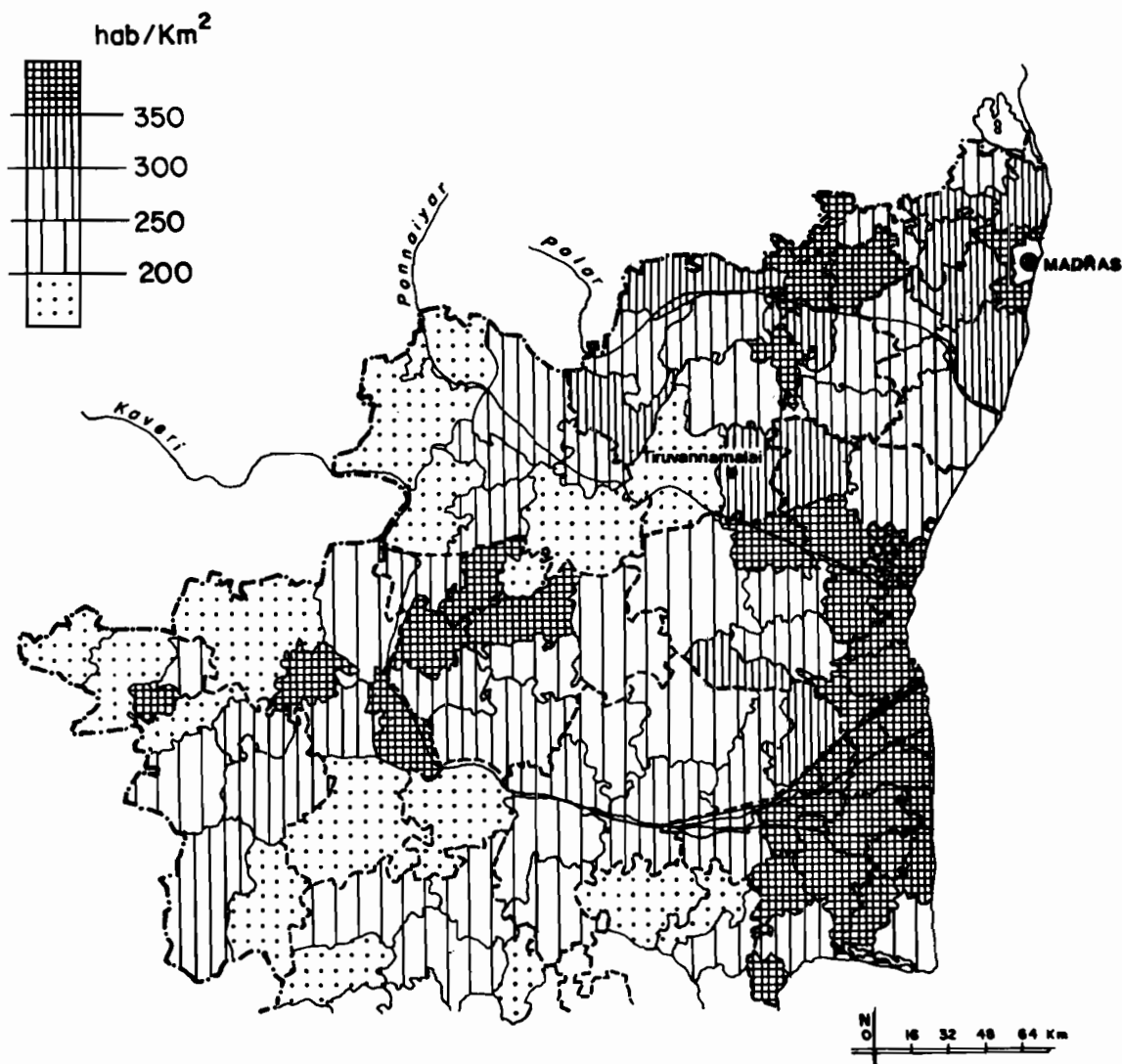


Fig. 1 – Densité rurale 1981

A. Géographie et histoire de la ville

1. Tiruvannamalai dans sa région

Avec 24,6 millions d'habitants en 1981, la population du nord du Tamil Nadu représente la moitié du total de l'Etat, et en termes de zones urbaines un pourcentage à peine supérieur. Le degré d'urbanisation -34,5%- excède cependant largement la moyenne nationale, en raison notamment de la présence de la métropole de Madras. Les campagnes sont très diversement peuplées, comme l'indique la figure 1 sur laquelle on a représenté la densité des parties rurales. En l'absence d'un important secteur non agricole dans les villages de notre macro-région¹, sinon les artisans mentionnés plus bas, la densité du

peuplement rural est directement reliée à la main d'œuvre paysanne, et plus précisément à la productivité du terroir et au volume des emplois agricoles qu'il offre à la population des campagnes – selon un modèle classique liant densité humaine et intensité de la production. Les fluctuations de la demande de main d'œuvre entraînent saisonnièrement des

¹ C'est-à-dire la partie septentrionale de l'Etat du Tamil Nadu, comprenant les sept districts au nord de la Kaveri: Madras, North Arcot, South Arcot, Chengalpattu, Salem, Dharmapuri et Tiruchirappalli. Dans l'analyse qui suit la macro-région inclue également parfois des zones limitrophes (Tanjavur, Pondichéry...). A un échelon plus fin, on distinguera dans ce travail la région du pays d'Arcot (les deux districts de North et South Arcot) et le seul taluk de Tiruvannamalai ("micro-région").

mouvements de village à village, de région à région; lorsque tendanciellement s'installe un sous-emploi endémique dans une zone donnée (surpopulation, sous-production), les migrations se font plus lointaines, plus massives, et les risques de départ définitif s'accroissent. Or ce sont principalement les variations dans le volume et la direction des flux migratoires qui expliquent la plus grande part des disparités constatées dans la croissance des villes ou des campagnes du Tamil Nadu. On comprend donc que la densité rurale est le premier indice sur lequel fonder notre examen de l'état de la structure démographique régionale.

Il est aisé de rapporter les contrastes de la figure 1 à la question cruciale de l'eau: les principales concentrations humaines coïncident avec le réseau hydrographique régional (la Kaveri en premier lieu, la Ponnaiyar et la Palar), tandis que l'orientation générale est-ouest qui suit la pente douce du terrain découle du régime pluviométrique qui favorise la bande côtière (pluies d'automne). Ce schéma global souffre certes de nombreuses exceptions dues, en particulier, à la qualité variable du sol, au relief accidenté des collines qui annoncent le plateau du Deccan et à l'implantation rurale de grandes communautés de tisserands autour de Salem. Toutefois, la ressemblance entre notre carte et celle du degré d'irrigation (Ramesh et Tiwari, 1983: planches 29 et 30) reste frappante. Le taluk de Tiruvannamalai, avec une densité rurale de 307 hab./km², se situe légèrement au dessus de la moyenne (275 hab./km² pour les six districts), réfléchissant sa position transitoire entre les terroirs irrigués (canaux, puits et réservoirs en régions bien arrosées) et les terroirs arides de faibles ressources agricoles.

Le réseau urbain régional coïncide partiellement avec la densité des zones rurales environnantes. Le riche delta de la Kaveri, doté d'une structure urbaine aussi dense qu'ancienne, illustre ce parallélisme, ainsi que la vallée de la Palar pour des raisons néanmoins fort différentes (importance de l'agriculture dans le premier cas et de la petite industrie dans le second). Tiruvannamalai paraît isolé dans la portion centrale de notre macro-région, régnant sur une aire considérable décrite ailleurs comme un désert urbain (Abraham, 1983: 118). Cette simple constatation est à l'origine de l'entière orientation de cette étude sur la place relative de Tiruvannamalai dans le réseau urbain du Tamil Nadu septentrional.

Avant de passer en revue l'évolution de Tiru-

vannamalai depuis le siècle dernier, nous allons dire quelques mots de la structure agraire régionale qui joue directement sur la prospérité relative de la ville. Les transformations ont été nombreuses dans son hinterland rural, une région en fait mal délimitée, centrée sur le taluk mais comprenant également des segments importants des taluks limitrophes, que l'on peut identifier à l'umland théorique présenté dans la conclusion. Ces changements ont principalement concerné la productivité des terres cultivées. Avec un régime de pluie saisonnier et irrégulier et en l'absence de système d'irrigation par canaux, la région de Tiruvannamalai dépend entièrement des *tanks* (*eri*: réservoirs semi-naturels renforcés par des remblais) et des puits pour son irrigation.

Durant la seconde moitié du siècle dernier, les *tanks* souffraient d'un très mauvais entretien dû à l'ignorance des Britanniques vis-à-vis des systèmes traditionnels d'irrigation (Sengupta, 1985). L'utilisation des nappes souterraines était à l'époque limitée par les contraintes technologiques, en sorte que le terroir régional ne semblait guère en mesure de répondre aux besoins d'intensification de la productivité rendus nécessaires par une pression démographique accrue. De cette période date l'inauguration de réseaux d'émigration (vers d'autres colonies britanniques, puis vers Madras) qui contribuèrent à atténuer la pression sur la terre. Le succès de l'introduction de l'arachide dans les zones sèches fut immédiat, et par effet de substitution, il a entraîné une baisse rapide de la part des cultures céréalières traditionnelles, en particulier les millets pauvres des plaines tamoules. Le développement de l'agriculture spéculative devait avoir de sérieuses conséquences sur la prospérité de Tiruvannamalai lors de la récession des années trente. Quant au terroir irrigué, on a assisté dans la région à une stagnation de l'irrigation par *tank* tandis que le nombre des puits s'accroissait à cadence rapide depuis le début du siècle. Bakër (1984: 479), à l'échelon du Tamil Nadu, relie l'expansion de l'irrigation par puits à la dégradation du système des *tanks* et, plus généralement, à l'incapacité du gouvernement à répondre à la croissance de la demande d'irrigation en zones arides. Il note à ce propos que le développement des puits est le fait des paysans riches, indépendamment du rôle de l'administration de Madras. Dans la région de Tiruvannamalai, ce sont sans doute les *Agamudaiyar* et les *Reddiyar* qui furent à la pointe de ces changements. L'importance de ce type d'irrigation s'est démultipliée

après l'indépendance avec l'introduction des nouvelles techniques de pompage, avec notamment pour effet de limiter singulièrement les risques liés aux aléas climatiques, mais également de créer une dépendance nouvelle vis-à-vis des récoltes réclamant une irrigation appropriée lors des saisons sèches (*navarai, sornavarai*). Le tableau 1 reprend un ensemble de statistiques homogènes (voir toutefois la première note) pour les deux districts dans lesquels s'insère l'hinterland agricole de Tiruvannamalai.²

l'arachide et le riz recouvrent des superficies comparables, car le degré d'irrigation y est moins prononcé que dans le reste des districts d'Arcot (voir la zone 2 décrite par Shankar et Mythili, 1986); le taluk comptait d'ailleurs plus de champs d'arachide que de rizières dès les années vingt (chiffres du *Statistical Appendix*). La canne à sucre dont on peut lire sur le tableau la progression régulière n'est encore guère cultivée dans les environs de Tiruvannamalai, dont la raffinerie, à l'écart de la ville, ne fonctionne pas.

TABLEAU 1
CULTURES AU PAYS D'ARCOT, ÉVOLUTION CONTEMPORAINE
(chiffres exprimés en pourcentages)

North et South Arcot	1902-03	1922-23	1941-42	1962-63	1972-73	1981-82
Cultures (surface brute)						
– Riz (paddy)	31,4	36,0	37,5	42,2	43,3	40,4
– Arachide	13,4	20,4	20,2	26,5	26,9	29,2
– Canne à sucre	0,5	1,7	0,7	1,3	3,6	5,2
– Autres cultures (sorgho, millets, légumineuses)	54,7	41,9	41,6	30,0	26,2	25,2
Irrigation (surface nette irriguée)	35,2	39,6	36,5	46,4	51,6	49,1
Modes d'irrigation						
– Tanks	52,2	64,2	64,2	49,5	40,1	13,9
– Puits	18,6	14,3	15,2	29,4	42,4	68,6
– dont puits tubés				0,6	1,7	16,8

notes:

En 1902-03, les chiffres concernent les districts d'Arcot dans leurs anciennes frontières.

La part de l'arachide au North Arcot a été estimée pour 1902-03.

Chiffres des années 1982-84 non retenus en raison des conditions climatiques exceptionnelles.

Sources:

Statistical Appendix (South Arcot, North Arcot), Season and Crops Reports of the Madras Presidency, Annual Statistical Atlas of Madras State . . . diverses années.

L'absence de chiffres pour le siècle dernier dissimule la progression spectaculaire de l'arachide, qui était virtuellement absente en 1870 au pays d'Arcot. L'arachide devient la principale culture non vivrière lors de la disparition de l'indigo au début du siècle et atteint un plateau maximum dans le courant des années vingt, avant la récession mondiale. Depuis l'indépendance, la culture de l'arachide a enregistré de nouveaux progrès stimulés par les transformations de la technologie productive. Le développement de l'irrigation, d'abord par réservoirs puis par puits, a principalement profité à la riziculture, à la différence de ce qui s'est passé au Kongunad avec le coton. Dans la sous-région propre à Tiruvannamalai,

Si la maîtrise de l'eau, impérative pour sa culture, devait progresser et les conditions du marché s'améliorer au Tamil Nadu, elle serait sans doute appelée à jouer un rôle central dans l'économie agricole vu son caractère éminemment rémunérateur. La part des autres céréales (sorgho, éleusine . . .) a été volontairement laissée dans l'ombre, car elle n'a cessé de s'effriter depuis un siècle et concerne principalement des produits d'autoconsommation qui ne transitent pas par Tiruvannamalai.

² Nous n'avons pas pu, faute de données assez fines disponibles sur la période qui nous intéresse, rassembler les chiffres correspondant aux taluks qui composent le terroir de Tiruvannamalai.

2. Etude de croissance différentielle

Décrire les composantes démographiques de la croissance de Tiruvannamalai relève de la gageure eu égard à la pauvreté des matériaux dont on dispose. Et certes notre démarche est en butte à des problèmes récurrents, indépasseables, de source; nous y faisons écho à l'occasion. Pourtant, ce travail devrait plutôt illustrer l'affirmation inverse: le déploiement des statistiques, depuis l'ère coloniale jusqu'à aujourd'hui, fournit une base remarquablement solide pour un examen historique. De quelle bourgade d'Afrique ou d'Asie pourrait-on retracer l'histoire démographique sur un siècle, décennie par décennie, comme on le fait de Tiruvannamalai? La présence d'une longue tradition censitaire en Inde nous permet de disposer d'une série ininterrompue de statistiques démographiques pour Tiruvannamalai. L'objet de cette section consiste à exploiter ces matériaux pour rapporter l'histoire de la population de la ville à son évolution socio-économique depuis la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'aux années quatre-vingt.

L'usage des données micro-régionales indiennes est en vérité difficile, risqué, mais le plus souvent naïf; la population – son niveau, sa progression – est souvent rapportée en termes abstraits à des mouvements très vagues (décollage, urbanisation accélérée . . .) sans que le détail des rapports qu'elle entretient avec son cadre géographique et le contexte historique régional soit étudié en profondeur. La raison invoquée pour cette faiblesse est à nouveau le manque de données, la méfiance qu'elles inspirent ou le discrédit qui en résulte. Nous avons cependant choisi d'en faire ici un usage intensif, dans une stricte logique comparative consistant à mettre l'accent sur les différences relatives observées plutôt que sur l'ampleur des phénomènes démographiques. Et de même que la composante spatiale rend compte des traits distinctifs de Tiruvannamalai, oasis dans le "désert urbain", l'analyse comparative fait progressivement apparaître les caractéristiques saillantes de l'évolution démographique de la ville et trace les contours des grandes périodes de sa croissance.

Nous allons en premier lieu donner quelques indications sur l'importance approximative de la ville à la fin du XVIII^{ème} siècle, en partant de la carte de Orme datant de 1780 que nous examinerons plus en détail dans la section suivante consacrée à la morphologie urbaine. Le recensement de 1971 présente un découpage par rue et quartier (*block*)

suffisamment fin pour nous permettre d'estimer la population municipale contenue dans les frontières du bâti d'époques antérieures. Partant du tracé urbain de 1780 et 1927 (voir la section suivante sur la morphologie urbaine), nous obtenons des populations atteignant respectivement 18.892 et 43.687 habitants, en appliquant les taux de densité propre à 1971. Il ne s'agit que d'une première estimation, puisque ne tenant pas compte de la densification progressive du peuplement urbain (empiètements sur les espaces non résidentiels, transformation de l'habitat . . .). Ainsi la surface bâtie de 1927 accueillait en 1971 plus de 43.000 personnes, alors que la population municipale devait avoisiner les 25.000 habitants en 1927 (interpolation entre les recensements de 1921 et 1931); on observe donc que la densité du peuplement s'est notablement accrue sur cette aire entre 1927 et 1971, une progression équivalente à un gain de 72%.

Il est fort peu vraisemblable que la densité urbaine fût en 1780 identique à celle que l'on relève en 1971. Nous préférons la tenir pour identique à celle de 1927 et, partant, il est possible d'estimer la population de 1780 à 11.050 habitants, en corrigeant notre premier chiffre (18.892 hab.) des 72% de densification enregistrée entre 1927 et 1971. Nous constatons que cette estimation valable pour la fin du XVIII^{ème} siècle fait état d'une population sensiblement supérieure à celle qui fut recensée en 1871 (9312 hab.), rejoignant ainsi certaines thèses sur la désurbanisation datant du début de la colonisation anglaise (Gupta, 1983: 23-30), dans le contexte politico-militaire particulièrement agité du sud de l'Inde (les forces marathes et de Tipu Sultan ayant durablement perturbé les réseaux urbains du pays tamoul). On connaît fort peu de choses à l'heure actuelle des premières décennies de l'implantation britannique, sinon qu'après une période hautement instable correspondant à la fin des guerres inter-régionales et à la mise en place du pouvoir colonial, on a sans doute assisté à un certain relèvement démographique qui s'est traduit par une poussée sensible de la population tamoule. La stagnation apparente de la ville est à replacer dans ce contexte.

A partir de 1871, nous sommes en mesure de suivre de plus près l'évolution de la ville. Il faut pourtant convenir de la pauvreté de ces sources, qui ne permettent pas de décrire en détail les composantes de la croissance démographique proprement dite, sinon par comparaison à des unités de population

TABLEAU 2
EVOLUTION DE LA POPULATION MUNICIPALE, TIRUVANNAMALAI 1871-1981

Année de recensement	Population municipale	Rapport de masculinité*	Taux d'accroissement	
			intercensitaire	annuel
1871	9 312	**		
1881	9 592	95,8	+ 3,0%	+0,30%
1891	12 155	96,7	+26,7%	+2,37%
1901	17 069	97,3	+40,4%	+3,40%
1911	21 244	100,0	+24,5%	+2,19%
1921	21 912	93,5	+ 3,1%	+0,31%
1931	27 769	100,7	+26,7%	+2,37%
1941	33 271	101,7	+19,8%	+1,81%
1951	40 718	99,4	+22,4%	+2,02%
1961	46 441	101,1	+14,1%	+1,31%
1971	61 370	102,9	+32,1%	+2,79%
1981	89 462	104,8	+45,8%	+3,77%

* nombre d'hommes pour cent femmes dans la population municipale

** calcul impossible

Source: les populations classées par sexe proviennent des recensements et sont regroupées dans Mitra et al. (1980.a). Pour 1981, cf. Census of India (1981. b).

plus larges (zones urbaines, région . . .) qui sont mieux connues. En effet, l'absence de répartition par groupe d'âges et de classement par lieu de naissance ou de dernière résidence pour les habitants de Tiruvannamalai nous empêche de procéder à une reconstitution précise de sa croissance interne (action de la fécondité et de la mortalité) ou externe (effets des échanges migratoires).

On ne possède, à l'échelle de la localité étudiée, aucune donnée plus fine que l'évolution de la population municipale totale, classée par sexe, pour les recensements décennaux qui débutent en 1871 et se poursuivent jusqu'à 1981. Les chiffres de l'état-civil, décrivant la mortalité et la natalité de la ville, sont trop déficients pour être pris en compte dans notre analyse, sinon à titre illustratif comme on le verra pour la crise de 1918. En sorte que le tableau 2 résume les uniques données disponibles, dont sont dérivés les indicateurs démographiques (taux de croissance, rapport des sexes) sur lesquels notre analyse va se fonder³.

Ce tableau décrit l'évolution rapide du peuplement de Tiruvannamalai, laissant dans l'ombre la plus grande partie du XIX^{ème} siècle. A l'époque du premier recensement, la ville n'était qu'un petit bourg de peu d'importance, contrôlant une zone semi-aride située entre la Cheyyar et la Ponnaiyar; l'agriculture n'était guère prospère en raison de la

pluviosité médiocre, et surtout dangereusement irrégulière. Or, à partir de 1881, la croissance devient rapide et en 110 ans, la population se trouve multipliée par 9,6, soit un accroissement annuel moyen de 2,1%. Parallèlement, le poids relatif des hommes dans la population augmente progressivement, du fait de l'afflux constant de main d'œuvre dans la municipalité.

Mais cet accroissement spectaculaire ne correspond nullement à une progression régulière issue d'un régime démographique stable; le graphique qui suit (Figure 2) révèle le détail de la croissance accidentée de la population de Tiruvannamalai. Y sont tracés, comme sur les figures suivantes, les taux d'accroissement intercensitaires mesurés en pourcentage de la population lors du premier recensement. Nous avons ajouté également quelques repères historiques qui servent de jalons pour l'analyse de l'histoire de la ville. Ainsi, les deux décennies qui ont enregistré les croissances les plus faibles (3% en dix ans contre plus de 14% pour toutes les autres) sont des périodes de crise: de 1876 à 1878, la dernière famine majeure

³ Nous utiliserons essentiellement les taux de croissance – plutôt que les chiffres absolus – pour interroger l'évolution démographique de la ville. Il s'agit ici des taux intercensitaires calculés en rapportant l'accroissement total entre les deux recensements à la population lors du premier recensement.

ravage la Présidence de Madras et l'Etat du Mysore, entraînant derrière elle les épidémies et en particulier le choléra (Lardinois, 1982). Moins forte fut la crise de 1918-19 causée par l'épidémie de grippe espagnole en provenance d'Europe; pourtant Tiruvannamalai, comme la plupart des villes du pays tamoul, y fut très sensible. Les chiffres de l'état-civil (North Arcot District, 1929) font état d'un doublement du taux de mortalité municipal (estimé à 70,5 p. 1000 en 1918 contre 32,7 p. 1000 en 1916), soit un surcroît de mortalité plus accentué que dans le reste du taluk. La crise de 1918 eut pour effet de ralentir brutalement les mouvements d'urbanisation dans la province.

Les deux pics de la figure 2 coïncident avec deux périodes de rupture technologique de l'histoire du North Arcot. D'abord l'installation de la voie ferrée étroite dans les années 1890 qui traverse le district du nord au sud; c'est parallèlement l'époque de l'expansion des cultures de rente dans la région, relancée en 1900 par l'introduction de nouvelles variétés d'arachide (Baker, 1984; Racine, 1982). Ce sera soixante-dix plus tard le déclenchement de la "révolution verte" qui va modifier l'économie agricole de concert avec l'extension des surfaces irriguées.

Toutefois, la relation entre démographie et économie n'est jamais aussi simple que notre propos pourrait le suggérer; on ne peut en effet assigner directement aux seules transformations socio-économiques la responsabilité des fluctuations du taux de croissance, car la population municipale – en l'absence de migration – continue de progresser à raison de son accroissement naturel (excès des naissances sur les décès). Or le rythme du mouvement de la population a fortement évolué au Tamil Nadu depuis un siècle, indépendamment des changements économiques propres à chaque ville ou à chaque région. Si la natalité a pu rester relativement stable jusque dans les années 1960, la mortalité a été en revanche sujette à des variations importantes. Ces mouvements de la mortalité possédaient des caractères aussi bien accidentels (hausse brutale lors des crises évoquées plus haut) que tendanciels (baisse régulière depuis 1920 liée à la disparition des grandes épidémies, puis à l'amélioration des conditions sanitaires). Sur le premier des graphiques qui suivent (Figure 3), on a représenté le taux d'accroissement décennal de l'ensemble de l'état du Tamil Nadu (dans ses frontières actuelles) qui représente une estimation raisonnable de l'accroissement

naturel régional⁴; on observe que cette courbe présente un profil moins erratique qui contraste avec les oscillations de l'accroissement démographique de Tiruvannamalai. Ce graphique met également en évidence le dynamisme démographique de la ville dont les effectifs ont crû en plusieurs périodes à un rythme largement supérieur à celui du Tamil Nadu.

En admettant à présent que les taux de croissance du Tamil Nadu reflètent de manière plausible l'accroissement naturel qu'a connu notre population municipale, on peut considérer que la différence entre les niveaux d'accroissement résulte avant tout du gain migratoire enregistré à Tiruvannamalai durant chaque intervalle intercensitaire, quoique les données en notre possession ne nous permettent pas de valider formellement cette hypothèse⁵. Ce surplus de croissance de la ville correspondrait par conséquent à l'arrivée de nouveaux résidents. Pour donner un exemple, il suffit de considérer la dernière décennie 1971-81 durant laquelle l'accroissement a été de 45,8% à Tiruvannamalai contre seulement 17,2% au Tamil Nadu; on peut en déduire que l'immigration vers Tiruvannamalai (plus exactement le solde immigration-émigration) a comblé la majeure partie de l'écart entre les deux taux (soit 28,6%, un taux de migration considérable). Si Tiruvannamalai avait suivi depuis 1881 une croissance similaire à celle du Tamil Nadu, sa population serait en 1981 de 29,000 habitants au lieu de 89,000; on constate ainsi l'importance considérable prise par la poussée migratoire dans le décollage démographique de la ville.

La figure 3 permet ainsi une interprétation plus élaborée de l'évolution démographique de la ville et du découpage en trois périodes dont sont exclues les décennies de crise: sur-croissance de 1881 à 1931, stagnation relative de 1931 à 1961 et reprise rapide à

⁴ Le volume du solde migratoire intercensitaire entre le Tamil Nadu et l'extérieur (reste de l'Inde, autres colonies . . .) n'est pas suffisamment important pour déformer notre estimation.

⁵ Les données de l'état civil sont trop incorrectes pour nous permettre de répondre à nos questions sur l'accroissement naturel de la population municipale. Elles tendent en particulier à gravement sous-estimer la mortalité; ainsi, le taux de mortalité infantile était évalué à Tiruvannamalai à 27,5 p. 1000 en 1971-81, contre environ 72 p. 1000 pour l'ensemble des parties urbaines du Tamil Nadu. De plus, les naissances ayant lieu en ville ne sont pas nécessairement le fait de résidentes municipales. Notons pour finir que d'après les récentes estimations du *Sample Registration System*, les différences actuelles entre l'accroissement naturel des villes et celui de l'ensemble de l'Etat restent tout à fait modestes.

Figure 2: TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES, TIRUVANNAMALAI.

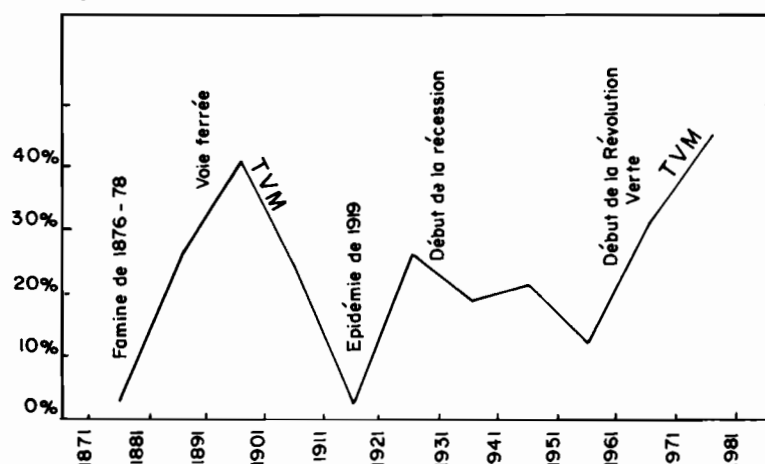


Figure 3: TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES, TIRUVANNAMALAI ET TAMIL NADU.

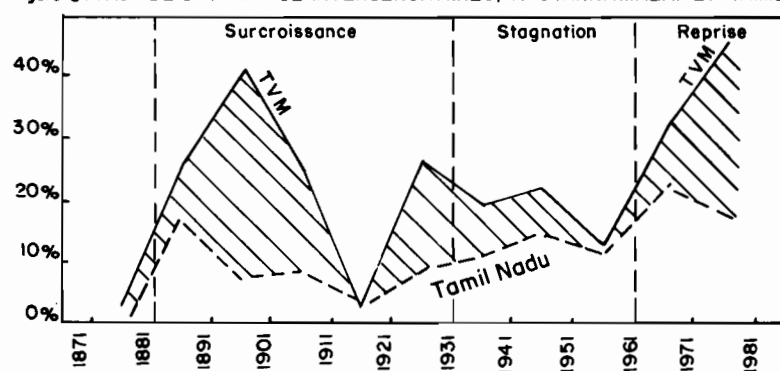


Figure 4 : TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES ATTRIBUABLES AUX MIGRATIONS, TIRUVANNAMALAI.

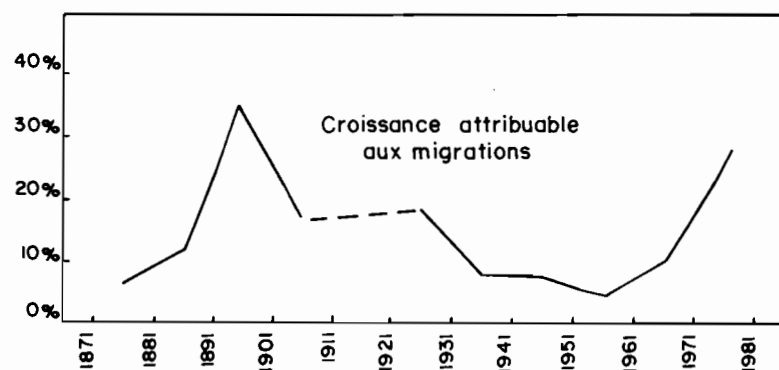


Figure 5 : TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES, TIRUVANNAMALAI ET NORTH ET SOUTH ARCOT.

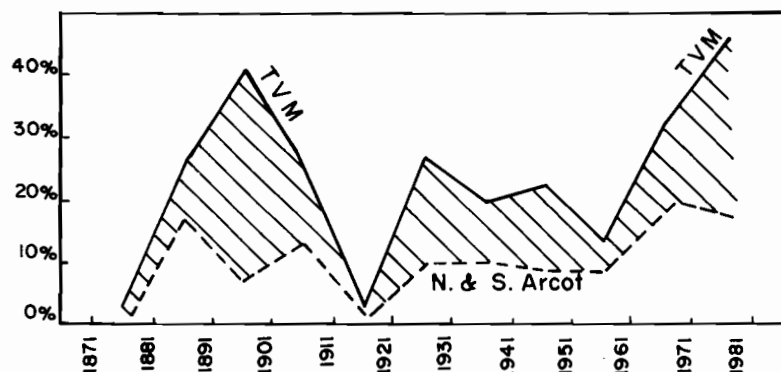


Figure 6 : TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES TIRUVANNAMALAI ET PARTIES URBAINES DU TAMIL NADU

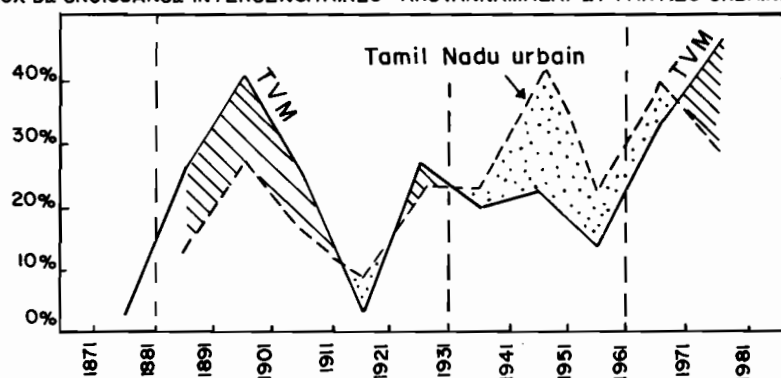


Figure 7 : TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES, TIRUVANNAMALAI ET VILLES DU NORTH ET SOUTH ARCOT

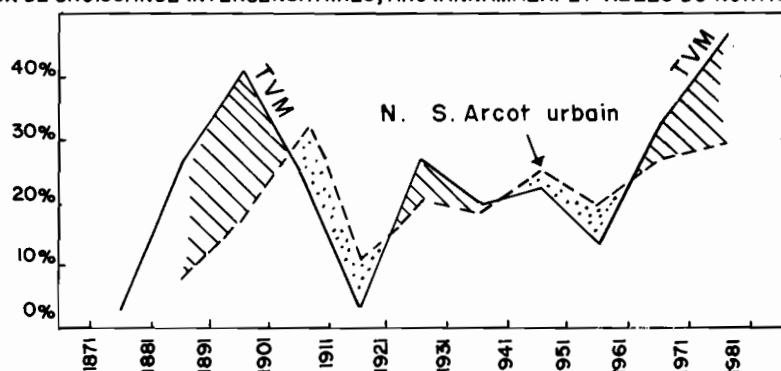
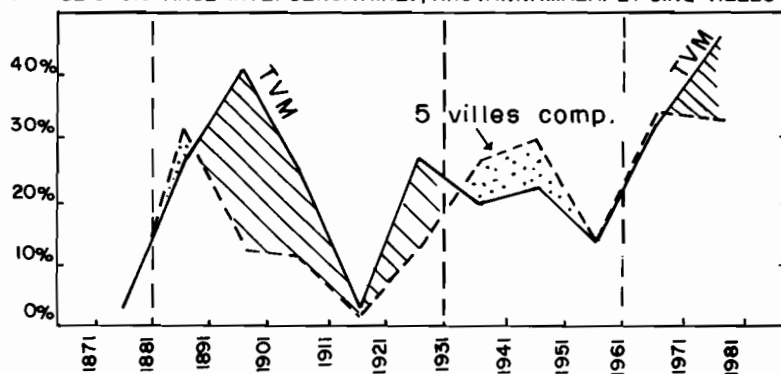


Figure 8 : TAUX DE CROISSANCE INTERCENSITAIRES; TIRUVANNAMALAI ET CINQ VILLES COMPARABLES



partir de 1961 jusqu'à aujourd'hui. La figure 4, qui représente l'écart entre les taux d'accroissement des courbes de la figure précédente, permet d'estimer raisonnablement ce que fut le rythme des échanges migratoires, bien que la décennie 1911-21 ait dû être omise en raison de son caractère atypique. Toutefois, avant de replacer Tiruvannamalai dans son contexte historique, il est nécessaire de rapprocher le cas de la ville de ceux d'autres aggrégats démographiques auxquels elle appartient. En effet, Tiruvannamalai suit tout autant les tendances du Tamil Nadu que celle de sa région spécifique (représentée ici par les districts du South Arcot et du North Arcot dont elle a fait partie successivement), et davantage encore les tendances du réseau urbain régional qui se développe et dans lequel elle s'insère de plus en plus.

La comparaison avec les deux districts d'Arcot (Figure 7) appelle des commentaires similaires à ce qui a été dit à propos du Tamil Nadu. Tiruvannamalai progresse à un rythme rapide tandis que l'écart avec les districts à prédominance rurale est tout-à-fait frappant: hormis pour les périodes de crise, le taux de croissance de ces deux districts oscille autour de 10% jusqu'en 1961 puis a augmenté sensiblement depuis cette date, sous l'effet notamment du rallongement de l'espérance de vie et la baisse concomitante du taux de mortalité. Sur la longue période, cette région qui comprend la majorité de l'aire d'influence de Tiruvannamalai a connu une croissance très modérée, souvent plus faible que celle de l'ensemble du Tamil Nadu. Ce sont essentiellement les migrations qui sont à l'origine de ce bas régime démographique, avec trois pôles d'attraction extérieurs: Ceylan jusque dans les années trente, la région de Kolar au sud du Karnataka où de nombreux Tamouls se sont installés ou bien vont travailler de manière saisonnière, et bien sûr la métropole de Madras dont le développement contemporain a drainé des milliers d'habitants de ces districts. C'est dans ce contexte de saturation rurale relative, alors même que l'essor continu des cultures spéculatives, puis l'amélioration de la productivité agricole n'ont pas entravé l'exode rural, qu'il faut saisir l'aspect spectaculaire de l'émergence de Tiruvannamalai dans la structure urbaine du Tamil Nadu septentrional. La ville a réussi à orienter à son avantage les courants migratoires, d'autant que, comme l'indique la composition sociale de la ville, ce sont de tous les segments de la société rurale que proviennent les migrants. Les groupes traditionnellement mobiles,

comme les *Cettiyar*, les Brahmanes ou les Musulmans, sont numériquement supplantés par les castes agraires et les castes intermédiaires qui ont dû quitter les villages pour un milieu urbain plus prometteur. Seuls les *Harijans* semblent avoir moins migré vers la ville que les autres castes, comme souvent ailleurs en Inde.

Les deux graphiques suivants replacent Tiruvannamalai dans le cadre de l'urbanisation rapide de la province. Notons en premier lieu le travers classique des statistiques urbaines en Inde: étant donné que d'un recensement à l'autre, les localités classées comme urbaines varient (leur nombre allant le plus souvent en s'accroissant), le taux d'accroissement calculé est souvent incorrect, et surestimé puisqu'en dix ans sont venues s'ajouter de nouvelles unités urbaines non comptabilisées lors du premier recensement⁶. Le rapprochement de l'évolution démographique de Tiruvannamalai avec celles des parties urbaines du Tamil Nadu ou des deux districts de la région neutralise certains des écarts relevés précédemment; mais, dans le même temps, il accuse les différences résiduelles (voir Figures 6 et 7). La croissance à Tiruvannamalai sur un siècle ne semble pas avoir été plus rapide que dans le reste des zones urbaines de l'état: les variations portent moins sur l'intensité globale de l'urbanisation que sur son calendrier. On remarque en effet que la croissance de la ville est à certaines époques (1931-61) plus faible que celle de l'ensemble du Tamil Nadu urbain, tandis qu'elle lui est supérieure durant les autres périodes; c'est précisément ce qui était pressenti à la lecture de l'évolution des échanges migratoires (Figure 6). Les écarts entre les courbes sont moins marqués avec les parties urbaines du pays d'Arcot, qui connaissent souvent des évolutions parallèles à celle de Tiruvannamalai. Mais ce sont les différences résiduelles dont nous parlons plus haut qui permettent de recomposer les étapes principales de la croissance municipale. Jusqu'en 1931, cette croissance dépasse la moyenne régionale; les trente années qui suivent voient l'interruption de l'essor de Tiruvannamalai, qui ne reprend que récemment en s'accélégrant de manière remarquable pour atteindre, durant la dernière décennie, le plus fort taux de croissance

⁶ Nous avons écarté les chiffres de la décennie 1871-81 déformés par un important changement de nomenclature entre les deux recensements. Le même problème se pose néanmoins pour la période 1951-61.

jamais enregistré. Ceci signifie en particulier que, parmi les villes de sa région à la progression relativement stable depuis 1921, Tiruvannamalai a suivi un parcours assez accidenté en raison de sa vulnérabilité aux soubresauts de l'économie agricole dont dépend son umland. Une ville comme Tiruvannamalai, qui tend aujourd'hui à s'intégrer de manière définitive dans un réseau urbain semi-autonome du fait de l'importance prise par la dépendance économique inter-urbaine, a été pendant longtemps un chef-lieu urbain commandant une région tardivement mise en valeur car assez défavorisée, et partant très sensible aux aléas (climatiques ou économiques) de l'agriculture environnante.

Les comparaisons précédentes avec les tendances de la croissance urbaine souffrent d'imprécision en raison de la variation des zones urbaines entre deux recensements, mais également de manque de spécificité car elles prennent en compte des agglomérations de toutes tailles – des bourgs de 5,000 habitants aux villes d'un million d'habitants – aux dynamiques démographiques très variées. Afin de remédier à ces inconvénients, on a sélectionné pour chaque recensement les cinq villes des districts d'Arcot dont les populations respectives sont les plus proches de celles de Tiruvannamalai⁷; leur taux de croissance global, une fois calculé pour chaque intervalle intercensitaire, est porté sur la figure 8. L'idée consiste à rapporter pour chaque décennie l'évolution de Tiruvannamalai à celle des cinq villes qui, démographiquement et géographiquement, partagent le plus de caractéristiques communes avec elle. Cette analyse raffine la comparaison des premiers graphiques qui mélangeaient rural et urbain, ainsi que celle des figures 6 et 7 qui assimilaient des unités urbaines difficilement comparables. On obtient en effet les différences minimales entre les deux courbes, puisque la spécificité de Tiruvannamalai découlant de sa population ou bien de sa sous-région se retrouve parmi ces cinq villes comparables. L'écart final s'explique alors par la structure économique propre à Tiruvannamalai dans la géographie régionale.

On constate que la reprise après la décennie de crise 1876–78 fut en réalité moins rapide à Tiruvannamalai, alors que le raccord au réseau ferré donna à la ville une stimulation qui inaugura une longue période de croissance accélérée à la différence des autres bourgades à la croissance modeste. Inversement en 1931–41, les cinq villes comparables (dont précisément certaines villes de la vallée de la Palar moins

tournées vers l'agriculture) émergeaient sans dommage de la crise agricole, tandis que la croissance de Tiruvannamalai s'en trouvait durablement ralentie. Durant la dernière décennie, c'est Tiruvannamalai en premier lieu qui a bénéficié des progrès liés à la révolution verte; les autres villes, davantage orientées vers l'industrie et l'artisanat, n'ont pas connu le même regain de croissance, si ce n'est dans le cas particulier de Neyveli au South Arcot.

Les graphiques utilisés nous ont permis d'éclairer de multiples aspects de la croissance démographique de Tiruvannamalai. En nous aidant des comparaisons que l'on a pu établir et de notre connaissance de la ville, nous allons maintenant en récapituler l'histoire depuis les cent dernières années⁸. En 1871, comme beaucoup de petites villes des zones sèches du pays tamoul, Tiruvannamalai est une petite bourgade isolée dont la principale fonction est de servir de centre commercial sur un petit hinterland. L'agriculture dans cette région à majorité *ryotwari* est stagnante, d'autant que l'accroissement démographique de la seconde moitié du siècle exerce une pression continue sur la terre que le défrichement des anciennes zones de jungle du taluk n'aura sans doute freinée qu'un moment. Le développement urbain à l'échelon du Tamil Nadu, assez lent avant 1921, n'est pas à même d'absorber l'excédent d'hommes et l'absence de marché inter-régional freine l'industrialisation même à une échelle artisanale; l'exploitation du minerai de fer, extrait un moment des environs de la ville pour être exporté via Porto Novo, se solda vite par un échec. La singularité de Tiruvannamalai tenait avant tout à l'importance du pèlerinage de *Karttikai* et de la foire aux bestiaux qui l'accompagnait, deux événements attestés au milieu du siècle dernier (*A Gazetteer of Southern India* . . ., 1855: 301). Mais il s'agissait d'activités irrégulières qui servaient sans doute plus à fixer le fait urbain à travers les vicissitudes économiques et politiques de

⁷ Les villes retenues pour nos calculs de 1871 à 1981 ont été sélectionnées séparément pour chaque intervalle intercensitaire; il s'agit par ordre de fréquence décroissante de Ambur, Gudiyatam, Vilupuram, Chidambaram, Vaniyambadi, Porto Novo, Arcot, Tiruppattur et Neyveli. Certains chiffres de l'ouvrage de Mitra et al. (1980.a) ont été corrigés (Arcot, 1871) ou supprimés (Tiruppattur, 1911) en raison d'erreurs évidentes.

⁸ Le contexte régional est décrit notamment dans Kumar (1983), Baker (1984) ainsi que Racine (1982). Nous leur empruntons la plupart des éléments historiques sur lesquels notre analyse se fonde.

la région qu'à faire prospérer une grande population non agricole⁹.

Les mauvaises saisons agricoles à partir de 1875 allaient précipiter la région dans une crise de subsistance meurtrière et la population municipale n'enregistre qu'un faible excédent de naissances sur les décès durant cette période. Une nouvelle période s'ouvre alors sur la région; après la crise, la reprise est vigoureuse dans les zones qui ont le plus souffert de la famine et des épidémies, et compense les pertes humaines de 1876-78 (Lardinois, 1982: 394-395). De plus, le paysage agricole se transforme rapidement avec l'introduction de nouvelles variétés d'arachide; cette culture commerciale, exportée vers l'Europe par les ports de la côte du Coromandel, s'acclimate bien sur les sols peu arrosés et le pays d'Arcot devient rapidement un des plus importants producteurs d'Inde. En même temps, les cultures plus pauvres de millet ou d'éléusine perdent leur importance. Le rôle de Tiruvannamalai est alors renforcé par sa rapide incorporation au réseau ferré, dont Baker (1984: 386) montre l'importance dans l'urbanisation de l'époque. Le marché agricole – le *Mandi* – établi dans la ville lui permet de devenir une plaque tournante à l'échelon sous-régional; parallèlement à l'agriculture qui s'intensifie (augmentation des surfaces cultivées par la mise en valeur de terres en friche) et se monétarise, les villes-marchés des plaines tamoules s'enrichissent. Cette première période de croissance accélérée débute en 1881 à Tiruvannamalai et se prolonge jusqu'en 1931, n'était l'accident de la crise de 1918 qui frappe les villes de plein fouet¹⁰. La liaison avec le profil croissant des cours de l'arachide (ibid.: 259) est saisissante et illustre parfaitement l'incorporation de la Présidence de Madras dans l'économie mondiale. En 1925-26 (*Fasli* 1335), la surface en arachide dans le taluk de Tiruvannamalai atteint 34,1% de l'ensemble des terres cultivées, après s'être multipliée par quatre en une vingtaine d'années (North Arcot District, 1929).

Mais en 1929, cette ère de relative prospérité s'achève, car le Tamil Nadu a substitué à la vulnérabilité climatique – qui, avant le chemin de fer, faisait peser des risques de famine à chaque mauvaise saison agricole – une dépendance internationale qui ne va pas sans aléa non plus. La crise économique qui se déclenche en Occident entraîne la société tamoule dans une récession qu'elle ne contrôle plus; l'arachide qui transite à Tiruvannamalai interrompt brutalement sa progression quand ses cours s'effon-

drent en 1930, à l'image de ceux du riz. Le développement de la ville laisse la place à une stagnation économique et commerciale qui va persister pendant près de trente ans; Tiruvannamalai avait fondé sa croissance sur la prospérité issue de la transformation des produits agricoles, mais désormais l'hinterland n'est plus capable de relancer la dynamique urbaine par l'activité agro-industrielle ou le commerce des denrées de la terre. L'exode rural qui alimente la croissance urbaine se tourne alors vers les villes de la vallée de la Palar, beaucoup plus centrées sur leurs manufactures que sur l'agriculture de leurs hinterlands étroits, et leurs petites industries (tabac, tannerie . . .) vont "fleurir sur le déclin rural" (Baker, 1981: 584; voir aussi 1984: 380-393). On relève d'ailleurs entre 1921 et 1931 une rapide croissance de la population musulmane (+39,0% contre +21,6% parmi les Hindous) à mettre en rapport avec la prospérité de cette communauté dans le nord du district. Cette seconde période se traduit par un essor ralenti, des échanges migratoires moins importants, et progressivement l'écart de croissance entre Tiruvannamalai et le Tamil Nadu se rétrécit. Schwartzberg (1963: 137) brosse un tableau pessimiste de la ville dans les années cinquante qu'allait pourtant démentir la décennie suivante.

Depuis les vingt dernières années, Tiruvannamalai connaît une nouvelle ère de prospérité due principalement à l'essor de l'agriculture dans sa zone environnante. L'association avec la révolution verte est un raccourci explicatif un peu sommaire qu'il convient de préciser; d'une part, la révolution verte ne concerne que le riz, et dans les régions sèches du

⁹ A la différence des villes du siècle passé comptant une large population vivant des activités religieuses (comme celles décrites par Bayly, 1983: 125-129), Tiruvannamalai n'entretenait vraisemblablement qu'une faible population liée au temple du fait du caractère irrégulier du pèlerinage (cf. ce chapitre).

Washbrook note d'ailleurs que le réseau commercial induit par les fêtes religieuses en zone sèche n'était guère étendu (1978: 77 et note 56). Voir aussi Gupta (1983: 7-9). Une analyse démographique de l'évolution des grandes villes de pèlerinage tamoules (Ramesvaram, Tirutani . . .), non reproduite ici, nous a démontré que les caractéristiques religieuses des villes étaient sans pertinence en tant que telles dans la détermination de l'évolution démographique depuis 1871.

¹⁰ En plus des effets dévastateurs de l'épidémie de grippe en milieu urbain, la forte hausse du prix du riz ou du ragi (éléusine) entre 1916 et 1918 (*Fasli* 1326 et 1327) dans le district rend la population citadine particulièrement vulnérable à la disette.

Tamil Nadu, l'introduction des variétés à haut rendement mises au point au Mexique et aux Philippines n'a pas le même effet spectaculaire que sur le blé du Punjab, comme le montre la grande enquête menée au North Arcot (Farmer, 1977). Mais d'autre part, une révolution a bien eu lieu qui, elle, concerne toutes les cultures. L'électrification rurale en est peut-être le fil conducteur; ce saut technologique concerne en effet principalement l'irrigation par le biais des pompes électriques, qui supplantent les classiques motopompes à essence. Parmi les facteurs du changement, il faut également ajouter l'usage accru des engrais et une mécanisation nouvelle de l'agriculture. Comme on le verra plus loin, l'élan économique de Tiruvannamalai repose presque exclusivement sur les retombées des transformations de l'outil de production agricole. La ville a parfaitement répondu aux nouvelles chances des années soixante: son rôle de marché aux grains, de *Mandi* pour le riz et l'arachide, s'est développé en même temps qu'apparaissaient une structure semi-industrielle et son artisanat périphérique centrés sur l'expansion agricole (huileries, rizeries, biens intermédiaires pour l'agriculture . . .). Barbara Harriss (1977: 193) met en évidence la position de précurseur de Tiruvannamalai dans la diffusion des pompes électriques dont les premiers magasins s'ouvrent en 1963 et sont, lors de son enquête de 1973, les plus nombreux de toutes les villes de l'est du district.

En 1985, la population municipale s'accroît encore rapidement. Sa forte poussée démographique est due à sa capacité à capter les courants migratoires régionaux, puis à fixer la majorité de la population migrante grâce aux emplois que créaient les différents secteurs économiques, c'est-à-dire semi-industriel, artisanal et commercial. L'établissement de Tiruvannamalai comme chef-lieu d'un nouveau district – après avoir été chef-lieu de taluk et de division sous-régionale – dont la mise en œuvre n'attend plus que le feu vert de Madras, accélérera l'expansion urbaine, en concentrant un important appareil bureaucratique dans les limites de la ville. Toutefois, jusqu'à présent, la ville a bénéficié du déséquilibre rural-urbain (*urban bias*) typique de la croissance des régions peu développées; ce déséquilibre concentre vers les centres urbains les ressources naturelles et les bénéfices qui en sont dérivés, au détriment d'une réelle redistribution des richesses vers les campagnes. C'est le cas d'une ville-marché comme Tiruvannamalai, à l'instar d'Arni (B. et J.

Harriss, 1984). Or la dépendance extrême de Tiruvannamalai vis-à-vis de l'agriculture peut entraîner des risques de revers économiques si le volume de la production ou la vitalité de l'économie agricole stagne; Tiruvannamalai semble encore mal équipé pour résister à une éventuelle récession qui toucherait toutes les étapes de la transformation et de la distribution des biens agricoles.

B. Morphologie urbaine

Sans aucun doute, le plan de Tiruvannamalai porte la double signature de son histoire et de sa région. Nous examinons dans cette brève section le cadre du bâti urbain et la structure fonctionnelle, mais à chacun de nos efforts pour isoler une particularité morphologique, nous sommes renvoyés d'une part à l'héritage historique de la ville et d'autre part à des traits propres à la structure urbaine des villes du Tamil Nadu. C'est précisément sur la morphologie urbaine que l'impact de la nature religieuse de la ville ancienne de Tiruvannamalai se fait le plus sentir; en effet, le temple représente, avec le commerce, l'institution qui a permis à la ville de traverser les siècles, résistant aux destructions, aux épidémies ou aux famines par une permanente résurgence des activités urbaines qui fixèrent l'établissement humain en lui assurant sa pérennité; si bien que le temple, dont les tours jaillissaient de tous les recoins du périmètre étroit de la bourgade ancienne, assurait inlassablement le principe directeur de la morphologie urbaine, gagnant même au fur et à mesure de l'espace par la construction des *prakara* successifs. Au delà des activités économiques qu'il déterminait, à une époque où les fonctions urbaines précipitées par la concentration du capital étaient encore fort peu autonomes, le temple a dicté sa trame aux réseaux circulatoires et à l'habitat du passé en structurant l'espace urbain jusqu'à la période la plus récente.

1. Le temple et la structure urbaine

Selon le mythe fondateur du temple, la ville est née autour d'un *linga* de feu représenté à la fois par l'inselberg qui jaillit de la plaine et par le *linga* du sanctuaire sivaïte qui s'y adosse. Le temple est alors le centre symbolique, "proto-historique" de la ville; le plan contemporain de Tiruvannamalai ne dit pas

autre chose. La centralité du temple se reproduit sur les différentes cartes, du XVIII^{ème} siècle à nos jours, dont nous disposons pour suivre l'évolution de Tiruvannamalai: il suffit de tracer différents cercles ayant pour foyer le centre du temple pour voir la ville construite venir s'inscrire à chaque époque à l'intérieur de ces circonférences. Le temple comme point focal n'est pas seulement l'expression de la ferveur religieuse tendue vers le sanctuaire de *Annamalaiyar*, il est le point d'appui de toute la morphologie de la ville et son attraction détermine encore aujourd'hui la disposition périphérique des nouveaux quartiers.

Nous disposons de plusieurs cartes de Tiruvannamalai, échelonnées dans le temps. La première nous donne une image de la ville à la fin du XVIII^{ème} siècle (dite "carte de Orme"). La seconde est le plan cadastral dressé par l'administration britannique en 1927; la troisième – plus sommaire – provient de la cartographie censitaire de 1971, tandis que la dernière a été dessinée pour l'enquête par l'Ecole Française d'Extrême-Orient, à partir de plans fournis par la municipalité. Sur la figure 9, nous avons transposé les limites du bâti municipal telles qu'elles apparaissent sur les trois cartes anciennes (1780, 1927 et 1971), ainsi que le tracé actuel recomposé sur le terrain en 1984–85. Cet exercice reste approximatif pour la carte du XVIII^{ème} siècle, établie principalement à des fins stratégiques, mais avec suffisamment de repères – la structure urbaine n'ayant pas en apparence connu de transformation fondamentale – pour permettre la superposition de ces plans.

On notera en premier lieu la faible expansion du bâti entre 1780 et 1927. A la fin du XVIII^{ème} siècle, le plan de la ville schématisé sur la figure 10 nous présente une surface close par un mur de terre, comprenant la *pettah*, le temple, la colline et le chemin qui la contourne ainsi que des pièces de terres au pied du versant occidental¹¹. L'image est celle d'un ensemble compact dans sa partie urbaine, replié sur lui-même, en position de défense. Le temple est fortifié, avec des tourelles à ses quatre coins qui ne sont restées peut-être qu'à l'état de projet, et il est d'ailleurs identifié comme un "fort" par le dessinateur de la carte; le bourg ressemble alors en tous points à la description faite par Buchanan, à l'orée du siècle dernier, des villages des régions sèches: concentration de l'habitat, fortifications autour de la localité faites de pierres et recouvertes de boue séchée, fort avec tourelles dans

les plus grands villages servant de citadelle en cas de siège (cité par Baker, 1984: 90–91).

La ville et son temple fortifié ont effectivement subi un grand nombre d'attaques à l'époque où cette première carte fut tracée. Quoique ce fort n'ait jamais résisté longtemps, sa position stratégique attirait les armées qui empruntaient les passes occidentales vers les Ghâts. Durant l'unique seconde moitié du XVIII^{ème} siècle, la ville passa entre les mains des Marathes, des Français et des Britanniques, de Hyder Ali et Tipu Sultan, pour ne citer que les forces étrangères. Les violences les plus sévères dans la ville datent de 1758 et 1791 (cf. *A Gazetteer of Southern India*. . ., 1855: 301–302).

La *pettah* (bazar, ville) représentée sur la carte de Orme comporte une très large portion bâtie, et plus bizarrement un large espace vide au nord du fort-temple. Ce vaste dégagement résulte peut-être des destructions endurées par la ville lors des guerres du XVIII^{ème} siècle; plus vraisemblablement, il pourrait s'agir d'un espace réservé à l'installation de marchands itinérants, de caravanes ou de têtes de bétail – la foire aux bestiaux de Tiruvannamalai semblant particulièrement ancienne (cf Garstin, 1878: 438; Richards, 1918: 280). Ce plan est repris lors de la parution du *Manual of South Arcot* en 1878 (Garstin, op. cit.), suggérant que son auteur, *collector* du district, le jugeait suffisamment adéquat un siècle après son élaboration. Cette période de stagnation précède la croissance démographique rapide associée au développement des échanges.

En 1927, la population municipale devait approcher les 25.000 habitants; la surface bâtie semble avoir grandi en proportion de la population, avec une faible densification du peuplement urbain. La ville inclut sur ses marges des quartiers périphériques de Musulmans et d'Intouchables, tandis que la surface municipale beaucoup plus vaste a rejoint le hameau de Kilnattur (Figure 11). Les bâtiments construits par les Britanniques font liaison entre le corps principal de la ville et les communautés rejetées de la couronne extérieure: administration et installations

¹¹ "The mountain, pettah and a space of arable land to the westward, are enclosed by a bound hedge, such, although not so thick set, as that of Pondicherry" (Orme, 1861: t II, 248). Une reproduction de la carte de Orme figure dans le volume sur l'archéologie du site; cette carte mentionne d'ailleurs l'existence d'un temple au sommet de la colline qui pourrait provenir d'une erreur de relevé.



Fig. 9 – Evolution spatiale de Tiruvannamalai

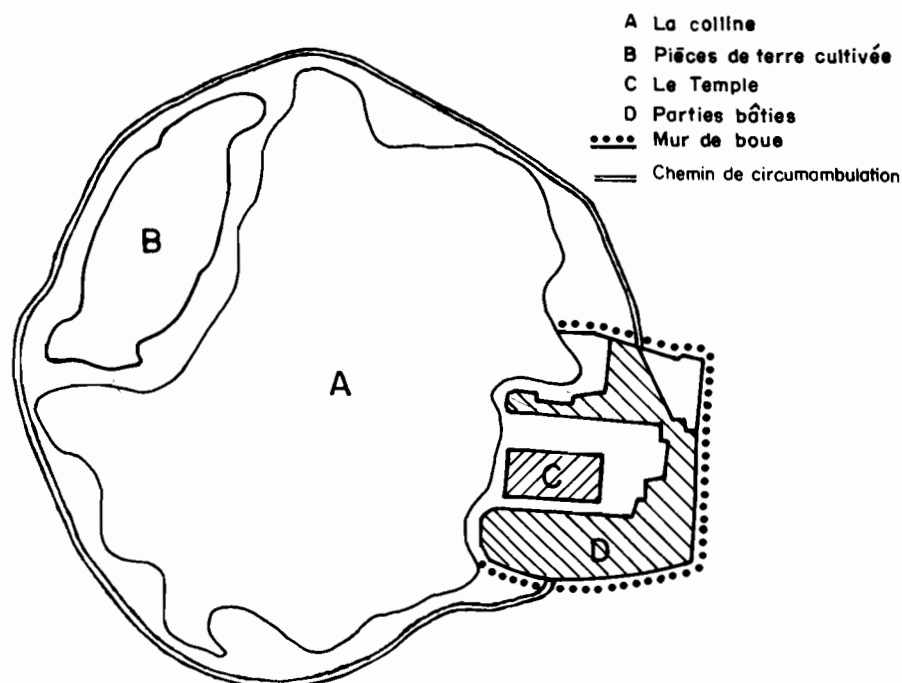


Fig. 10 – Tiruvannamalai d'après la carte de 1780

ferroviaires, au nord-est, comblent les espaces vacants entre la ville ancienne et les hameaux de Harijans; l'hôpital, au sud-ouest, relie un quartier musulman à la périphérie de la vieille cité occupée essentiellement par des Harijans. Tous ces espaces sont désormais intégrés à la ville bâtie de 1927, qui se déploie de façon très compacte à partir du centre historique (temple, bazar et *agraharam*).

On reste frappé par la compacité de l'expansion du tissu urbain, en l'absence de pôle de développement autonome de quartiers excentrés. Le hameau de Kilnattur reste détaché du corps de la ville, séparé de celui-ci par des terres cultivées, sans atteindre des proportions plus vastes que celles d'un petit village agricole. Au sud-ouest vont se regrouper les dévots de Sri Ramana Maharshi, mais la zone des ashramites se tiendra encore longtemps isolée du reste de la ville, à l'abri des rumeurs de la vie séculière. Les quelques résidents européens s'établissent au nord-est, aux alentours des bâtiments administratifs et de la gare; la Mission Danoise luthérienne fonde une église et une école à la fin du siècle dernier, tandis que d'autres organisations s'occupent activement de la conversion des Harijans. Alors que de nombreuses villes crurent par adjonction de localités séparées (Gupta, 1983: 15), comme en témoignent les exemples voisins d'Arcot, Tirukoyilur et Vilupuram,

le développement auto-centré de Tiruvannamalai est significatif du manque de diversification de son économie ainsi que de la place singulière du grand temple dans la morphologie urbaine.

Tiruvannamalai dont la surface bâtie n'a cessé de s'étendre jusqu'à aujourd'hui illustre le cas des structures concentriques comme celui des structures rectangulaires, rappelant ainsi les villes médiévales européennes où le château, la cathédrale ou le marché formaient le centre d'un espace clos par des remparts et les villes – mercantiles, baroques – de la Renaissance dont le plan en damier rationalisait l'espace à l'extrême (Carter, 1982: 151–157; Northam: 1979: 50–56). Pourtant ces comparaisons sont sans objet, car à Tiruvannamalai les deux modèles, concentrique et rectangulaire, se sont mêlés selon une logique différente sans s'opposer. La progression circulaire du bâti urbain jointe à l'agencement quadrangulaire du tracé des rues est une figure caractéristique des villes-temples¹² du sud de l'Inde

¹² Nous ne reconnaissons d'ailleurs au concept de ville-temple introduit par Geddes (1919) qu'une pertinence strictement morphologique. La dérive métaphorique consistant à passer de la structure de l'espace à l'orientation socio-économique constitue une fausse construction initiale pour l'analyse d'une ville comme Tiruvannamalai.

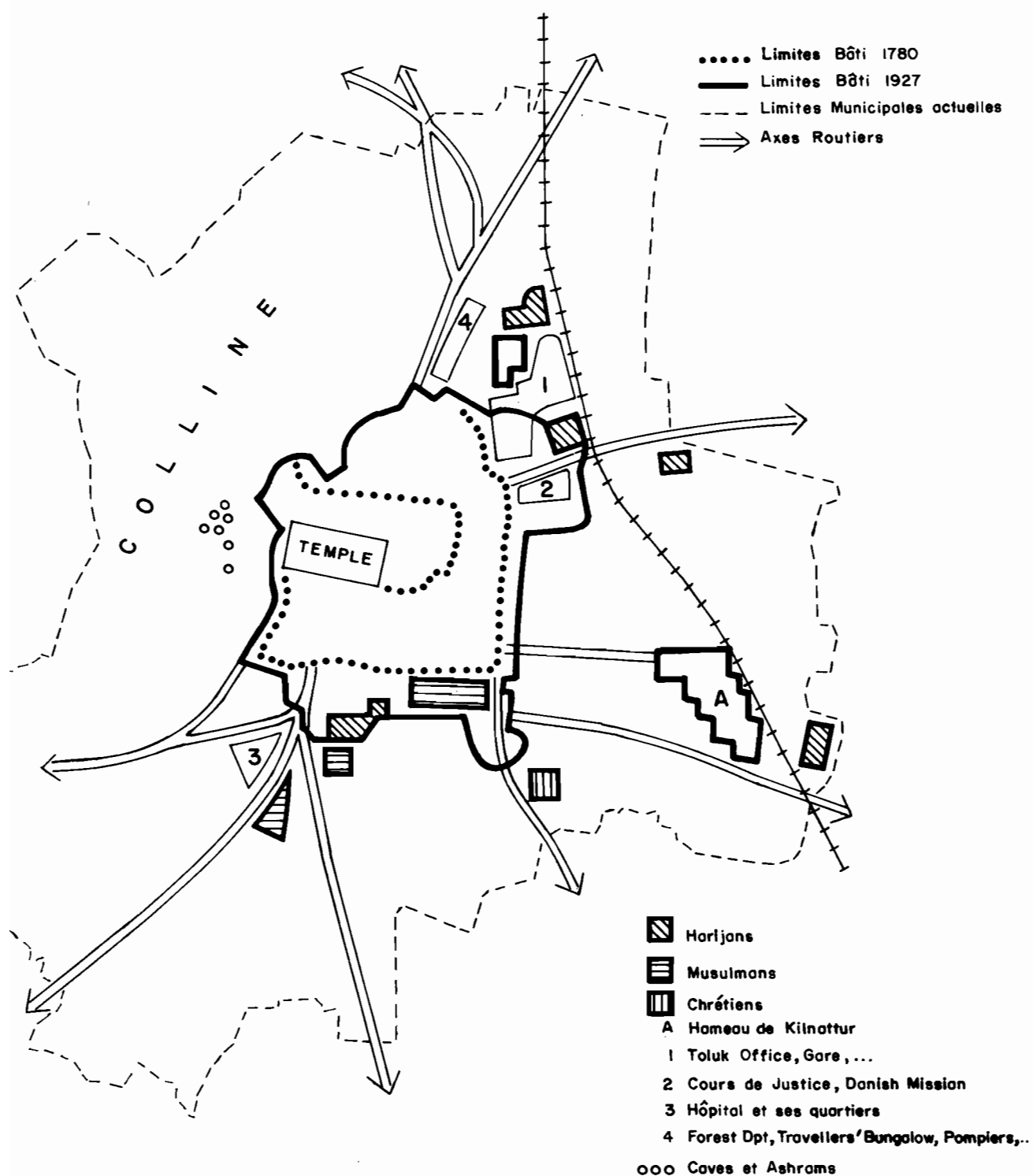


Fig. 11 – Tiruvannamalai en 1927

dont on retrouve plusieurs exemples au Tamil Nadu. Le temple y est resté le centre de la ville, en dépit de l'apparition de nouveaux quartiers excentrés, exclusivement profanes; l'érection de structures prestigieuses, sièges du pouvoir temporel (Palais *Nayak* à Madurai, fort *Chola* à Coimbatore), n'a guère ombragé la prééminence du centre religieux, jusqu'à la période coloniale tout au moins. Et la disposition à angles droits des enceintes (*prakara*) du temple tamoul s'est projetée sur les quartiers qui l'encerclent. Le quadrillage urbain est un décalque du temple, comme on le voit en particulier sur notre plus ancienne cartographie de la ville. La seconde ceinture de rues rectangulaires autour du temple, appelées précisément rues du char (*Termutti Teru* ou *car street* pour celle faisant face à l'entrée principale), suit le circuit processionnel des grandes fêtes, en réplique du *Giripradakshina* (circumambulation autour de la colline) que les pèlerins accomplissent à l'occasion de leurs visites. Les processions qui s'y déroulent lors des grandes fêtes manifestent d'ailleurs l'élargissement temporaire du domaine du divin vers les quartiers profanes qui ceignent le temple (cf. Lewandowski, 1984: 245).

Les vieux quartiers de Tiruvannamalai s'agencent selon ce modèle, avec des rues orientées nord-sud ou est-ouest qui coupent perpendiculairement les grandes artères partant des *gopura*. Ce paradigme morphologique souffre par ailleurs des déformations que l'espace naturel lui impose, en raison de l'emplacement souvent particulier des temples; ainsi Srirangam au milieu d'un bras de la Kaveri ou Ramesvaram sur l'île de Pamban. La présence de la colline contre laquelle est situé le temple de Tiruvannamalai contribue à déséquilibrer la configuration géométrique de la ville en obturant le développement du bâti vers l'ouest.

La disposition à angles droits du tracé des rues, qui permet de compartimenter la ville en quartiers distincts, est toutefois loin d'être parfaite dans le centre-ville, du fait de l'expansion progressive du périmètre urbain qui a provoqué le prolongement de certaines rues du quadrillage originel, mais également le raccord avec des chemins extérieurs à cette trame; on remarque ainsi que les artères faisant face aux *gopura* nord et est ne respectent pas le principe d'alignement¹³. En effet, Tiruvannamalai n'est pas à l'instar de Jaipur, Pondichéry ou Chandigarh une ville planifiée par un pouvoir fort et stable; le principe directeur de rectangularité et d'alignement sur les

orientes est en fait un inconscient qui structure la morphologie urbaine sans lui dicter son détail. De plus, le plan en damier ne concerne que le centre-ville (environ un huitième de la surface bâtie de la municipalité) tandis que le reste de la ville s'établit de manière plus désorganisée. On a cité le temple comme point focal de la ville; de même, la pente ascendante de plus en plus prononcée vers l'ouest et la présence de vastes réservoirs (*kulam*) aussi bien naturels qu'artificiels, répartis tout autour du temple, ont imposé contraintes ou points de fixations à l'orientation spatiale de l'habitat. Mais ce sont les routes qui ont le plus influé sur la disposition contemporaine, puisque les zones d'expansion du peuplement ont vu le jour le long des axes principaux. La voie ferrée a fourni un point d'appui supplémentaire vers le nord-est. Le plan qui en résulte aujourd'hui présente l'image classique du développement en étoile autour du temple central. On est donc loin du développement complexe des grandes cités sud-indiennes (Ramesh et Noble, 1977) qui produit souvent des structures multi-polaires d'expansion déséquilibrée. Similairement, les villes possédant plusieurs temples importants (Kanchipuram, Kumbhakonam . . .) sont établies sur un plan beaucoup moins simple que celles qui s'articulent sur la présence d'un unique sanctuaire majeur (voir notamment Srivilliputtur, dans le district de Ramanathapuram)¹⁴.

Les quartiers construits sur le modèle rectangulaire traditionnel sont désormais enchâssés dans une structure moins régulière, d'autant que la périphérie de la ville, faite de terrains empierrés et incultes ainsi que de champs qui reculent, offre peu d'obstacles à l'expansion centrifuge de la surface habitée. Seule la bande occidentale résiste à la poussée urbaine; cette zone qui possède pourtant de petits réservoirs (*sunai*) retenant l'eau du ruissellement est trop accidentée pour laisser passer un chemin carrossable et accueillir un habitat moins dispersé.

Il est intéressant de noter que cette morphologie étoilée présente à Tiruvannamalai se retrouve exemplifiée à Pollachi (district de Coimbatore) une ville essentiellement profane avec qui elle partage cependant certains traits communs: Pollachi est

¹³ Le phénomène de croissance irrégulière est également perceptible sur les plans de Madurai ou de Chidambaram.

¹⁴ Pour une présentation du type des villes de la région, voir Dupuis (1960: 32-34).

typiquement une ville de marché (d'arachide), avec un *candai* (foire) hebdomadaire très important, et retire de sa position géographique – vaste arrière-pays et proximité du Kerala – un avantage considérable (Prakasa Rao, 1983: 138–143). Tiruvannamalai retire de la même façon l'essentiel de sa prospérité contemporaine du volume des échanges, avec une morphologie éclatée visiblement dérivée de son caractère mercantile. Le cœur religieux de la ville ne joue qu'un rôle virtuel; les routes qui atteignent Tiruvannamalai convergent toutes vers l'intérieur du temple qui fait figure de point d'accumulation imaginaire puisqu'il ne préside plus à la masse des transactions dont il est à l'écart.

2. Structure fonctionnelle

L'analyse de la structure fonctionnelle de Tiruvannamalai est facilitée par le caractère spécialisé de l'économie de la ville. Le secteur industriel est modeste, et l'artisanat peu diversifié. Hormis pour les zones périphériques – comme le village de Vengikkal situé au nord de la localité-, il n'y a pas eu de développement concerté et les points d'appui de l'établissement des commerces ou des petites usines ont été principalement le temple et les voies de communication (Figure 12).

L'activité commerçante de la ville se concentre autour de la grand-rue qui passe en face du *gopura* est. Cette artère définit clairement le centre-ville actif (*Central Business District*) de Tiruvannamalai, avec la plus grande concentration des magasins de détail qui drainent les visiteurs en ville. En plus de la grand-rue, le centre-ville comprend également plusieurs axes perpendiculaires. On y trouve toutes les boutiques de biens de consommation courante dont on ne dressera pas la liste ici (cf. Tableau 7). Quelques regroupements, comme dans tous les bazars indiens, se font selon la nature des produits: textiles, chaussures, vaisselle et, en face de l'entrée du temple, un grand nombre d'échoppes attendent les dévots pour leur offrir en plus des objets pieux (camphre, littérature religieuse, noix de coco . . .) quelques petites marchandises tentantes (verroterie, friandises . . .).

La démarcation fonctionnelle entre le centre-ville commerçant et le reste de la ville est arbitraire et mouvante. Toutefois, le piéton qui quitterait le temple pour se diriger vers Tindivanam (route la plus fréquentée) sentirait graduellement les trans-

formations; une fois sorti du *mandapa* qui abrite les boutiques louées par le temple, les vitrines se font plus profanes. Après cent mètres sur la grand-rue, il peut acheter ses *beedies*, boire un café au lait ou se restaurer dans les "hotels" (restaurants) qui évitent les abords immédiats du temple; toujours sur la grand-rue s'alignent les boutiques de tissus, de vêtements, puis de meubles. A la fin de la rue, le commerce se "ruralise" progressivement avec des étalages de tuyauteries, raccords de pompe, pièces détachées de moteur . . . Les magasins qui détaillent le petit équipement agricole sont déjà hors du centre-ville. En se rapprochant des stations d'autocars, on passe des dépositaires d'engrais chimiques aux (innombrables) stands de location de bicyclette. En face de l'arrêt des bus, là où des paysannes vendent des fruits aux voyageurs, commence la route de Tindivanam qui longe les bâtiments administratifs (bureau du *Revenue Divisional Officer*, Cour, administration du taluk). Après la voie ferrée, le marché réglementé et une série de petites usines (huileries . . .) se succèdent et marquent la fin de l'agglomération.

Quitter la grand-rue par le sud nous amène vers le marché de gros; quelques petites ruelles d'artisans et le marché permanent aux fruits et légumes constituent le raccord avec les commerces clinquants de la grand-rue. On débouche plus loin sur le quartier bourdonnant du *Mandi* où se négocient le paddy (ou le riz), l'arachide et les engrais phosphatés. Cette zone de ruelles enchevêtrées présente l'avantage d'être aisément accessible en arrivant du sud de la ville; quoique d'apparence passablement rustique avec les odeurs de cacahuètes qui flottent, la boue et la densité du parc de charrettes, ce quartier est le nœud économique de la micro-région par le volume des transactions qui y prennent place quotidiennement.

Si le centre-ville et le bazar se détachent clairement, il serait en revanche difficile d'isoler de la sorte une zone industrielle spécifique. Les usines et les grands ateliers se sont installés en différents endroits, mais généralement sur la périphérie urbaine. Les routes principales (Polur, Tindivanam et Tirukoyilur) ont orienté leur implantation, et la présence du marché municipal des produits agricoles a créé un point de fixation à l'est de la voie ferrée pour les rizeries et les huileries. Les petites industries agro-alimentaires requièrent une surface importante pour le stockage et le séchage des produits, et les anciennes rizeries

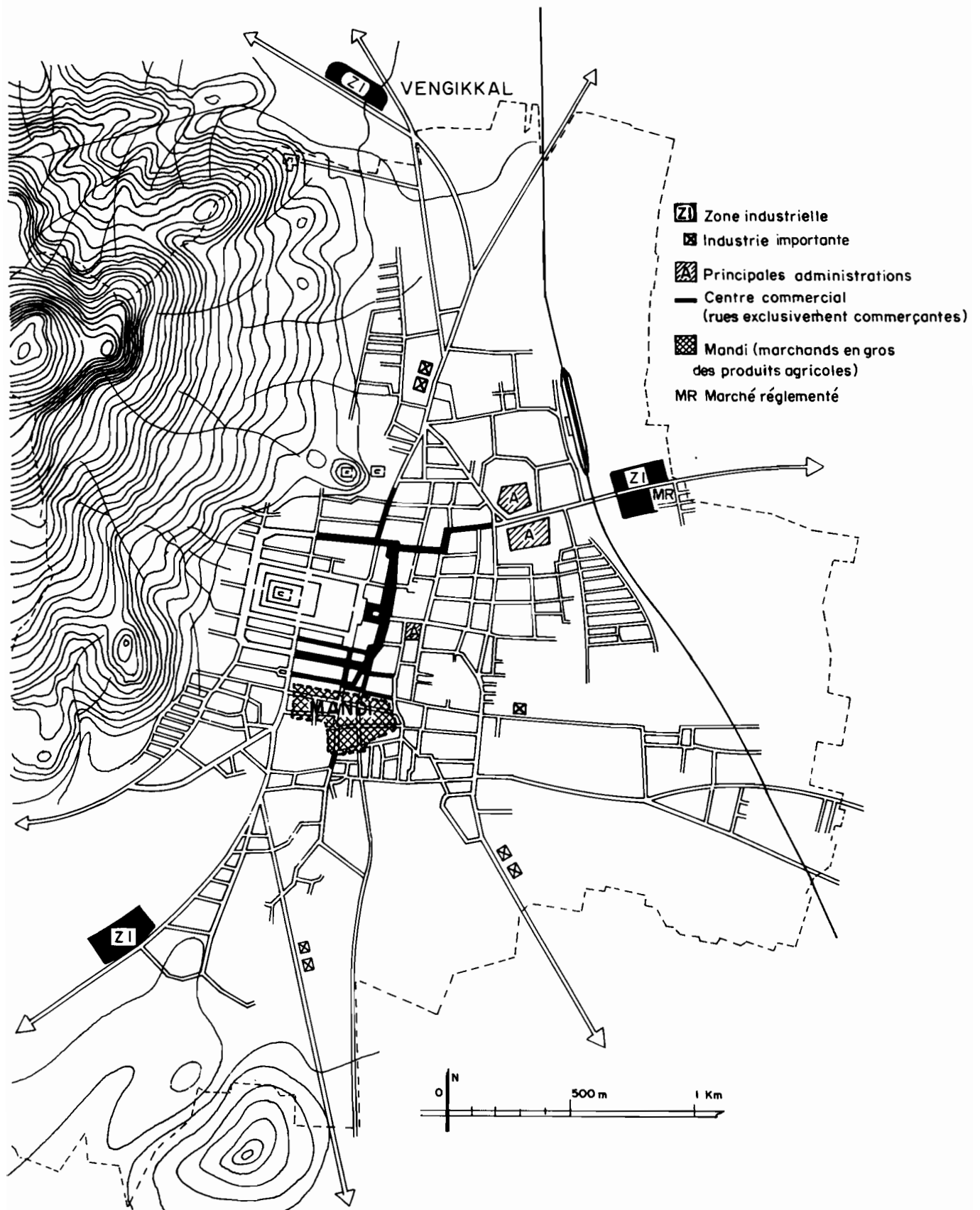


Fig. 12 – Activités économiques

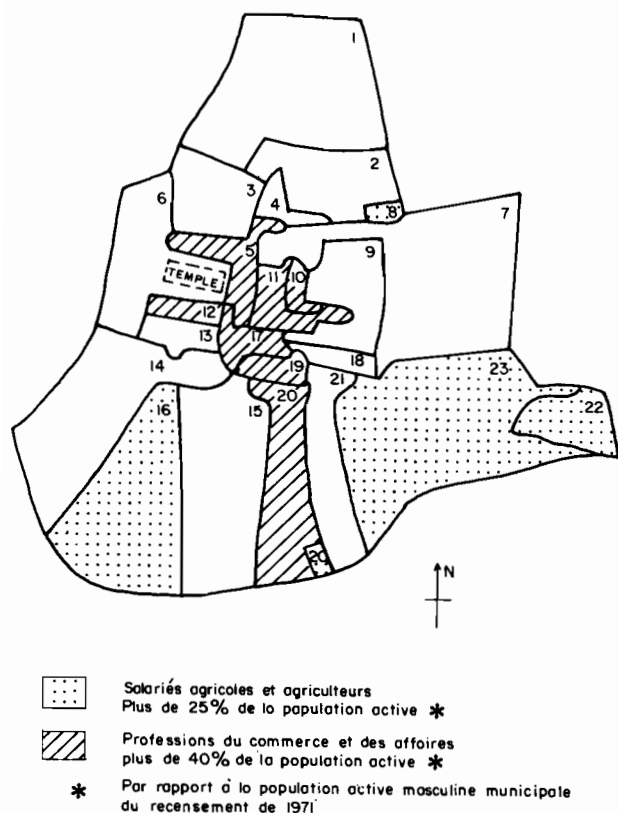


Fig. 13 – Secteur primaire et commerçants à Tiruvannamalai

du centre-ville sont désormais des ateliers de capacité modeste par rapport aux rizeries automatiques (*modern rice-mills*) qui prospèrent à la périphérie de la ville. Le chemin de fer qui a pu contribuer à développer pendant un temps le tissu urbain vers le nord-est ne joue plus aujourd'hui ce rôle en raison de l'importance des transports routiers dont les entrepôts sont également situés à la lisière de la ville.

La mairie occupe le centre-ville, mais les locaux administratifs régionaux se sont installés au début du siècle près de la gare de chemin de fer. La fonction publique est restée trop peu importante à Tiruvannamalai pour que le centre administratif ne serve à créer un nouveau pôle dans la structure comme dans certaines capitales régionales¹⁵.

Malgré l'existence de certaines concentrations de petites industries, Tiruvannamalai ne possède pas les caractéristiques des villes occidentales où la dissociation des fonctions urbaines est clairement perceptible; toutes les parties de la ville tamoule sont habitées, certes à un degré variable, sans qu'il y ait de poche exclusivement industrielle aux alentours. Tiruvannamalai ressemble plus à la ville pré-industrielle décrite par Sjöberg qu'aux villes du Nouveau

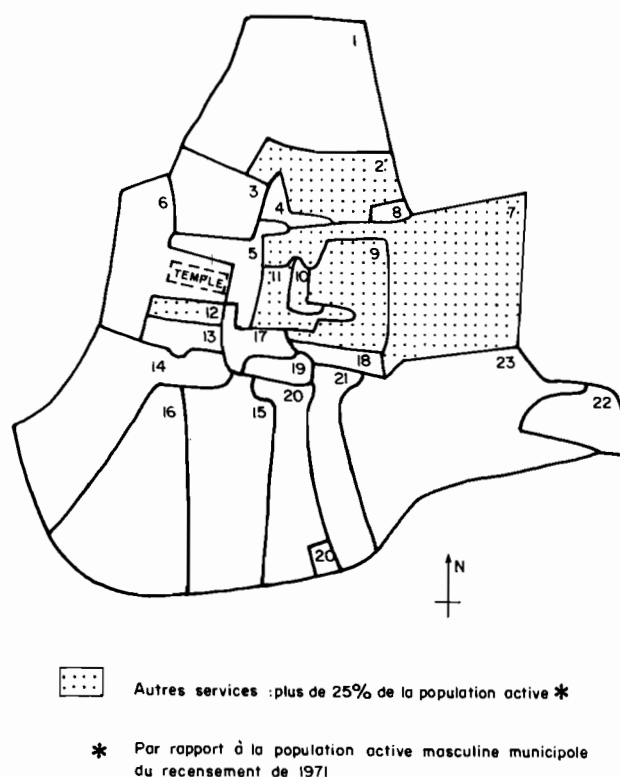


Fig. 14 – Les professions de service à Tiruvannamalai

Monde avec leur démarcation tranchée entre zones résidentielles et zones industrielles ou commerçantes. On peut compléter la comparaison en analysant certaines données (de source censitaire), classées par quartier (*ward*). Ces chiffres (datant de 1971) souffrent d'un inconvénient majeur, à savoir de rassembler en un même quartier des îlots fort disparates. Ainsi, le quartier 8 comprend-il à la fois une zone résidentielle déjà mentionnée plus haut (Gandhi Nagar) et un quartier de huttes habité par des basses castes (Navakarai). Nous avons retenu quelques variables dont la configuration spatiale est réellement interprétable.

Sur les deux cartes ci-dessus (Figures 13 et 14), on a représenté les quartiers qui comptent de fortes proportions d'actifs dans le primaire et le tertiaire. La première des cartes regroupe les quartiers qui contiennent le plus d'agriculteurs et de commerçants dans la population active masculine; on a isolé d'une part les zones comprenant plus de 25% de fermiers et travailleurs agricoles (moyenne municipale:

¹⁵ Comme à Madurai où l'administration a précipité le développement de la rive nord de la Vaigai (Ramesh et Noble, 1977).

10,5%) et d'autre part celles comprenant plus de 40% d'actifs dans le commerce et les affaires (moyenne municipale: 33,2%). Comme on peut le constater, ces deux zones sont tout-à-fait distinctes, sans point d'intersection. Les quartiers "paysans" sont logiquement situés à la périphérie de la ville, sur un terrain parsemé de champs que l'expansion urbaine a fait reculer; il s'agit principalement de hameaux séparés du tissu urbain central quoique rattachés administrativement à Tiruvannamalai. On notera toutefois que le quartier 8, la colonie de Harijans de Tiyagi Annamalai Nagar, figure également dans cette ensemble bien qu'il soit clairement partie intégrante de la ville. A l'opposé, nous découvrons les arrondissements commerçants qui rayonnent au départ de la grand-rue et forment un ensemble géographiquement connexe. La correspondance entre cette carte et la répartition des points de vente de détail, et en particulier des magasins, est relativement frappante puisque les quartiers de bazar et de *mandis* coïncident avec les quartiers à forte proportion d'habitants employés dans le commerce. Le quartier 20, qui semble mordre sur les marges cultivées de l'agglomération, est en fait principalement peuplé dans sa partie nord, et ce précisément par des Musulmans qu'on sait par ailleurs actifs dans le commerce.

Cette carte illustre un caractère important de la structure fonctionnelle de Tiruvannamalai; celle-ci apparaît comme difficilement dissociable de la structure socio-professionnelle de la population. Les habitants résident très près de leur lieu de travail – voire sur leur lieu de travail même –, et on ne distingue pas les aspects "modernes" de la structure urbaine où les quartiers industriels et résidentiels s'autonomisent. Si le phénomène semble logique dans le cas des paysans, on aurait pu en revanche s'attendre à une moindre concentration dans le cas des professions marchandes. Sans nul doute, les commerçants pourraient s'installer dans des quartiers décentrés, moins engorgés et sûrement plus confortables que les ruelles bruyantes du bazar; mais la sédentarisation et la fixation résidentielle se sont opérées sur une base communautaire pour certains groupes migrants comme les Musulmans ou les castes marchandes. En effet, le lien entre lieu de résidence et lieu de travail est également médiatisé par la caste, qui constitue à la fois le garant d'une certaine compacité résidentielle et l'origine d'une éventuelle spécialisation professionnelle; c'est le cas

des *Cettiyar* dont l'implantation dans la localité (non représentée sur les cartes de caste de la section suivante) trahit une concentration particulière dans les quartiers commerçants. En sorte que les correspondances sont multiples entre la caste, l'activité, le lieu de travail et la résidence.

Il s'est agi, sur la carte précédente, de représenter la population active de deux secteurs anciens de l'économie de la ville: la production agricole qui joue un rôle tout-à-fait marginal à présent et le commerce historiquement responsable de la prospérité de Tiruvannamalai. On a cherché ensuite à réfléchir à l'impact que les nouvelles activités ont pu avoir sur la morphologie de la ville; pour cela, on a fait figurer sur la seconde carte (Figure 14) les quartiers comprenant une forte proportion d'actifs (plus de 22,5% contre une moyenne municipale de 15,2%) dans la catégorie hétérogène des "autres services" – excluant donc du tertiaire les secteurs du commerce, de la construction et des transports. Grâce à cette carte, on peut réaliser le déplacement du centre de gravité vers le nord-est, c'est-à-dire vers la voie de communication la plus importante de la ville (direction de Madras), ainsi que vers la voie ferrée. La catégorie des autres services recouvre en particulier l'ensemble des employés de l'administration (municipalité, taluk et district) qui occupe un quartier d'un seul tenant centré sur le bureau du *Revenue Divisional Officer*. On observe que la propension à résider non loin de son lieu de travail est également forte pour cette section de la main d'œuvre du tertiaire qui est souvent tenue pour un indice de "modernité". Tiruvannamalai devenant chef-lieu de district, l'emplacement des locaux du *District Collector* dans sa partie nord risque d'accentuer cette déformation de l'équilibre de la ville.

L'écologie sociale de Tiruvannamalai continue d'obéir globalement au principe de centralité qui a disparu de beaucoup de grandes villes indiennes. Dans ces dernières, les quartiers résidentiels des couches supérieures de la population se situent souvent à l'écart du centre-ville encombré. A Tiruvannamalai, le modèle "pré-industriel" prévaut toujours car la distance entre le logement et le grand temple reste un indice de statut social (Sjoberg, 1960: 323-324). Les mieux placés, dont la maison est située sur le parcours des chars, font leurs offrandes à domicile lors du passage des processions. Contrairement aux villes poly-nucléaires dont les différents

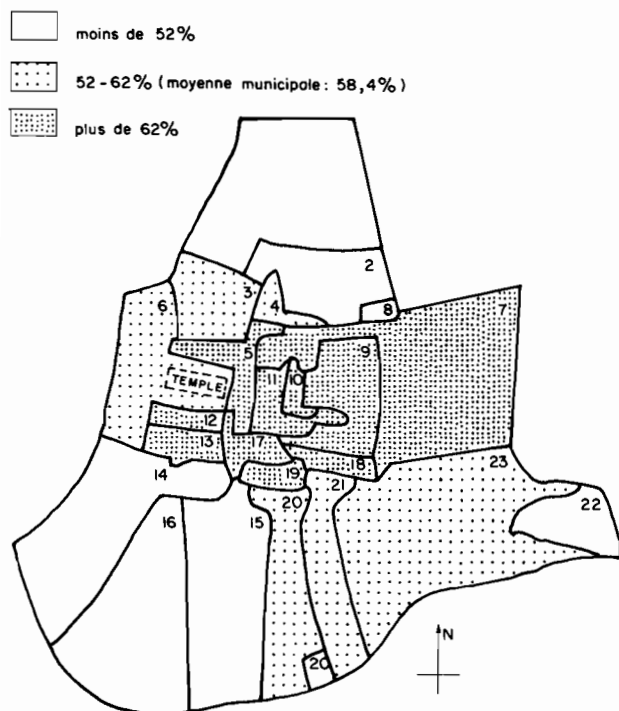


Fig. 15 – L'alphabétisation à Tiruvannamalai
(Population totale du recensement de 1971)

centres (religieux, industrie ou bureaucratique-politique . . .) se disputent la primauté sur l'espace¹⁶, notre ville du North Arcot fournit un exemple simple d'attraction centripète, même si sa croissance longtemps anarchique a pu légèrement modifier cette unique polarité. La figure 15 qui représente les quartiers selon leur taux d'alphabétisation illustre cette tendance. On peut en effet considérer qu'en l'absence de découpage socio-professionnel fin qui isolerait les différentes strates de la hiérarchie, le degré d'alphabétisation est le meilleur indicateur du statut des résidents¹⁷; le Tiruvannamalai central, qui s'étire vers l'est du fait du quartier 7 précédemment évoqué, s'oppose au Tiruvannamalai périphérique. Lors de l'enquête de 1984-85, on a néanmoins relevé de nombreuses entorses au principe de centralité, plus souvent dues à l'adjonction d'éléments nouveaux qu'à la transformation de la structure ancienne. Pour prendre un exemple, les enseignants du collège universitaire – qui sont majoritairement des étrangers à la ville – n'habitent guère le centre-ville. En plus du campus et de la colonie moderne (mais envahie par le bétail lors de la foire) de la route de Chengam, ils résident dans d'autres quartiers éloignés du centre comme ceux qui bordent la route de Tandambattu (Parvati Nagar, Anna Nagar). Non loin d'eux, mais dans un environnement plus rural, se sont installés

des migrants de condition modeste; ces quartiers, quoique de standing différent, partagent deux caractéristiques "modernes": ils sont excentriques et de peuplement multi-caste (en particulier dans les locatifs à étages). Ils sont encore loin de représenter la norme à Tiruvannamalai.

En conclusion, nous observons que la localité de Tiruvannamalai est entrée dans une phase typiquement transitoire, à l'image de nombreuses villes moyennes indiennes qui se développent rapidement autour du bâti ancien du centre-ville. Le vieux Tiruvannamalai ressemble à la "ville cérémonielle" dont la géographie urbaine est inspirée toute entière par l'ordre religieux (Lewandowski, 1979). Cette structure se maintient au centre-ville, illustrée par la dispersion autour du temple des *cattiram* alignés pour la plupart le long du parcours processionnel. Lors des grandes célébrations, le temple redevient pour quelques jours le point focal de la ville. Mais en même temps, les rapides transformations de la ville contemporaine ont agi sur la morphologie urbaine traditionnelle. Les tendances modernes induisent une redéfinition progressive de l'espace urbain, en dépit de la prééminence du grand temple. L'absence de nouveaux noyaux d'urbanisation autonomes, qui auraient déstructuré l'archétype religieux, s'expliquent avant tout par l'extraordinaire avantage du temple, point de concours de toutes les voies de communication¹⁸; de ce fait, les divisions socio-géographiques qui ont perduré sont toujours perceptibles et la redistribution de l'espace selon une configuration

¹⁶ Brush (1962, 1977) présente l'opposition dans la structure de certaines villes indiennes entre ville coloniale-moderne et ville autochtone traditionnelle; le modèle autochtone (*indigenous pattern*) correspond bien à Tiruvannamalai. Nous ne disposons malheureusement pas des densités par zone qui nous permettraient de comparer notre ville aux modèles de Brush.

¹⁷ Les disparités du niveau d'alphabétisation entre quartiers sont considérables, allant de 36% (quartier Harijan) à 77% (quartier chic).

¹⁸ J'expliquai à un habitant natif de Tiruvannamalai que les *gopura* du grand temple pouvaient représenter les orifices du corps humain projeté sur l'espace; il réfléchit, séduit par l'image, puis me rétorqua que les *gopura* désignaient plutôt à ses yeux les neuf routes convergeant vers Tiruvannamalai (cf. Figure 11).

On pourra par ailleurs comparer le lieu saint tamoul avec Nasik, ville de pèlerinage du Maharashtra, dont le quartier ancien des grands temples a cessé d'être le principe directeur de l'expansion urbaine (Acharya, 1976). Puri, avec son grand temple, fournit en revanche un modèle de Tiruvannamalai septentrional (Hein, 1978).

moderne est lente. En raison du caractère primordial du commerce agricole et de la faiblesse de la main d'œuvre industrielle, l'expansion de la ville s'est opérée le long des grands axes suivant un modèle en étoile privilégiant le temple central. On peut cependant présumer que la croissance des activités du tertiaire non commerçant est en train d'altérer ce schéma, plus par la juxtaposition de nouveaux pôles intra-urbains que par la substitution de ces derniers à l'actuel centre-ville.

3. Esquisse de morphologie urbaine, d'après le cadastre de 1927.

Pierre Pichard

Levé à partir de 1922, publié en 1927, le cadastre de Tiruvannamalai donne une image claire de la ville vers la fin de la période coloniale. Presque stable depuis 1911, la population approchait les 25.000 habitants, tandis que s'amorçait une période de forte croissance qui devait s'amplifier dans les années 1950-1980.

La figure 16 a été tracée d'après ce cadastre, et seules les limites parcellaires y ont été portées, qui marquent également le réseau des voies de circulation. On sait en effet l'intérêt de ces limites de propriété qui représentent en règle générale l'une des données les plus permanentes du tissu urbain, et sur lesquelles peut s'appuyer l'étude morphologique de la ville.

Ce tissu parcellaire apparaît d'emblée relativement homogène, et caractérisé par des parcelles longues et étroites, disposées en lanières perpendiculaires aux voies. La plupart des parcelles de forme plus trapue correspondent à des temples (T), des cattiram (C), des madam (M), ou à des bâtiments publics construits pendant la période britannique: bureaux de la municipalité (1907, agrandis en 1964), bureau du Tahsildar (1898, aujourd'hui occupé par les services administratifs du taluk), église (1914), hôpital, etc.

Autour du temple, les parcelles s'ouvrent sur le quadrilatère des rues du char et tendent donc à s'organiser selon deux directions perpendiculaires. Mais la rue Ouest, enserrée entre le mur d'enceinte du temple et les premières pentes de la colline, ne dessert que très peu de parcelles, tandis que la rue Est, artère majeure où se déploie le départ des chars, dessert des espaces plus différenciés (esplanade et

montoirs, bassin, madam, cattiram, et en partie Sud les boutiques du bazar). Ce sont donc plus significativement les rues Nord et Sud du char qui organisent les parcelles d'habitation, d'où une nette prédominance de parcelles allongées selon une direction Nord-Sud.

On retrouve en A, autour de l'Indra Tirtha, une disposition de principe analogue, où les parcelles se disposent perpendiculairement aux rues qui encadrent le quartier, avec une anomalie du côté Es* où les temples ont longtemps marqué la limite de l'agglomération (voir Orme 1780, Figure 10, p. 18).

Entre ces deux quartiers basés sur un rectangle de rues, l'espace restreint marqué B est lié aux voies Nord-Sud, qui déterminent des parcelles Est-Ouest. Cette orientation s'observe encore en C et H, de part et d'autre d'une voie Nord-Sud tracée sur l'ancien rempart de terre qui formait au 18^e siècle la limite Est de la ville. L'îlot marqué C correspond donc à une extension plus récente de l'espace bâti sur le terroir agricole, mais on voit qu'ailleurs (en D et E par exemple), la même extension s'ébauche sur des lanières Nord-Sud.

Cette direction Nord-Sud des parcelles est en effet la disposition privilégiée dans le reste de la ville. C'est aussi la plus favorable: les maisons s'ouvrent sur la rue par leur façade Nord ou Sud, et leur *tinnai* n'est pas envahi par le soleil. On sait que cette galerie ouverte sur la rue, devant l'entrée, est un espace important de la maison tamoule, une zone de transition entre l'espace public de la rue et le territoire familial, où se tiennent nombre d'activités: lieu de travail (tailleurs, écrivains publics, écoles traditionnelles, etc), de rencontres ou de repos, surtout en fin d'après-midi. C'est dire que les maisons qui s'ouvrent sur l'Ouest, où le soleil surchauffe cette galerie pendant tout l'après-midi, sont très désavantagées – encore que ce soit moins vrai à Tiruvannamalai qu'ailleurs puisque la colline couvre la ville de son ombre dès que le soleil s'abaisse.

Ces raisons liées à l'ensoleillement, et aux vents dominants qui favorisent la ventilation de la maison, expliquent la préférence généralement accordée dans le Tamilnad aux parcelles qui s'ouvrent en premier lieu au Sud, en second lieu à l'Est. Dans la majorité des bourgs pourtant, le réseau des voies a été déterminé plutôt par les caractéristiques du site, par le point fixe d'un temple et par les axes de circulation que par ce souci d'une orientation favorable. Reste qu'aujourd'hui encore, dans les lotissements

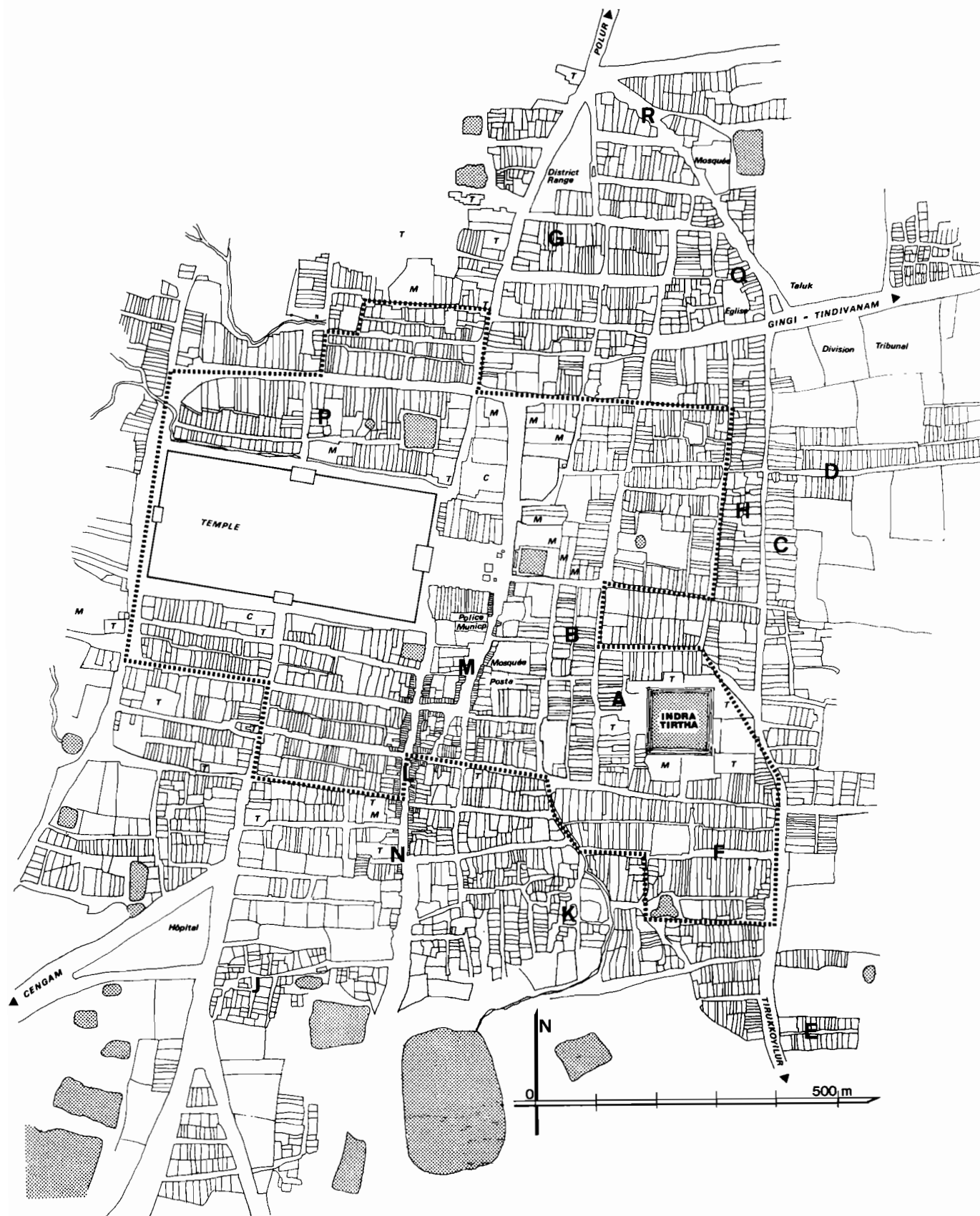


Fig. 16 – Tiruvannamalai. Parcellaire en 1927

publics ou privés, les parcelles qui s'ouvrent au Sud sont les plus recherchées et sont l'objet d'une plus-value sur le prix de vente.

Ces parcelles étroites et perpendiculaires aux rues constituent le tissu urbain classique des villes tamoules. Les héritages provoquent une subdivision selon la même direction, et engendrent donc des lanières plus étroites encore: l'essentiel est de conserver quelques mètres de façade sur la rue. Ce phénomène au demeurant ne paraît pas très actif, puisque les parcelles des lotissements plus récents, en périphérie urbaine, ne sont pas sensiblement plus larges que les lanières des quartiers plus anciens du centre ville, qui auraient pu être subdivisés à chaque génération. Il faudrait bien entendu analyser plus finement cette question à partir des pratiques d'héritage et d'une étude de l'évolution du prix des terrains, qui montrerait peut-être que les familles aisées ont cherché à conserver intactes leurs propriétés dans le centre de la ville, tandis que les acheteurs aux ressources plus modestes n'ont pu s'établir que sur de petits terrains et dans les quartiers les moins chers.

Sur ces longues lanières, la maison est toujours construite en bordure de rue, et de mitoyen à mitoyen. Très généralement, ces maisons comportent deux corps de bâtiment successifs, séparés par une cour intérieure qui forme un impluvium entouré d'un portique ouvert distribuant les pièces d'habitation. Sur les rares parcelles suffisamment larges, cet impluvium a pu être entouré sur ses quatre côtés, mais le plus souvent la faible largeur de la parcelle a imposé son implantation en bordure de mitoyen et il ne s'ouvre alors sur le portique et les pièces d'habitation que par trois de ses côtés. Cette disposition apparaît très clairement par exemple sur la figure 17, qui détaille d'après le cadastre le quartier marqué F sur la figure 16. Dans la partie Nord de ce quartier, les dimensions des parcelles sont identiques à celles qui s'observent dans l'ensemble de la ville: entre 30 et 40 mètres de longueur sur 5 à 12 mètres de largeur. Il est probable que les plus étroites de ces parcelles, de 5 ou 6 mètres de large seulement, sont le résultat d'une division des parcelles primitives, et qu'initialement toutes les parcelles avaient une largeur moyenne de l'ordre de 10 à 12 mètres sur 30-40 mètres de long, soit quelques 400 mètres carrés. Dans la partie Sud du même quartier se remarquent des parcelles exceptionnellement longues, près de 60 mètres, sur des largeurs analogues. Là encore, les



Fig. 17 – Tiruvannamalai. Parcellaire et espace bâti (1927)

lanières les plus étroites sont vraisemblablement des parcelles divisées. Il apparaît enfin que dans cet îlot de très longues parcelles, chaque occupant s'est attaché à construire une cour intérieure bien constituée et encadrée sur trois de ses côtés, même sur des parcelles de 5 mètres de large! Alors qu'ailleurs ces lanières redécoupées n'accueillent souvent qu'un corps de bâtiment unique, en bordure de rue, éventuellement deux corps parallèles.

En arrière de la maison chaque parcelle dispose d'un espace libre sur lequel s'ouvre la cuisine et au fond duquel sont disposées les latrines. Ces fonds de parcelles sont desservis par les étroites "allées du vidangeur", indiquées comme telles sur le plan cadastral (*scavenger's lane*) et qui recoupent longitudinalement les îlots.

Les quelques exceptions où les fonds de parcelles sont contigus, par exemple en G ou H, se trouvent

en limite d'agglomération et révèlent des îlots de plus récente urbanisation. Il est de fait possible de cerner d'un contour continu une zone centrale où presque tous les îlots sont recoupés par cette allée médiane, et qui correspond à la partie la plus ancienne de la ville: les environs immédiats du temple et de l'Indra Tirtha.

D'autres îlots présentent une configuration moins systématique: petites parcelles courtes, desservies par des ruelles tortueuses (en J, K). Ils représentent les *ceri*, hameaux d'intouchables primitivement à l'écart de la cité et aujourd'hui atteints par son extension. Le cadastre les identifie clairement par l'indication de toitures de chaume, opposées aux toits de tuile ou en terrasse qui dominent le reste de la ville, et par la mention "*Adi Dravida*".

Les rues commerçantes (en L, M) se distinguent clairement par une subdivision systématique des façades de parcelles, qui a permis de juxtaposer les petites boutiques du bazar, soit par achat d'une part de façade au propriétaire de la parcelle, soit par construction de ces boutiques devant les parcelles, et donc sur l'emprise de la voie publique dont la largeur est diminuée d'autant. Ceci apparaît nettement, par exemple en N. Les rues du bazar se trouvent encore rétrécies par l'édification d'auvents de chaume plaqués devant les façades des boutiques pour abriter des étals en plein air, et qui sont indiqués sur le cadastre: nouvelle étape d'une appropriation méthodique de l'espace public (Figure 18).

On remarque que l'espace bâti jouxte le grand temple, à l'exception d'une esplanade ménagée devant le pavillon d'entrée Est, vers les montoirs des chars et un tirtha, qui correspond à une avant-cour fortifiée sur le plan du XVIII^e siècle et se trouve aujourd'hui occupée par de nombreuses échoppes construites en matériaux temporaires. A l'Ouest du temple, où les pentes de la montagne s'élèvent presque immédiatement, l'urbanisation reste marginale et se réduit à quelques parcelles en bordure de la rue du char. Ce quartier s'est un peu développé aujourd'hui mais reste peu structuré.

Il est probable que de tous temps des quartiers d'habitation ont ainsi existé au voisinage immédiat du temple. Ceci signifie que chaque étape de son extension n'a pu être réalisée qu'au prix d'évictions et de déguerpissements, dont l'un au moins nous est connu par l'épigraphie (inscription sur cuivre no. CP5, datée de 1512 voir Vol. 1 *Inscriptions*).

Dans un grand nombre de villes et de villages

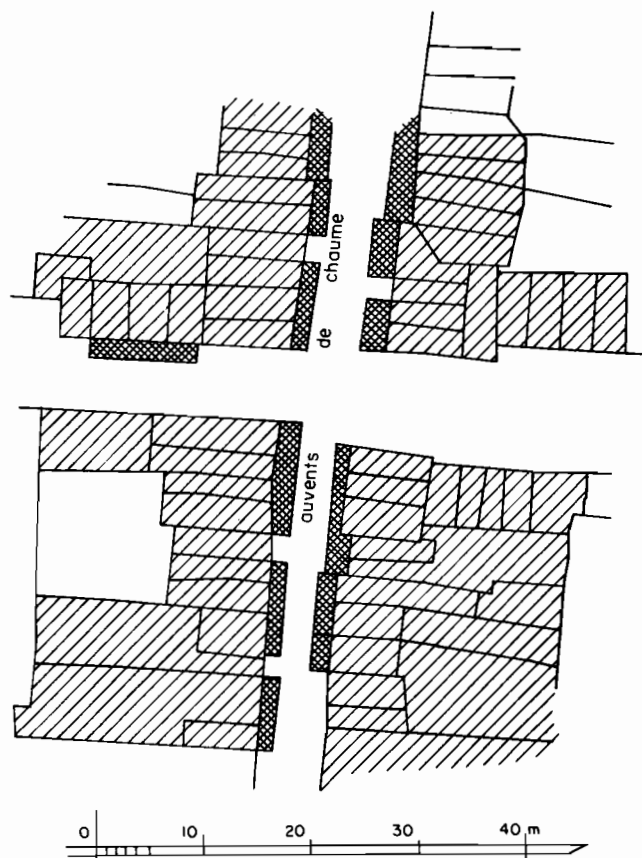


Fig. 18 – Rues du bazar

Parcelles entièrement bâties recoupées sur la rue

tamouls, on constate que ces maisons les plus proches du temple constituent le quartier brahmane, l'agrahara, qui se situe en général soit autour du temple, entre son enceinte externe et les rues que parcourent les chars, soit devant l'entrée principale du temple, donc le plus souvent sur sa face Est. On peut alors se demander comment se redéployait cette population déplacée par l'agrandissement d'un temple. A Tiruvannamalai plus particulièrement, lors de la construction des 4^e et 5^e enceintes c'est-à-dire du XIV^e au XVI^e siècles, la surface du temple a été multipliée par 6, et son front Est s'est avancé de 230 mètres. Cette extension s'est probablement faite aux dépens de maisons brahmanes et de bâtiments religieux (la plaque de cuivre du XVI^e siècle fait référence au déplacement d'un monastère). Faut-il alors supposer que ces brahmanes se sont réinstallés sur des terrains contigus au nouveau périmètre du temple, expulsant à leur tour les autres castes vers la périphérie, ou qu'ils ont choisi une implantation nouvelle en terrain vierge? La première solution paraît lourde de conflits et implique l'intervention

d'une autorité reconnue, et la reconstruction presque totale de la ville, car on n'imagine guère ces brahmanes se réinstallant dans les maisons occupées par d'autres castes. Elle n'est pourtant pas impossible, car la population de Tiruvannamalai était encore très modeste, et les maisons devaient en majorité être des huttes de terre couvertes de chaume, qu'il fallait de toute façon renouveler après peu d'années, et donc faciles à déplacer ou à remonter avec les mêmes matériaux. Les ouvriers chargés des travaux d'agrandissement du temple devaient en outre former une proportion notable de la population, et n'étaient certainement pas tous fixés à Tiruvannamalai: probablement habitaient-ils des quartiers provisoires, campements plutôt que structures urbaines.

Reste que ces évictions en chaîne auraient provoqué de nombreux transferts de propriété, et on s'étonne de n'en pas trouver plus de traces dans l'épigraphie (voir sur ce point l'inscription du grand temple de Tanjavur, où des rues sont expressément attribuées au personnel du temple – mais il s'agit alors d'organiser le fonctionnement du grand temple royal, dans la capitale de l'empire, tout nouvellement construit dans ses dimensions définitives, non de l'extension d'un temple plus ancien).

La seconde hypothèse, le transfert des habitants déplacés sur un espace encore non urbanisé, expliquerait la forte concentration actuelle des brahmanes en limite de la ville ancienne, autour de l'Indra Tirtha, c'est-à-dire relativement loin du temple et au Sud-Est de celui-ci, mais autour d'un autre lieu saint de la ville. Si l'on voit dans ces familles les héritiers de la population expropriée aux XIV^e-XVI^e siècles, la limite interne de cette zone, en A, devrait marquer en même temps la périphérie de la ville du XVI^e siècle. Les seuls brahmanes qui habitent encore près du temple sont quelques familles de gurukal installées sur la rue Nord du char, en P, dans cet îlot qui apparaît curieusement vacant sur le plan publié par Orme en 1780. Que son lotissement soit récent n'est pourtant pas manifeste sur le cadastre de 1927, où la régularité de la structure parcellaire n'est brisée que par la présence d'un bassin et du ruisseau qui l'alimente. Très probablement, ce quartier avait été construit, et le vide indiqué sur le plan du XVIII^e siècle n'est qu'un état temporaire, résultat peut-être de ces expropriations successives et trop largement prévues, ou tout simplement d'un incendie lors des opérations militaires franco-britanniques du XVIII^e siècle, qui aurait de plus eut l'avantage défensif de

créer un glacis devant le temple si celui-ci a effectivement été utilisé comme une forteresse.

A l'exception du quadrilatère qui encadre le temple, bien marqué par les quatre rues du char, voies larges rétrécies seulement dans l'angle Sud-Est par les boutiques du bazar, l'ensemble du réseau viaire résulte de la transformation progressive des sentiers et chemins ruraux en voies urbaines: pas de percée volontaire coupant les parcelles en biseau, partout s'observent des parcelles régulièrement perpendiculaires aux rues, qui s'adaptent souplement aux irrégularités du réseau (par exemple en Q). Plus au Nord pourtant, en R, une voie en écharpe qui relie les routes de Gingee et de Polur, et sur laquelle plusieurs parcelles sont biseautées, pourrait sembler une percée de l'époque britannique. On remarque en fait cette ligne oblique sur le plan du XVIII^e siècle, où elle correspond à la limite du domaine bâti: il apparaît donc que là encore la rue s'est inscrite dans un cheminement ancien.

Le réseau des circulations dans Tiruvannamalai est à l'image d'une entité urbaine très structurée, bien différent de celui d'une ville d'étape. Les routes de liaison régionale achoppent sur le tracé urbain orthogonal et n'offrent pas une traversée facile de la ville. Venue du Nord, la route de Polur coupe la rue Nord du char et butte sur l'angle Nord-Est du temple. Son prolongement vers le Sud est grignoté par les boutiques du bazar, et c'est par une voie nouvelle, tracée sur le front Est de l'ancien rempart de terre, que se dégage la route de Tirukoyilur. Ce n'est de même qu'en se dissolvant dans le tissu urbain que les pénétrantes Est (depuis Gingee et Tindivanam) et Ouest (depuis Chengam) atteignent le quadrilatère des rues du char.

Ce sont donc principalement ces quatre rues du char qui servent de connecteur d'échange et de distribution pour le trafic de liaison régional, peu important jusqu'à nos jours: on allait à Tiruvannamalai plus qu'on ne le traversait.

C. Les castes dans la ville

Christophe Guilmoto

1. Composition de la population

Nous avons vu que la population de Tiruvannamalai a décuplé en un siècle, alors que la population totale de l'Etat du Tamil Nadu avait seulement triplé

sur la même période. C'est dire la part des migrants et de leurs descendants dans le peuplement de la ville; ces flux migratoires sont responsables de l'important brassage de population qu'a connu Tiruvannamalai depuis le début de son essor démographique. La section qui suit entend présenter les principaux groupes sociaux qui composent la population municipale, mais il n'a pas été possible de mener une enquête exhaustive sur l'origine géographique des habitants, et la date d'installation des familles de migrants.

La répartition de la population par sexe et groupe d'âges est tout-à-fait similaire à celle de l'ensemble du Tamil Nadu¹⁹; la pyramide des âges est celle d'une population jeune (38% de moins de quinze ans) avec une proportion très faible de personnes âgées (5,3% de plus de 60 ans). Parmi les adultes entre 15 et 60 ans, pour lesquels on manque de classement quinquennal, il est vraisemblable que dominent les

jeunes générations, d'autant qu'il n'est enseigné dans aucune école de la ville. Les 8,8% de locuteurs de l'ourdou – près de trois quarts des Musulmans – dont fait état le recensement reflètent sans doute plus le désir d'assimilation à la communauté musulmane indienne que l'usage réel d'une langue dans des groupes d'origine tamoul. On trouve également de petites minorités parlant les langues *Kannada* ou *Malayalam*, voire le hindi (il s'agit surtout des Marwaris)²⁰.

L'éventail par religion et sous-caste est la conséquence de l'histoire du peuplement de la ville; toutefois, les migrants qui sont pour la plupart originaires de la région environnante (dans un rayon de 50 km autour de Tiruvannamalai) appartiennent aux communautés caractéristiques du pays d'Arcot. Le tableau 3, représentant la répartition de la population par confession lors de divers recensements²¹, indique une relative stabilité, en dépit de l'intense circulation

TABLEAU 3
POPULATION DE TIRUVANNAMALAI PAR RELIGION

	1881	1901	1931	1981
Hindous	87,5%	87,8%	82,1%	84,3%
Musulmans	12,0%	11,3%	14,4%	12,4%
Chrétiens	0,3%	0,9%	3,3%	3,0%
Autres (Jains)	0,2%	0,1%	0,2%	0,3%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Sources: recensements respectifs.

jeunes couples qui contribuent à une forte natalité municipale. Quant à la masculinité de la population (53,4% d'hommes en 1981, cf. Tableau 2, p. 8), elle est allée en s'accroissant depuis la fin du siècle dernier, sous l'effet de la pression migratoire qui est souvent le fait d'hommes; on remarque d'ailleurs que le pourcentage d'hommes est significativement plus bas dans le reste du taluk, exclusivement rural (50,4%). Les migrants partent fréquemment seuls vers les villes, et ne font venir le reste de leur famille qu'une fois installés.

Quoique le Tamoul soit la langue véhiculaire de Tiruvannamalai, une frange non négligeable de la population est de langue maternelle et familiale différente. Quelques 9% des habitants se déclarent de langue *Telugu*, comme une minorité importante de la population du Tamil Nadu; toutefois, parmi les jatis *Telugu* les plus enracinées (*Naidu*, *Oddan* . . .), le *Telugu* devient une langue secondaire pour les

migratoire. En effet, la part des Hindous reste stable autour de 85% même si l'on note un léger déclin attribuable aux Harijans convertis au christianisme. Etant une ville de pèlerinage hindoue célèbre dans toute la région, Tiruvannamalai connaît le prestige des villes saintes à l'égal de Kanchipuram située à 100 km au nord-est. Comme ailleurs dans les villes du nord de l'état, la communauté musulmane est importante, et les fluctuations que révèle le tableau 1 indiquent son extrême mobilité; à la différence de leurs coreligionnaires du Malabar, les Musulmans de

¹⁹ La composition par âge (1971) provient du plan d'aménagement de la ville (*Master Plan*); les autres chiffres sont dérivés des recensements.

²⁰ Malgré le grand nombre d'écoles de la ville, le taux d'alphabétisation de 58,4% est comparable à celui des autres villes du district, mais largement supérieur à celui de la campagne (taluk rural: 31,1%).

²¹ Ce chiffre est loin d'être disponible pour chaque recensement.

la région sont avant tout des citadins, généralement engagés dans le commerce et la petite industrie, et sont beaucoup plus enclins que la population campagnarde à migrer d'une ville à l'autre selon la conjoncture économique.

Nous avons entrepris en novembre et décembre 1984 un enquête auprès des résidents afin de déterminer la répartition spatiale des communautés dans la ville. Dans une ville d'environ 100 000 habitants, un tel travail serait d'ampleur considérable s'il était mené à la manière d'un recensement nominatif; nous avons donc opté pour une enquête plus légère, qui ne saurait donc prétendre au caractère exhaustif et précis d'un dénombrement complet. En premier lieu, nous nous sommes restreints aux maisons, évitant donc de procéder à un décompte individuel. Le concept de "maison" – unité d'habitat simple – est imparfait, puisque une seule "maison" peut héberger plusieurs familles (de la même communauté en général) et que la taille de ces "familles" (notion également délicate) varie très largement. Certaines communautés (Harijans notamment) vivent par unité domestique plus réduite, tandis qu'on rencontrera ailleurs une plus grande fréquence de familles indivises (ménages multiples). L'existence de telles variations implique que la répartition des maisons par sous-caste telle qu'elle a été recensée est une mesure indirecte de la répartition de la population totale de la ville. En second lieu, en l'absence d'une cartographie fine ou d'un plan de sondage préalable, certaines maisons ont été inévitablement oubliées, en particulier sur la périphérie de la ville où l'habitat est plus anarchique. Le total des maisons recensées dans les limites municipales s'établit à 15 935; le recensement de 1981 dénombrait à Tiruvannamalai pour sa part 12 427 logements occupés (*occupied residential houses*) et 18 007 ménages.

Subsiste enfin le problème de la précision des résultats; il s'est avéré que les habitants de Tiruvannamalai étaient tout-à-fait disposés à faire état de leur sous-caste (jati), voire celle de leurs voisins, et les refus de réponse ont été extrêmement peu fréquents. Quant à la définition des groupes, et l'éventuelle inclination des habitants à enfler leur statut par la revendication d'un titre avantageux comme *Cettiyar* ou *Mudaliyar*, une bonne connaissance préalable des différents jatis de la région a le plus souvent permis d'éviter les confusions.

Sur le tableau 4 (voir également le second graphique de la Figure 19), on découvre combien la population

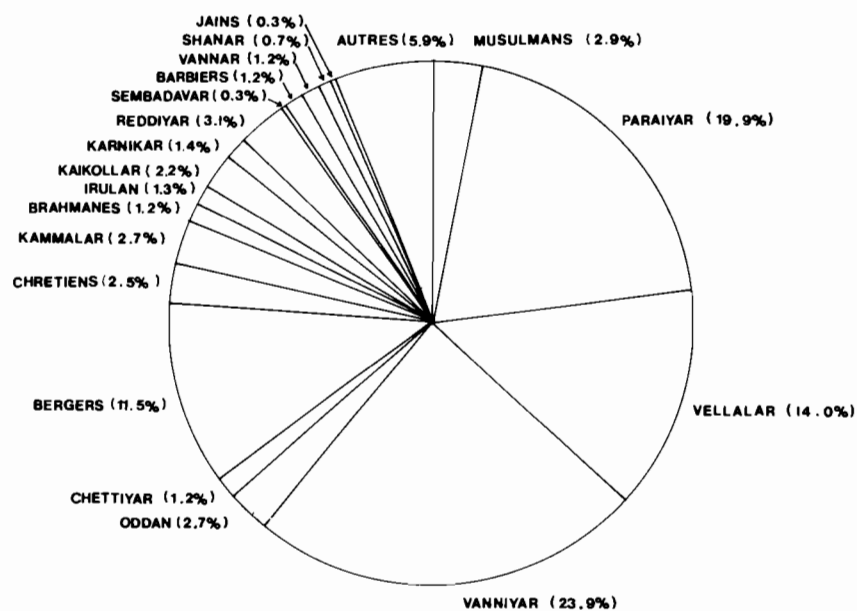
TABLEAU 4
LES JATIS DE TIRUVANNAMALAI

Jati	Nombre total de maisons	Pourcentage
Musulmans*	2489	15,6%
Harijans*	2184	13,7%
Agamudaiyar	2172	13,6%
Vanniyar	1766	11,1%
Oddan	987	6,2%
Saiva Vellalar	974	6,1%
Naidu	681	4,3%
Cettiyar*	678	4,3%
Konar	584	3,7%
Chrétiens*	573	3,6%
Taccan	436	2,7%
Brahmanes	419	2,6%
Irulan	397	2,5%
Cenkunta Mudaliyar	268	1,7%
Karnikar	212	1,3%
Reddiyar	162	1,0%
Nattar	158	1,0%
Pandidar	149	0,9%
Vannan	149	0,9%
Nadar	71	0,4%
Marwaris	52	0,3%
Autres Jatis	374	2,3%
Total	15935	100,0%

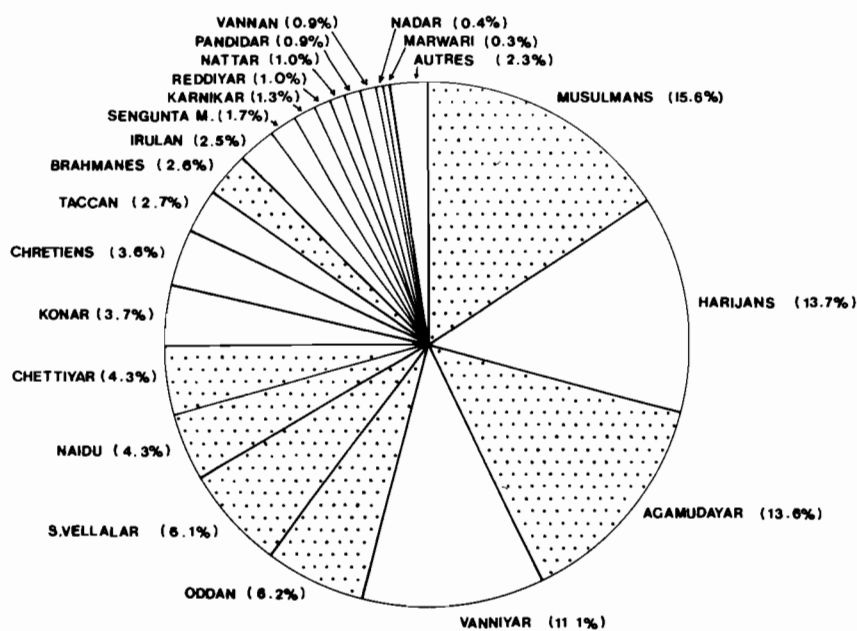
* il ne s'agit pas d'un jati endogame unique, mais d'un regroupement de jatis distincts rattachés à une même caste.

municipale est d'origine de caste diverse; contrairement aux villages alentour, aucune des grandes jatis de la région (*Agamudaiyar*, *Vanniyar* et *Paraiyar*) ne forme un ensemble considérable. Les trois groupes principaux réellement endogames (*Musulmans Labbai*, *Harijans Paraiyar* et *Agamamudaiyar*) ne dépassent jamais 15% de l'effectif total et forment à eux trois moins de 45% de l'ensemble. L'exode rural ainsi que les migrations inter-urbaines ont été à l'origine d'un très large brassage de population, et ont contribué en particulier à rapprocher des communautés qui ne se côtoyaient guère auparavant. Il s'agit là sans conteste d'un des traits fondamentaux de la modernité urbaine en Inde qui réunit sur un même espace des groupes sociaux dépourvus des liens d'interdépendance traditionnelle propre à la société rurale²².

²² A Coimbatore, qui comptait alors 350 000 habitants, l'enquête de Beck et Joy (1979) fait état d'une mosaïque de castes encore plus complexe.



Taluk de Tiruvannamalai en 1881
(recensement)



Ville de Tiruvannamalai en 1984
(enquête)

 POURCENTAGE LARGEMENT SUPÉRIEUR AU
CHIFFRE DU TALUK DE 1881

Fig. 19 – Les jatis de Tiruvannamalai et de sa région

On a cherché à rapprocher ces données des chiffres figurant dans les anciens recensements coloniaux, en l'occurrence le dernier d'entre eux à publier ces statistiques (1931). Les données disponibles à l'échelon du district – dont la ville de Tiruvannamalai ne représente guère plus de 1% – ne nous ont pas semblé de nature à permettre des comparaisons significatives, d'autant que les courants migratoires qui ont déterminé le peuplement de Tiruvannamalai étaient loin d'émaner uniformément de l'ensemble du district de North Arcot. On sait d'autre part que la répartition spatiale des jatis est trop hétérogène à l'intérieur même d'une région pour que la moyenne d'un agrégat comme le district soit représentative du champ migratoire de Tiruvannamalai, lequel empiète de surcroît sur le district frontalier du South Arcot (voir la note 27). Nous avons préféré utiliser des sources plus anciennes, provenant du recensement de 1881 qui est le dernier à fournir la répartition des sous-castes à l'échelon du taluk, c'est-à-dire le cœur de l'umland de notre ville. En 1881, Tiruvannamalai comptait pour 6,2% de la population totale du taluk qui incluait alors la région de Chengam. Il n'est pas interdit d'avancer que la composition par caste d'une région rurale comme ce taluk est resté relativement stable depuis un siècle malgré les courants d'émigration, mais rien ne permet de confirmer définitivement une telle hypothèse. Les chiffres sont certes problématiques en raison de la nomenclature utilisée pour ranger les jatis, d'autant que le recensement permettait à de nombreuses communautés de matérialiser leur aspiration statutaire en revendiquant une position avantageuse dans la classification. Sur le premier graphique de la figure 19, nous avons conservé cette nomenclature d'origine; le cas le plus gênant est la catégorie des *Vellalar* qui englobe en 1881 les *Saiva Vellalar*, mais aussi les *Agamudaiyar* et sans doute les *Naidu* et d'autres petites castes agraires. Les écarts entre les deux distributions par jati qui traduisent les caractéristiques sociologiques de l'immigration à Tiruvannamalai seront évoqués dans la conclusion qui suit notre présentation des principales communautés résidentes de la ville.

Nous parlerons d'abord des jatis hindous, sans nous appesantir sur toutes les subdivisions qui peuvent exister²³. Toutefois, l'existence de titres vagues (*Pillai*, *Cettiyar* . . .) nécessite quelques éclaircissements supplémentaires sur la nature des groupes en présence. On perçoit quatre sections principales; les castes intouchables, les castes

terriennes, les castes commerçantes et les castes de service et d'artisans. Très à part, une faible proportion de Brahmanes comprend la prêtrise du temple et un ensemble disparate de familles immigrées de haut statut social (enseignement, administration . . .).

Les Harijans (intouchables) fournissent le groupe le plus compact, et sans aucun doute le mieux délimité socialement. Ce n'est sûrement de leur propre choix, mais plutôt une désignation collective extérieure qui regroupe un ensemble très large sous des labels diversement péjoratifs: *Paraiyar* (en fait une sous-caste particulière), Harijans, "gens de la colonie" (voir plus bas) ou bien *Adi-Dravida* ("Dravidiens d'origine", terme officiel). En réalité, les Harijans sont divisés entre eux, comme le sont leurs habitats: les deux groupes principaux sont les *Paraiyar* – peut-être le plus grand jati hindou du nord du Tamil Nadu – et les *Arundadiyar* ("cordonniers") ou *Chakaliyar*, ceux-là n'appréciant guère d'être confondus avec ceux-ci. De plus, un certain nombre d'entre eux se sont convertis au christianisme (catholicisme, luthérianisme), comme ailleurs au Tamil Nadu, sans pour autant perdre leur bas statut d'ex-Harijan. Le recensement de 1981 recensait une proportion de 10,7% de Harijans dans la population municipale, nettement inférieure aux chiffres de l'arrière-pays (partie rurale du taluk: 21,6% de Harijans) en raison de la moindre mobilité vers les villes du prolétariat rural intouchable²⁴. La présence ancienne des Harijans à Tiruvannamalai est d'autre part attestée par les anciens plans municipaux qui mentionnent leurs quartiers de résidence, ainsi qu'indirectement par l'existence de minces ruelles (*scavengers' lane*) qui découpent le bâti ancien afin de laisser le passage aux éboueurs qui accèdent à l'intérieur des maisons sans en franchir le porche. A l'extrême périphérie du monde hindou, on trouve également à Tiruvannamalai une communauté d'origine tribale, les *Tenpalli* (*Irulan*, *Pujali*), qui sont employés comme journaliers par les marchands de bois, ainsi qu'une communauté nomade (*Kuruvikaran*) dont certains sont sédentarisés et qui vivent en particulier de la vente de bijoux en verroterie et de la capture d'oiseaux.

²³ Les jatis présentés ici sont presque tous mentionnés dans l'ouvrage de Thurston (1909) auquel on se référera pour plus de précisions.

²⁴ Le décalage entre nos chiffres et ceux du recensement s'explique en partie par la taille des ménages intouchables et la surestimation de la population de certaines colonies.

Les castes terriennes constituent le bloc majoritaire parmi les Hindous, encore une fois sectionné par de multiples sous-divisions. Mentionnons d'abord deux groupes, de langue *Telugu*: les *Reddiyar* sont en très petit nombre, mais, souvent issus de riches familles d'agriculteurs, ils sont très bien placés dans l'économie de la ville. Les *Naidu*, en fait un titre plutôt qu'une sous-caste, sont plus nombreux et occupent une position médiane dans la structure sociale. La grande caste des agriculteurs du pays d'Arcot est celle des *Vanniyar (Palli)*, subdivisée en trois sous-castes: les *Naicker*, les *Padayaci* (plus nombreux dans le South Arcot) et surtout les *Kavuntar* qu'on retrouve sur une vaste région. Les *Kavuntar*, qui passent pour le groupe originel de Tiruvannamalai et se déclarent *Kshatriya*, sont loin d'être prééminents socialement, car cette caste de petits agriculteurs n'a guère prospéré dans la ville et se fait plus respecter par son poids démographique que par le statut socio-économique de ses membres.

La caste terrienne qui apparaît la plus typique de Tiruvannamalai est celle des *Agamudaiyar* (titres: *Udayar*, *Mudaliyar* . . .) que l'on retrouve presque exclusivement dans le district de North Arcot. Ses membres se déclarent volontiers *Vellalar (Tulu Vellalar)* et constituent le plus grand, peut-être le plus visible jati hindou de la ville qui est inséré dans toutes les sections des classes moyennes. Ses membres proviennent de villages très proches de Tiruvannamalai où la caste est souvent en position de dominance (voir par exemple Harriss, 1982); ils se distinguent des autres *Agamudaiyar* des vallées méridionales, ainsi que de la sous-caste des *Saiva Vellalar* (titre: *Nayinar*, *Mudaliyar*, *Cettiyar*). Ces derniers sont également présents à Tiruvannamalai: à la différence des *Agamudayar*, ils sont strictement végétariens et s'affirment d'un statut plus élevé dans la hiérarchie des castes. Ils correspondent très probablement aux *Tondaimandala Vellalar* dont les *Baramahals Records* (1907, III: 87-96) attestent l'attachement séculaire au temple de Tiruvannamalai.

Le nom de caste marchande se réfère avant tout au titre de *Cettiyar*, également haut placé dans la hiérarchie rituelle. Il est toutefois l'objet d'usurpation par des groupes cherchant à améliorer leur image de marque en changeant de dénominations; on rencontre à Tiruvannamalai les *Kuru Chetti* qui travaillent le bambou et appartiennent aux strates basses de la société urbaine (il pourrait s'agir de *Koravar*).

Nous nous sommes donc limités ici aux groupes dont la position coïncide avec le titre. Les deux principaux jatis de *Cettiyar* sont les *Komuti* de langue *Telugu* et les *Vaniyar* tamouls qui sont originellement des presseurs d'huile (mais désormais à l'écart de l'économie arachidière). Ces deux sous-castes ont un rôle prépondérant dans le commerce de la ville en raison de leur implantation dans le *Mandi* de Tiruvannamalai²⁵.

Reste un éventail extrêmement large de castes intermédiaires, dont les castes de service, qui occupent des positions très variables dans la société de Tiruvannamalai. Parmi celles qui regroupent le plus grand nombre de membres, on relève: les *Cenkunta Mudaliyar*, ex-tisserands *Kaikollar*, qui comptent un certain nombre de commerçants; les sous-castes d'artisans (*Kammalar*) avec principalement des charpentiers *Taccan*; la sous-caste des comptables *Kanaka Pillai (Karnikar, Kanakarayar)*; les bergers *Konar (Idaiyar, Yadavar)* qui approvisionnent les quartiers en produits laitiers. Plus bas dans l'échelle sociale, on rencontre les barbiers *Pandidar (Navidar)*; les *Oddan* qui sont traditionnellement employés dans les travaux d'aménagement urbains (voirie, puits . . .) et sont particulièrement concentrés à Tiruvannamalai comme peut l'indiquer la comparaison des deux graphiques de la figure précédente; les blanchisseurs *Vannar*, les pêcheurs *Sembadavar (Nattar)*. La majorité des habitants originaires de ces jatis ont abandonné leur profession traditionnelle, souvent peu adaptée à l'économie urbaine (sauf pour une partie des artisans), et on ne note guère de passerelle obligatoire entre la profession de caste et l'activité actuelle des habitants (comme comptable-bureaucrate, forgeron-mécanicien, blanchisseur-teinturier . . .).

Bien que leurs effectifs soient réduits à Tiruvannamalai, deux communautés d'outsiders jouent un rôle important²⁶. Il s'agit en premier lieu des Marwaris (décrits également comme Jaïns ou *seth*) dont

²⁵ Les *Nattukottai Cettiyar*, sous-caste issue du Chettinad au sud-est du pays tamoul, quoique patronnant le temple et certains *cattiram* ne sont pas implantés à Tiruvannamalai. On rencontre d'autres groupes de *Cettiyar*, comme les *Beri Chetti* actifs au *Mandi*.

²⁶ On trouve, en plus des castes tamoules ou *Telugu*, un petit nombre de gens du Kerala ou du Karnataka venus s'installer à Tiruvannamalai pour démarrer de petits commerces. La masse des fonctionnaires amène également son lot d'étrangers à la région.

certaines familles sont établies depuis très longtemps dans la ville. Ils se sont considérablement enrichis dans le commerce de l'argent et forment un noyau compact et fermé. Plus récemment sont apparus les *Nadar* (alias *Shanar* du Tirunelveli, une caste originellement de bas statut en raison de son rôle dans la production de l'alcool de palme, le *toddy*) qui, à l'instar des Marwaris, bénéficient d'un réseau familial solide et ont su créer de petites entreprises prospères.

Le North Arcot est une région dont les villes ont historiquement toujours compté de nombreux Musulmans comme le décrit Dupuis (1960: 80-84). Plus encore qu'en Inde du nord, la communauté musulmane est dépourvue de toute attache rurale, et, sans contrôle sur la terre, elle doit essentiellement son maintien à son dynamisme dans l'économie urbaine. A Tiruvannamalai, on ne trouve pas les petites industries typiques de la vallée de la Palar, et les Musulmans y sont d'ailleurs moins nombreux. De continuelles migrations, ainsi peut-être qu'une forte fécondité, expliquent que leur proportion n'ait pas faibli depuis un siècle. Le groupe principal est celui des *Labbai*, convertis d'origine tamoule dont une partie affecte de déclarer l'ourdou comme langue maternelle – phénomène d'"islamisation" décrit ailleurs par Mines (1981). Ils s'opposent aux *Dekkani*, d'origine septentrionale, plus nombreux au nord du district.

En dernier lieu, Tiruvannamalai possède une population de plusieurs milliers de Chrétiens; leur progression dans la population (cf. Tableau 3, p. 31) est à mettre au compte des nombreuses conversions d'intouchables. Un des pôles de l'activité chrétienne est l'enseignement: dès 1898, la mission danoise (luthérienne) fonde la première école aux confins de la municipalité, et gère aujourd'hui six écoles différentes.

La composition de la population municipale révèle donc par son hétérogénéité l'histoire originale du peuplement de la ville. La comparaison avec la population du taluk, telle que nous le restituait cent ans auparavant le recensement de 1881, autorise certains commentaires: en superposant données rurales et urbaines, on reconnaît facilement à Tiruvannamalai l'importance des communautés d'implantation urbaine par excellence, en particulier les Musulmans et les *Cettiyar* dont la présence ancienne dans la ville est attestée par d'autres sources comme le cadastre des années vingt qui permet

d'identifier leurs quartiers respectifs. Un cas intéressant concerne la population Brahmane, visiblement établie à Tiruvannamalai durant le siècle dernier; la concentration des Brahmanes en milieu urbain est un phénomène ancestral dans la Présidence de Madras, et la centralité de leur quartier de résidence traditionnel indique qu'ils étaient, en termes relatifs, beaucoup plus nombreux en ville dans le passé. Le recensement de 1931 nous fournit d'ailleurs, parmi les Hindous de Tiruvannamalai, un sous-classement qui distingue Brahmanes, Harijans (*depressed classes*) et autres Hindous, selon une nomenclature politiquement en vogue à l'époque du *Justice Party*²⁷. On constate que les Brahmanes forment alors 6,5% de la population municipale, contre seulement 1.1% de celle du taluk (noter l'accord avec le chiffre de 1881). En 1941, leur proportion est restée identique (6,4%), mais a singulièrement baissé depuis pour atteindre 2,6% en 1984. Nous pouvons en dire plus: si l'on projette la population des Brahmanes de Tiruvannamalai en 1941 selon l'accroissement général de la population tamoule entre 1941 et 1981 (ce qui revient à postuler une croissance affranchie des échanges migratoires), on obtient un pourcentage virtuel de 4,4%, soit une proportion encore plus élevée que celle observée lors de notre enquête. On a donc assisté à un mouvement d'émigration des Brahmanes et tout porte à croire qu'ils se sont dirigés vers des centres urbains de taille supérieure. La concentration des hautes castes dans les grandes cités est malheureusement un phénomène difficile à démontrer statistiquement, mais tout-à-fait plausible et qui apparaît d'ailleurs dans les résultats de l'enquête sur Coimbatore (Beck et Joy, 1969).

Les *Agamudaiyar* et autres castes rangées sous le chapeau des *Vellalar* semblent avoir bénéficié plus que d'autres de l'aspiration démographique du développement urbain de Tiruvannamalai, en particulier vis-à-vis des *Vanniyar* qui auraient plutôt pénétré d'autres villes (Vilupuram notamment). Ces derniers, à l'instar des jatis de Harijans et de bergers, sont des arrivants plus récents et leur part dans la

²⁷ Le dernier recensement à contenir des classements détaillés par caste (1931) passe sous silence nombre des groupes qui constituent l'originalité sociologique de Tiruvannamalai, comme par exemple les *Agamudaiyar* dont l'origine exacte reste mal connue. On relève néanmoins que selon ces sources, les Brahmanes constituaient alors moins de 1,5% de la population totale du district, tandis que les *Vanniyar* en représentaient plus du quart.

population municipale est inférieure à leur représentation dans les campagnes. Il reste toujours malaisé d'expliquer pourquoi certains gens ne migrent pas, sinon en termes purement négatifs, face aux communautés qui ont su notamment investir les revenus dégagés de l'agriculture dans l'économie urbaine. Contentons-nous d'observer que la faiblesse du secteur industriel de Tiruvannamalai a empêché la formation d'un prolétariat urbain auquel seraient venues s'adjoindre les castes – et classes – les plus basses de la société rurale.

Les rapports avec le village se sont maintenus si ce dernier n'est pas trop éloigné (et c'est le cas le plus fréquent), en particulier par le biais de la parenté et des propriétés éventuelles que gère une branche de la famille restée sur place. En ville, les jatis sont sans doute moins soudés qu'à la campagne, car la multiplicité des groupes empêche une stricte polarisation sur la base de la sous-caste comme cela se produit dans les villages. Les articulations de l'économie basée sur l'échange et le commerce rendent nécessaires des regroupements en accord avec les intérêts socio-économiques des agents, et les frontières strictes de la caste se diluent. A l'échelon des groupes économiques, les oppositions rappellent la situation villageoise, avec en particulier la division parmi les Hindous entre intouchables et non-intouchables. Un conflit assez grave qui se conclut par un mort en Juillet 1984 illustre ce clivage; un Harijan, humilié par une jeune *Kavuntar* dans un cinéma de *Sanadhi Street* (quartier des *Kavuntar*) entreprit de se venger ultérieurement sur le terrain neutre du collège. L'affaire s'envenima quand certains Harijans descendirent dans la rue des *Vanniyar* pour y casser quelques vitrines; les *Vanniyar* répliquèrent en saccageant des huttes de la colonie dont venaient les Harijans et la dispute résulta en un affrontement général entre Harijans et non-Harijans, à mi-chemin des quartiers concernés, c'est-à-dire ironiquement au pied de la statue du fondateur du *Dravida Kazhagam*, E.V. Ramaswami Naicker qui lutta toute sa vie contre l'esprit de caste. L'agitation récente (septembre 1987) des *Vanniyar* au nord du Tamil Nadu a également dégénéré en attaques féroces dirigées contre les Harijans.

Traduit en termes socio-économiques, on retrouve un conflit né du déplacement de l'ordre ancien fondé sur les inégalités terriennes vers une stratification urbaine d'un type nouveau. On ne peut prétendre malgré tout que les Harijans aient jamais été en

position de se débarrasser de leur statut par l'ascension sociale d'une fraction d'entre eux; la communauté reste dans son ensemble extrêmement pauvre, sous-éduquée (et donc mal armée pour affronter les groupes urbains plus instruits), souvent désunie (sous-castes, conversions . . .) et souvent abandonnée par les membres qui en émergent. Mais le bloc non-Harijan est lui-même loin d'être homogène; aux distinctions de rang rituel des sous-castes qui attisent des rivalités ancestrales, la société contemporaine a greffé des profondes disparités de statut socio-économique qui divisent les jatis souvent même de l'intérieur. On rencontre par exemple à Tiruvannamalai des familles de *Kavuntar*, voire de *Reddiyar*, dans un état de dénuement extrême, avec les conséquences funestes sur l'image publique du groupe que cela peut avoir en milieu urbain. Dans ce contexte, les écarts entre le statut rituel et le rang social prennent une certaine importance. On entend alors des gens se plaindre de l'arrogance des intouchables qui, vis-à-vis de leur situation dans le monde rural, sont plus autonomes socialement et bénéficient des avantages des politiques de réservation professionnelle.

La vie politique à Tiruvannamalai, comme souvent ailleurs au Tamil Nadu, est peu sensible aux oppositions de classe, en raison de la rhétorique très populiste des partis en compétition. Il semble néanmoins acquis que l'alliance entre l'AIADMK et le Parti du Congrès (avant le décès de M.G. Ramachandran en 1987) fait le plein des votes dans les milieux défavorisés, tandis que les couches intermédiaires pencheraient plus pour le DMK rival (cf. Ramachandran, 1987). Le clientélisme électoral, dans une ville de composition disparate, freine les antagonismes entre les groupes économiques, ou tout au moins leur expression publique; il impose de se constituer un capital de voix assez large, sur une plate-forme électorale propre à satisfaire un éventail composite de communautés. A la différence de régions nord-indiennes qui connaissent localement l'hégémonie – numérique sinon sociale – d'une caste particulière, le pays tamoul fournit peu d'exemples de mobilisations politiques articulées strictement sur une base de caste (sinon dans le cas des *Vanniyar*). Même les groupes ultra-minoritaires qui pourraient facilement passer pour boucs émissaires (Marwaris, Brahmanes) ne sont pas socialement désignés comme ennemis politiques en dépit de leur position sociale. Ce phénomène favorise le statu quo, dont

bénéficient, à l'échelle locale, les groupes les mieux placés. Les *Vanniyar*, qui possèdent une association de caste ancienne, ne sont guère en mesure d'imposer leur candidat, d'autant que le vote de la caste est rarement unitaire. Le leader *Agamudaiyar* de la ville, secrétaire de l'AIADMK puis ministre dans le gouvernement régional de Madras, n'osa pas se présenter à Tiruvannamalai lors des dernières élections pour le parlement régional, en raison sans doute du factionnalisme intense dont il fut la victime aux élections précédentes. Lors des élections qui suivirent la mort d'Indira Gandhi (décembre 1984), la circonscription de Tiruvannamalai renvoya à New Delhi un député – Brahmane – du parti du Congrès.

2. Le peuplement urbain dans les années 1910

Avec le type d'habitat groupé qui caractérise les campagnes au Tamil Nadu, la transition rural-urbain (village-bourgade-ville) est loin de se traduire clairement dans la morphologie globale des localités. On discerne dans les petites villes certains traits typiques des villages, et en particulier le principe de la compartimentation rituelle de l'espace et la ségrégation spatiale qui en découle: position périphérique des Harijans (regroupés par *ceri* – hameau – souvent autonomes), situation centrale des castes dominantes à l'intérieur du village et relatif isolement de l'éventuel quartier brahmane (*agraharam*)²⁸. Cette compartimentation fondée sur l'exclusion mutuelle des castes rappelle le modèle de la ville royale de Kautilya. Mais le contenu économique de la division rural-urbain – la spécialisation des fonctions non-agricoles – modifie sensiblement le profil de la morphologie sociale des villes, d'une part par le biais des nouvelles fonctions de l'espace urbain et de l'autre par la variété extrême du peuplement. Que ce soit pour les villes tamoules ou pour l'ensemble de l'Inde urbaine, on connaît mal les répercussions de l'expansion démographique et du développement de l'économie urbaine sur la géographie urbaine de la caste, car on ne dispose pas de carte par caste, hormis un travail sur Coimbatore au début des années soixante-dix (Beck et Joy, 1979).

Tiruvannamalai illustre les changements qui s'opèrent dans les localités indiennes, avec un mélange souvent rencontré de caractéristiques traditionnelles et d'éléments "modernes". Le schéma classique de Sjöberg (1960) peut s'appliquer aux cas de nombreuses villes d'Inde du sud en général, et à

Tiruvannamalai notamment. Sjöberg offre un modèle de "ville pré-industrielle" principalement fondé sur une morphologie concentrique; la ville se construit par couronne autour du centre qui est le siège du pouvoir économique, politique ou religieux. Les élites sont réparties au plus près du cœur de la ville, à l'instar des Brahmanes tamouls qui accaparent le viciinage des temples. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre, le statut des citoyens s'infléchit pour aboutir finalement à la ceinture des pauvres rejetés dans les quartiers les plus lointains. Toujours d'après Sjöberg, les divisions de l'espace sont plus souvent basées sur l'appartenance ethnique et statutaire que sur la différenciation socio-économique des habitants (cf Herbert, 1982: 61–66). A Tiruvannamalai, un certain cloisonnement de l'espace reste encore perceptible dont nous allons examiner l'évolution par l'analyse de la morphologie du peuplement en 1915, puis aujourd'hui.

Nous avons recueilli les témoignages de certaines personnes âgées, natives et résidentes de Tiruvannamalai, qui ont décrit la structure de l'habitat à l'époque de la Première Guerre Mondiale. A cette époque, la ville avait subi un très rapide développement consécutif au raccord au réseau ferré régional et cette expansion fixait les futurs axes du tissu urbain de la ville contemporaine.

La figure qui suit (Figure 20) restitue l'image qui se dégage de nos témoignages. Nous reviendrons en conclusion sur la manière dont cette carte a été élaborée et les sérieuses réserves qu'elle inspire. Il apparaît que les quartiers avoisinant le grand temple sont en particulier peuplés par des castes urbaines qui dérivent leurs revenus plus ou moins directement de l'activité religieuse. Immédiatement à la lisière, se trouvent des communautés de tailleurs de pierre, de danseuses (*Devadasi*) et de prêtres brahmanes (*Gurukkal*). Au sud, sur l'espace occupé par le vieux bazar, on rencontre une majorité d'artisans et de commerçants. Le côté ouest de cette surface comprend beaucoup de tisserands, comme les *Cedar* qui sont de nos jours installés dans des villages proches de Tiruvannamalai et fournissent toujours le temple à l'occasion de certains rituels. Les *Devadasi*

²⁸ Mencher (1966) résume les caractéristiques écologiques et historiques de la formation des villages tamouls. Voir également Racine (1984: 199 sq) pour de nombreux exemples de villages du South Arcot; ce dernier auteur relève l'existence de modèles géométriques à relier avec le plan rectangulaire des villes.

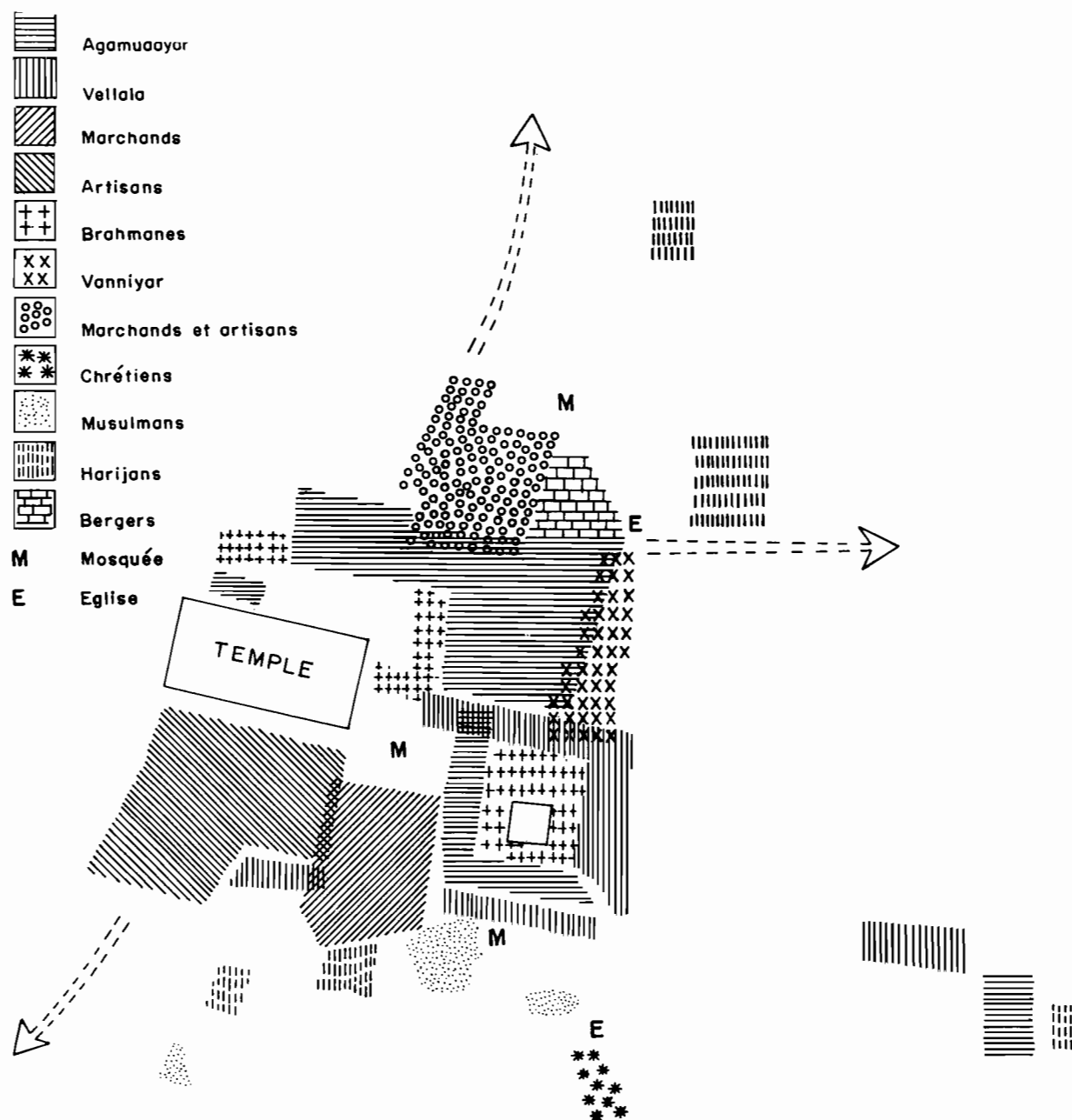


Fig. 20 – Les castes à Tiruvannamalai dans les années 1910

sont également issues de communautés de tisserands (*Kaikollar*), qui dominent en particulier la ville le Kanchipuram. On distingue également les *Oddan* (terrassiers) et les castes d'artisans de Tiruvannamalai (*Acari*, *Taccan*). Quelques castes d'agriculteurs cohabitent, ici principalement engagées dans l'artisanat et le commerce.

Le côté est de ces mêmes quartiers contient principalement des marchands: *Kavarai* tamouls, *Komutti* de langue *Telugu*, ainsi que des presseurs d'huile *Vaniyar* qui, avec l'amélioration de leur situation

économique à la fin du siècle dernier, se réclament d'un statut de *Vaisya*. On note également la présence de deux communautés associées aux rituels du temple, les barbiers (dont certains sont musiciens) et les pêcheurs *Nattar*. Au sud de ces quartiers, une rue entière est habitée par des *Vellalar*, qui – souvent commerçants – portent le titre de *Cettiyar*.

Nos informateurs nous décrivent la partie située contre le temple à l'est comme dépourvue d'habitants permanents. Il s'agit d'un espace laissé libre pour l'installation de commerçants ambulants pourvoyant

aux besoins des pèlerins. L'itinéraire rituel (passage des chariots lors des grandes fêtes) honore les castes directement liées au temple – *Gurukkal*, marchands et artisans du bazar – et dessert la plupart des maisons de pèlerins de la ville. Le reste des Brahmanes était, en 1915, concentré à l'est du temple, autour du bassin de l'*Ayamkulam*. Leur site propre est encadré, comme l'indique la carte, par deux groupes d'agriculteurs: *Saiva Vellalar* au nord-est et *Agamudaiyar* au sud-ouest; il s'agit de castes terriennes de haut statut, la première très orthodoxe et la seconde parfois tenue pour la "caste martiale" de la ville. Ces *Agamudaiyar* se partagent une part importante du nord de Tiruvannamalai, principalement avec les *Vanniyar* qui constituent la plus grande communauté d'agriculteurs de cette partie du Tamil Nadu.

Au nord du temple et de l'*agraharam*, on observe un peuplement essentiellement constitué d'*Agamudaiyar*; sur sa périphérie, cette zone abrite les marchands et artisans de diverses castes agraires. Une sous-caste des *Kavarai* (les *Valaiyarkarar*), fabriquant des bracelets de verre, s'y trouve également, ainsi qu'un second noyau d'*Oddan*, quelques barbiers et danseuses. Cet ensemble est assez hétérogène; sur le côté nord-est se regroupent des bergers fournissant la ville en produits laitiers.

La principale concentration musulmane est située au sud de la ville, adjacente aux secteurs du bazar, mais il existe d'autres quartiers sur les franges méridionales du bâti de 1915. Une mosquée, tout-à-fait au nord de la ville, témoigne de l'occupation de la cité par les armées de différents pouvoirs musulmans durant les guerres du Carnatique. Elle aurait été construite à la suite d'un vœu visant à conjurer le mauvais sort et épargner les chevaux malades d'une de ces armées. Quelques Musulmans vivent aux alentours.

Un petit groupe d'*Irulan* est installé sur les flancs de la colline, au nord-ouest du temple. La plus ancienne communauté de Harijans est celle située en deçà du quartier des marchands, celle du sud-est étant plus récente. Les deux concentrations au nord dateraient de la fin du siècle dernier. Une colonie de Harijans est attenante au hameau de Kilnattur, à cette époque clairement distingué de Tiruvannamalai. Ce village est de peuplement *Vellalar* pour l'essentiel, avec un certain nombre d'*Agamudaiyar* de surcroît.

Tel est le profil de l'habitat de Tiruvannamalai

dans les années 1910. Nous allons l'utiliser pour analyser la morphologie du peuplement dans les années récentes. Toutefois, il convient de mettre en garde le lecteur contre les simplifications que la carte précédente représente. En premier lieu, les frontières des zones tracées sont dans le meilleur des cas approximatives, en raison du caractère rétrospectif de l'enquête. Elles sont, en second lieu, souvent influencées par les frontières actuelles ou bien, inversement, tendent à mettre en valeur des groupes mineurs aujourd'hui disparus de la ville²⁹. Mais la question principale est celle de la validité cartographique de ce type de représentation. Les zones présentées comme autonomes sont parfois de fait des quartiers de peuplement strictement unicastes, d'autres étant plutôt des pôles de regroupement, voire des conglomerats passablement hétérogènes. Certaines communautés citées (les *Devadasi*, par exemple) étaient d'effectifs réduits, tandis que d'autres (les *Oddan*) étaient vraisemblablement très importantes, mais en même temps très concentrées. Les cartes dérivées de notre enquête récente s'appuient sur un relevé beaucoup plus fin.

3. Les castes aujourd'hui à Tiruvannamalai

Partant d'une carte relativement détaillée du tracé urbain actuel, l'enquête sur la composition de la population municipale (voir section précédente) nous a permis de reconstituer rue par rue le peuplement par caste et sous-caste. Sur les deux figures qui suivent, on a représenté les zones d'implantation des principales communautés de la ville, du moins celles faisant état d'un degré de concentration suffisant pour autoriser une cartographie significative (environ les deux tiers de la population). La question que l'on peut se poser concerne la relation entre une caste – sa région d'origine, sa fonction économique passée et présente, son statut rituel – et son mode d'implantation à Tiruvannamalai – localisation, degré de concentration et de ségrégation. Il convient de souligner qu'à Tiruvannamalai, la concentration

²⁹ Rapportée au cadastre de 1927, notre carte fait apparaître de nombreuses correspondances entre quartiers de caste et noms de rue se référant à la même caste, ces derniers étant souvent des noms de *jatis* (rue des *Oddar*, des *Sembadavar* . . .) ou des professions traditionnelles (artisans, artificiers . . .). La correspondance est cependant loin d'être parfaite entre nom de rue et peuplement.

spatiale des castes résulte de deux phénomènes distincts quoique concourants: le désir exprimé de vivre près de ses congénères dans les éventuels quartiers de son propre jati et l'exclusion involontaire des quartiers d'autres jatis. Il apparaît le plus souvent que l'identité géographique du groupe est le reflet de sa cohésion sociale et que la concentration de l'habitat renvoie aux solidarités internes du groupe; inversement, la dispersion spatiale indique un mode d'intégration qui privilégie les affiliations socio-économiques par rapport à l'identité de caste.

Sur la première carte par caste (Figure 21), nous avons fait figurer des castes qui exemplifient le mode d'habitat concentré. Les Musulmans qui représentent la plus grande communauté de la ville occupent des quartiers clairement circonscrits; mis à part un îlot séparé qui s'est fixé non loin de la route de Polur, dans une zone moins ancienne, toute la population s'est établie au sud dans un quartier d'un seul tenant; riches et pauvres habitent les uns près des autres. On peut attribuer à certaines valeurs égalitaires de l'islam la moindre différenciation sociale qu'on constate. Les plus démunis habitent de petites maisons sans étage, dans des quartiers extrêmement compacts, avec parfois un nombre considérable d'occupants par maisonnée, et le dédale des ruelles qui les desservent donne à ces quartiers un aspect de jungle urbaine. On notera la contiguïté du quartier musulman avec ceux des Harijans (au moins au sud). Cette frontière poreuse est à l'image de la position des Musulmans dans la hiérarchie traditionnelle: position assez basse, en particulier du fait de l'origine convertie des *Labbai* qui ont recruté précisément dans les basses castes qu'ils côtoient géographiquement à Tiruvannamalai. De plus, les migrations de Musulmans s'appuyant très fortement sur la communauté déjà établie dans la ville de destination, le quartier méridional est vite devenu le point de fixation presque exclusif des nouveaux arrivants; il s'agit d'un quartier légèrement excentré, distant du temple mais proche du bazar où nombre de Musulmans ont des commerces. La construction des premières mosquées a confirmé l'implantation musulmane, dans un quartier dont la carte de 1920 indique la très forte hétérogénéité (le nom des rues renvoyant le plus souvent à la communauté de ses résidents).

Les Harijans (*Paraiyan*, *Arundadiyar*, Chrétiens convertis) sont installés dans des quartiers baptisés généralement "colonies" dont les plus anciens,

probablement périphériques aux frontières de la ville ancienne, ont été intégrés à la structure urbaine au début du siècle. Il s'agit d'un habitat assez vétuste, qui possède encore certaines caractéristiques typiquement rurales (morphologie, type de maisons . . .), mais qui s'est densifié sous l'effet de la pression migratoire et du cloisonnement de ces quartiers. Une colonie, au tracé plus régulier car planifié, fut rejointe ultérieurement par le tissu urbain, alors que des hameaux périphériques – parfois similaires aux *cheri* villageois – vinrent s'ajouter à la municipalité lors de l'expansion récente. On peut donc lire sur la carte de la ville les trois étapes de l'intégration à la ville des enclaves intouchables, selon leur ancienneté et leur centralité: relégation périphérique qui maintient l'isolement absolu, situation de contact atténuée par un cordon sanitaire neutre (champs, usines, locaux administratifs . . .), encerclement sans absorption par le tissu urbain (situation de ghetto).

Il convient de préciser que le peuplement de ces quartiers est exclusivement Harijan; on ne rencontre nulle part ailleurs à Tiruvannamalai un tel degré d'homogénéité³⁰. Dans certains cas, c'est un mur qui isole la colonie des quartiers mitoyens. On peut toutefois relever l'existence de deux zones de contact significatives. Dans une des colonies les plus anciennes (Kal Nagar), la limite avec les rues occupée par les Musulmans est relativement floue, à l'image de l'inter-pénétration des deux communautés; le prestige résidentiel des Musulmans s'en trouve affecté par contamination. D'autre part, dans un quartier établi plus récemment à la pointe sud de la ville (Telimalai), on constate la présence de Harijans (non représentée sur la carte) qui cohabitent avec d'autres classes défavorisées de la ville (*Oddan*, *Vanniyar* . . .); quoique l'habitat soit loin d'être mélangé au hasard – on observe des regroupements par ruelle –, il s'agit d'un quartier autonome proprement hétérogène et il semble que, dans ce contexte, le regroupement s'opère davantage sur une base économique selon les canons de l'ordre statutaire.

³⁰ Les statistiques de 1981, qui donnent la répartition des populations de Harijans et de Tribaux dans chacun des 142 îlots du recensement municipal, donne la mesure de cette concentration exceptionnelle: 14 îlots contiennent à eux seuls 76,6% des Harijans et Tribaux de la ville. A l'intérieur de ces quartiers, ces derniers représentent 86,1% de la population totale.

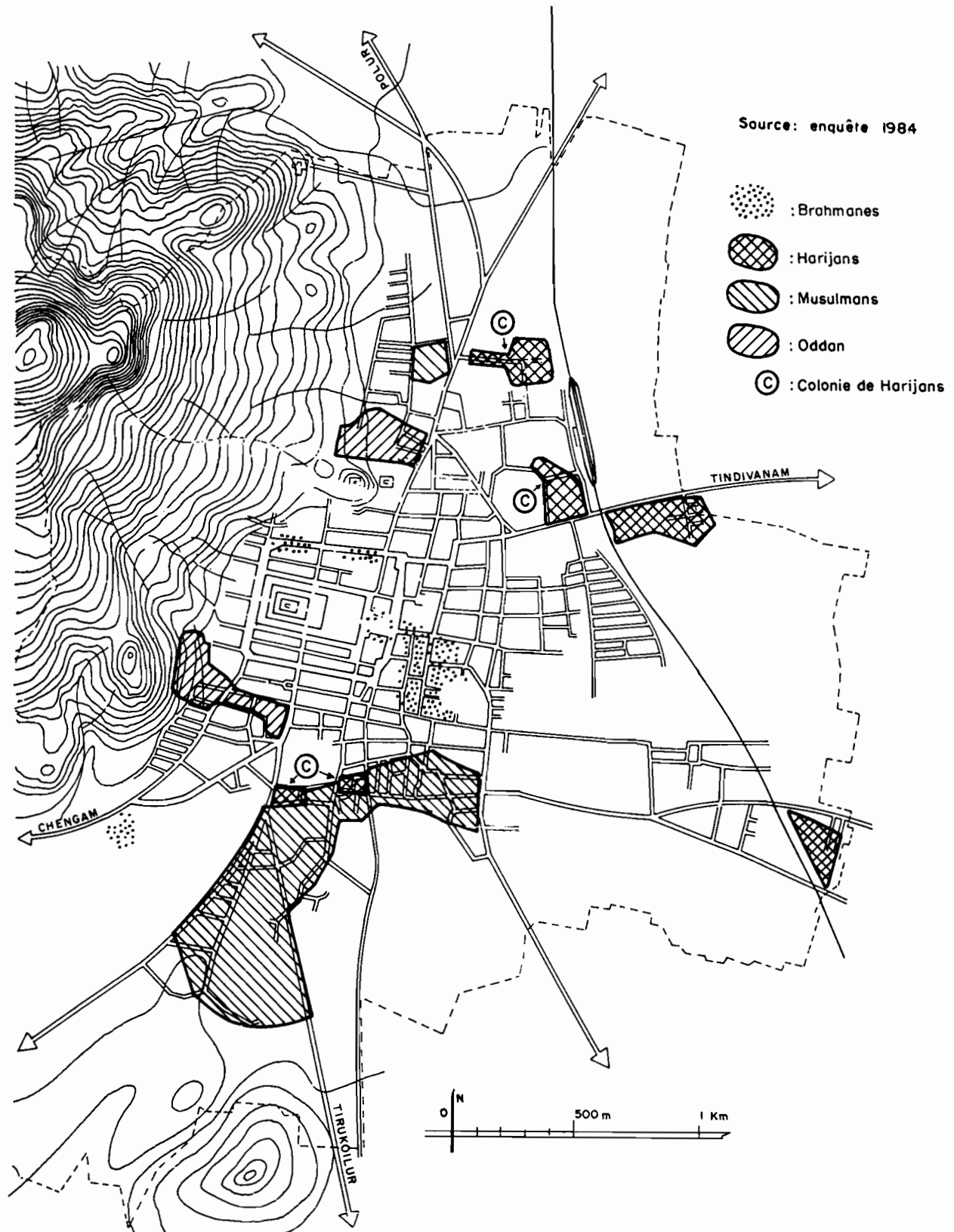


Fig. 21 – Les castes concentrées de Tiruvannamalai

Dans le cas des Harijans, on voit que la ségrégation spatiale est catégorique; elle sanctionne une division socio-rituelle indépassable. Le mot même de colonie, dont la signification résidentielle a fini par se restreindre aux seuls quartiers intouchables, manifeste dans son usage courant aujourd'hui le parfait parallélisme des positions spatiale et sociale des Harijans de Tiruvannamalai, les Harijans pouvant être désignés par euphémisme comme "les gens de la colonie". Toutefois l'unité des Harijans n'est une réalité qu'aux yeux des non-Harijans. La situation économique des castes intouchables étant aussi basse qu'homogène, les divisions internes se font surtout selon les distinctions de sous-castes, en sorte que les îlots Harijan accueillent rarement les membres de jatis différents; les *Arundadiyar* occupent une colonie depuis longtemps séparée; de même les Chrétiens convertis se sont isolés dans deux quartiers périphérique près de la voie ferrée.

A l'instar des Musulmans ou des Harijans, les *Oddan* possèdent un certain nombre de quartiers spécifiques, parmi lesquels des terrains à la lisière de la colline, très défavorables et difficiles d'accès. Il s'agit d'un jati typiquement migrant, puisque son origine serait l'actuel Orissa; leur présence à Tiruvannamalai, sans doute en relation avec les travaux de voirie et de construction, est ancienne, de même que l'existence de leur quartier au sud du temple attestée par la carte des années 1920 et les témoignages utilisés dans la section qui précède. Leur rang très bas dans la société hindoue – immédiatement supérieur à celui des Harijans – ainsi que leur origine allochtone semblent avoir favorisé leur concentration en divers quartiers. Il en va de même pour les *Irulan* et les *Kuruvikaran* qui résident respectivement contre la colline et dans une rue d'un quartier à dominante Harijan.

La concentration des Brahmanes apparaît comme moins accentuée; la carte fait figurer les principaux quartiers brahmanes, parmi lesquels il faut distinguer le voisinage du bassin sacré du centre-ville (*Ayankulam*) et des rues plus éparpillées qui accueillent également d'autres castes (*Agamudaiyar*, *Cettiya* . . .). Les Brahmanes sont, aujourd'hui, en majorité des citadins et l'établissement de Brahmanes est d'ailleurs souvent associé à la fondation des localités (ce n'est toutefois pas le cas de Tiruvannamalai). Dans les villes traditionnelles comme dans les villes coloniales, ils se sont implantés en certains quartiers bien délimités, souvent aux abords des

temples comme dans le cas classique de Madras (Triplicane vishnouïte, Mylapore sivaïte)³¹. Toutefois, ils restent numériquement très marginaux à Tiruvannamalai, car les activités économiques tournées vers l'agriculture ont drainé d'autres castes vers la ville tandis que le volume de la prêtrise demeure négligeable.

Hormis les familles de *Gurrukal* du temple qui habitent volontiers à proximité de ce dernier, les Brahmanes "du cru" sont plutôt concentrés autour de l'*Ayankulam* (*Indra Tirtha*), bassin utilisé lors de la fête de *Kartikkai* et à d'autres occasions de l'année religieuse. Ce quartier, portant justement le nom d'*agraharam*, est peuplé exclusivement de Brahmanes; la seule exception concerne le petit secteur mitoyen de l'*agraharam* où résident les Marwaris de Tiruvannamalai qui, par leur statut rituel avantageux, n'entraînent pas de risques de promiscuité. Il s'agit d'un quartier d'architecture traditionnelle, dont l'isolement par rapport aux secteurs actifs de la ville entretient le charme désuet. A l'écart des axes de circulation ainsi que des zones commerciales ou industrielles – comme les colonies, mais pour d'autres raisons –, ce quartier reflète la résistance de l'orthodoxie au brassage social de la ville, le retrait social d'une partie des Brahmanes, ainsi que sa relative stagnation voire sa décadence économique. On notera enfin que l'aura du célèbre ashram de Sri Ramana Maharshi a attiré un certain nombre de Brahmanes dans un quartier récent, en retrait au sud de la colline, qui présente certains aspects néo-traditionnels typiques.

Les Brahmanes établis récemment à Tiruvannamalai sont loin d'être marginalisés de la sorte; occupant des emplois élevés dans le secteur tertiaire (managers, fonctionnaires, professeurs . . .), ils ont doublé leur prestige rituel d'un rang social prééminent. On les retrouve dans les quartiers cossus, qu'il s'agisse des zones résidentielles modernes, excentrées, où ils côtoient le reste de l'élite, ou de grandes bâtisses avantageusement situées sur le parcours processionnel autour du grand temple. L'homogénéité résidentielle est alors singulièrement moins prononcée, car les différenciations de caste se résorbent dans la convergence des positions de classe.

³¹ D'autres quartiers brahmanes du sud de l'Inde sont décrits dans Hirt (1982).

Sur la seconde carte des castes (Figure 22) figurent les zones d'implantation des principales castes paysannes de la région. Ici, le degré de concentration est plus faible (souvent moins de la moitié des résidents d'une rue appartiennent à la caste en question); la plupart des rues concernées sont de peuplement multi-caste et nous ne rencontrons pas de quartier exclusif comme ceux décrits plus haut. Les frontières tracées ne sont en conséquence que des indications de la bordure floue d'un quartier qui rarement se définit comme quartier de telle caste; les représentations spontanées de "quartier de caste" que suggère la figure qui suit seraient des simplifications regrettables pour un tableau autrement plus enchevêtré.

La majorité des membres des castes terriennes occupent désormais des emplois urbains; très disparates, ces groupes peuvent être divisés par des conflits internes (conflits d'autorité portés dans le domaine économique) qui fragilisent les solidarités internes, comme on le constate face aux enjeux politiques. En terme d'habitat, cette hétérogénéité se traduit par une dispersion résidentielle manifeste, d'autant que leur position médiane dans l'ordre économique ou rituel les met en contact avec l'ensemble des castes de la ville. Les *Agamudaiyar*, qui pourraient postuler au rang de caste dominante de la ville, sont ainsi disséminés partout dans la localité, à l'exclusion des quelques quartiers de résidence uni-caste; on les retrouve en particulier au nord du temple, ainsi que dans le village de Kilnattur incorporé à présent à la municipalité. Les *Saiva Vellalar*, plus jaloux de leur statut, ont plus tendance à se regrouper, de même que les *Vanniyar* qui revendiquent un rang prééminent à Tiruvannamalai et ont une perception unitaire de leur caste. On relèvera à cet égard que les *Vanniyar* occupent des zones excentriques et que leur quartier principal (rue des *Palli*, à l'est du temple³²) est périphérique à la ville ancienne; la seule concentration *Vanniyar* en centre-ville est en fait un quartier de huttes d'apparence misérable à deux pas de la grand-rue. Cette configuration suit de très près la structure du peuplement de 1915.

Avec les Musulmans, les trois castes d'agriculteurs sont responsables du décollage démographique de la ville; non sans intérêt, on note que les aires d'implantation forment une couronne approximative autour du Tiruvannamalai ancien, à distance respectable du temple et des *Thirta*. Dans le cas des

Vanniyar et des *Agamudaiyar*, l'orientation de leurs quartiers, en dépit de leur fragmentation, renvoie à leurs origines géographiques, désignant plutôt le sud et l'est pour les premiers d'entre eux et le nord et l'est pour les seconds. Dans le même temps, ces deux castes qui font par ailleurs état d'un faible sectarisme résidentiel, trahissent un singulier degré d'évitement mutuel: on remarquera combien limitées sont les zones de chevauchement où les deux castes se partagent un même espace. Cette disposition spatiale est évidemment à rapprocher de l'antagonisme traditionnel des deux communautés qui se disputent le contrôle de la ville, et confère à chacune d'elles des zones d'influence sans recouvrement. De la même manière, plusieurs quartiers de *Saiva Vellalar* sont encadrés, comme subordonnés à ceux des *Agamudaiyar* (alias *Tulu Vellalar*, non-végétariens à la différence des *Saiva*) qui revendiquent souvent parité de statut avec les *Saiva Vellalar*, les dominant numériquement sans les évaluer rituellement.

La concentration des *Cettiyar* dans le quartier du *Mandi* est logique; on les trouve naturellement implantés dans la rue qui traverse le bazar, prolongeant l'artère principale du centre ville. Mais dans leur cas, la cohabitation avec d'autres castes est fréquente; de plus, les *Cettiyar* ne formant pas eux-mêmes un jati unique, certaines distinctions résidentielles entre *Cettiyar* demeurent encore perceptibles, quoique moins nettes que dans le passé.

Les castes examinées tendent à offrir une image très segmentée du peuplement de la ville, dans laquelle le cloisonnement résume les oppositions de caste. Des années 1910 à aujourd'hui, nous voyons se perpétuer le principe contradictoire d'intégration et d'exclusion qui distribue les voisinages à l'intérieur de la ville. Le temple polarisait autrefois autour de lui les représentants des castes liées à son fonctionnement, tandis que l'*Agraharam* formait une concentration exclusive des groupes de plus haut statut. Ces traits restent lisibles sur les cartes actuelles, mais de manière souvent atténuée en raison de la redéfinition des fonctions urbaines qui confèrent désormais au temple un moindre rôle socio-économique.

³² Rue rebaptisé récemment rue Kattabomman, comme d'autres rues à nom de caste. Toutefois, les anciens noms restent familiers en raison de leur résonance sociologique, quand l'homogénéité du peuplement s'est maintenu (cas de cette rue de *Vanniyar*). Cf. note 29.

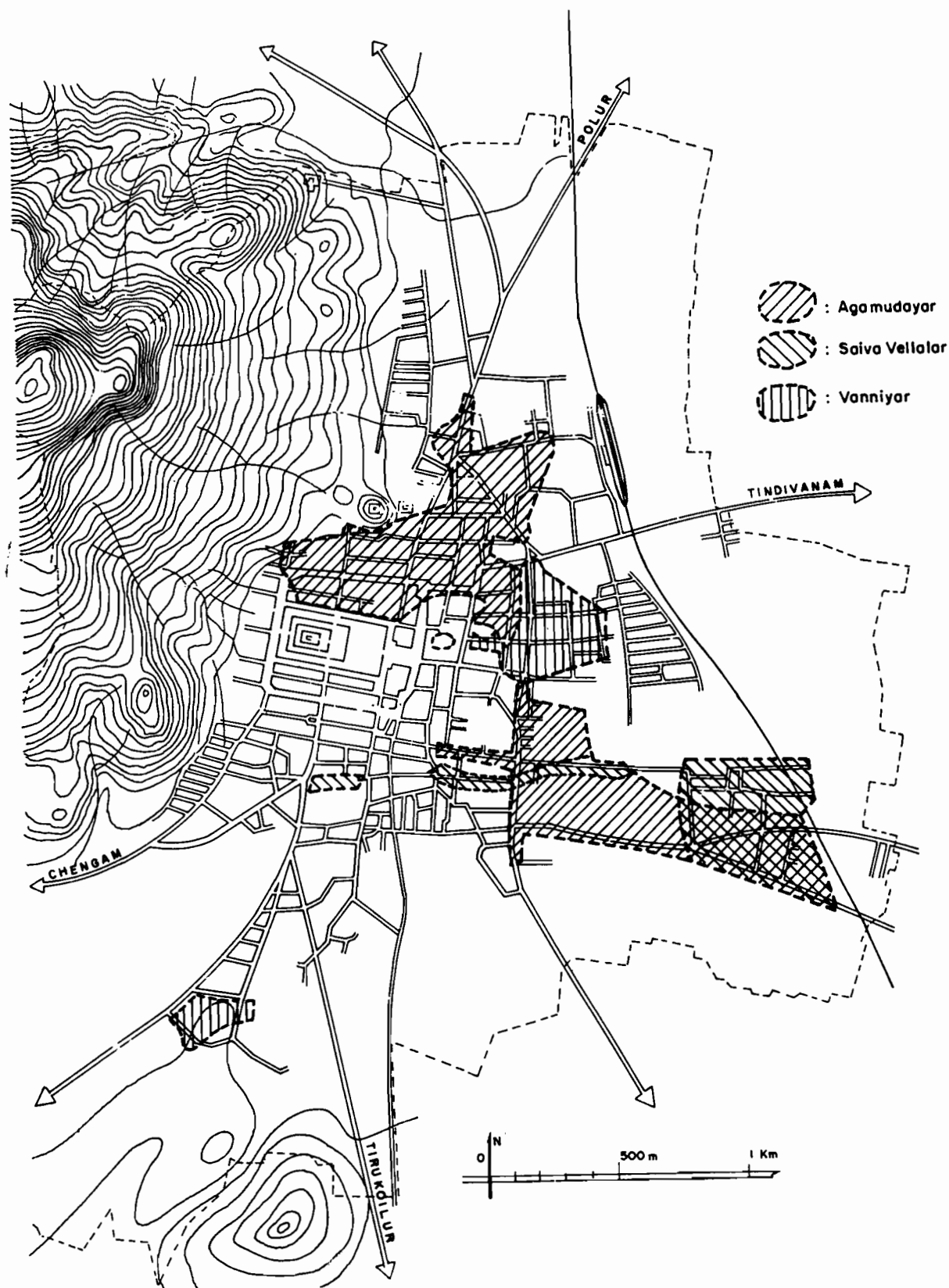


Fig. 22 – Les castes agraires à Tiruvannamalai

Source: enquête 1984

En sorte que l'on peut encore déceler quelques caractéristiques propres au modèle pré-industriel de Sjöberg: cloisonnement résidentiel fondé sur l'origine de caste et centralité comme indice de rang – le centre offrant “protection, prestige et proximité” (Brush, 1977: 82). L'ambiguïté de la position particulière des Brahmanes dans la hiérarchie hindoue (préséance rituelle sans suprématie politique) se traduit par une concentration qui s'est perpétuée dans un *agraharam* légèrement à l'écart du centre, dans un environnement religieux préservé. Mais en l'absence de caste unique détentrice de la fonction royale – ou, en langage contemporain, de groupe dominant politiquement intégré –, nous n'apercevons nulle part de caste jouant le rôle de *Kshatriya* et habitant majoritairement le centre-ville ou les abords d'un éventuel palais.

Toutefois, comme on l'a remarqué pour les castes paysannes, les distinctions d'ordre socio-économique fragmentent les communautés et d'autres alignements font surface. Ce phénomène s'est accompagné de l'établissement constant de nouvelles vagues d'immigrants qui ne pouvaient, le plus souvent, pénétrer la ville qu'en s'intégrant à son extension, à la lisière des espaces forts. Les quartiers qui dénotent une plus grande hétérogénéité communautaire échappent nécessairement à notre entreprise cartographique; ce qui ne signifie pas qu'ils soient absents de la ville. Au contraire, on observe l'existence de quartiers relativement récents qui sont de peuplement plus disparate. Anna Nagar ou V.O.C. Nagar, notamment, accueillent des familles de condition modeste et d'origine mélangée (*Vanniyar*, *Agamudayar*, Musulmans . . .) quoique certains regroupements par rue tendent à se produire. Un quartier résidentiel moderne comme Gandhi Nagar réunit à l'inverse les classes moyennes aisées sans distinction notable de caste.

De même, alors que les castes aux frontières les moins poreuses (*Harijans*, Brahmanes . . .) sont simultanément les moins dispersées, nombre de “castes moyennes” manquent totalement d'assise territoriale précise; ainsi, les *Naidu*, les Chrétiens ou les *Konar* n'occupent aucune zone spécifique de la ville et le regroupement des castes terriennes est suffisamment lâche pour autoriser un brassage significatif avec les autres castes. Toutes les autres castes présentes dans notre recensement (*Karnikar*, *Cenkunta Mudaliyar* . . .) sont réparties presque uniformément dans la municipalité. Le bâti de la

ville post-coloniale représente désormais plus qu'une simple interface entre religion et société, et manifeste l'articulation spatiale des changements sociaux nouvellement suscités par la dynamique urbaine.

D. Economie urbaine

1. Population active

Commandant à un vaste territoire rural, Tiruvannamalai joue un rôle crucial dans l'établissement des relations commerciales entre les villages et avec l'extérieur. En particulier, la ville centralise le traitement aussi bien que la distribution des denrées agricoles. Cette fonction détermine entièrement son orientation économique, sans que Tiruvannamalai apparaisse comme une excroissance villageoise avec les caractéristiques rurales que l'on peut retrouver à Kanchipuram. Le cas de cette dernière mérite d'être évoqué, car il s'agit, à moins de cent kilomètres de Tiruvannamalai, d'une “ville-temple” qui est le siège d'un des grands dignitaires shivaïtes de l'Inde du sud et que l'on serait tenté de comparer avec Tiruvannamalai. Mais, Kanchipuram est une ville relativement stagnante, qui s'est développée lentement au cours des cent dernières années du fait du caractère peu dynamique du secteur artisanal du textile qui y prédomine. Et bien que comptant aujourd'hui plus de 150 000 habitants, elle conserve les traits d'une bourgade de campagne, avec son habitat dispersé et sa forte proportion de travailleurs agricoles: 5,6% en 1981 contre 3,6% à Tiruvannamalai.

Le tableau 5 qui suit présente la répartition de la main d'œuvre masculine selon le secteur d'activité lors du recensement de 1971 (données de 1981 malheureusement incomplètes), pour Tiruvannamalai et l'ensemble des villes du North Arcot. La part relative du secteur primaire était encore substantielle dans la main d'œuvre de la ville; le chiffre des cultivateurs comprend un grand nombre de propriétaires exploitant – directement ou indirectement – les terres familiales, mais installés en ville avec une branche de la famille. Les travailleurs agricoles sont pour la plupart résidents des hameaux périphériques – certains très éloignés du centre-ville – qui sont rattachés à la municipalité (cf. Figure 13, p. 23).

La répartition des emplois à Tiruvannamalai est relativement similaire à celle des zones urbaines du

TABLEAU 5
POPULATION ACTIVE MASCULINE, 1971

	Tiruvannamalai	North Arcot Urbain
Nombre d'actifs	16 110	197 879
Taux global d'activité	48.7%	49.7%
<i>Répartition par secteur d'activité</i>		
Cultivateurs	5.6%	5.3%
Travailleurs agricoles	4.9%	5.0%
Forêts, plantations	1.2%	0.7%
Mines, carrières	0.7%	0.2%
Industries familiales	2.0%	8.1%
Industries non-familiales	15.3%	25.6%
Construction	4.9%	2.8%
Commerce, affaires	33.2%	25.0%
Transport	15.0%	12.0%
Autres services	17.1%	15.2%
Total	100.0%	100.0%

Source: calculé à partir du Census of India (1971)

district, avec environ un dixième seulement de la population active dans le secteur primaire. La catégorie des autres services, qui regroupe un ensemble hétérogène d'emplois (des fonctionnaires aux domestiques), occupe déjà une place importante dans la ville comme dans le district; toutefois, le secteur artisanal et semi-industriel est peu développé à Tiruvannamalai, malgré la présence d'un grand nombre de petites industries liées à l'agriculture; il est vrai que la ville ne possède pas beaucoup d'entreprises de taille moyenne, comme les manufactures de tabac, d'allumettes ou de savons, les tanneries, la petite mécanique ou le tissage que l'on rencontre dans d'autres villes de la région. L'importance de la main d'œuvre industrielle est considérable à Arcot, Ambur ou Gudiyatam qui sont de taille comparable. Inversement le commerce joue un rôle majeur dans l'économie urbaine, couvrant un tiers de la population active de Tiruvannamalai; commerce de gros comme de détail, de denrées courantes comme de biens d'équipement (agricole), ce secteur est l'épine dorsale de l'activité municipale. Il s'appuie sur un important réseau de transports, principalement routier, qui a été depuis longtemps un des atouts de la ville, en même temps que l'instrument nécessaire de contrôle sur son umland.

2. Les activités économiques de la ville

La plus grande part des informations dont nous disposons pour décrire la réalité économique de

Tiruvannamalai découle d'enquêtes menées dans la ville fin 1984. En guise de vue d'ensemble, un relevé systématique des activités nous a donné une idée générale du panorama économique de Tiruvannamalai. Il s'agissait d'un simple recensement de toutes les activités ayant pignon sur rue; nous avons retenu tous les commerces, les industries et les services, y compris les établissements temporaires et/ou mobiles installés dans les rues (fruits et légumes, petit artisanat . . .). Toutefois, pour ces derniers, la saisie peut avoir été incomplète. On conviendra que notre classification des activités (plus de 3,000 recensées) se prête à de nombreuses critiques, puisqu'il était impossible de formuler une nomenclature suffisamment détaillée (taille de l'établissement, spécialisation effective . . .) qui permette un dénombrement rapide sans enquête individuelle. Relevons enfin que certaines activités ont été nécessairement passées sous silence comme celles relevant du domaine exclusivement familial (domesticité . . .) ou difficilement quantifiables (agents intermédiaires indépendants, tireurs de rickshaw . . .). Ces réserves faites, l'enquête nous fournit les indications les plus précieuses sur l'étendue des activités à Tiruvannamalai, et indirectement leur volume. Nous avons regroupé les données sous quatre rubriques qui vont servir de support à notre présentation générale. Les informations plus précises sur la marche des affaires proviennent pour leur part d'une série d'entretiens que nous avons eus avec des commerçants, des industriels ou des artisans. Nous leur avons soumis un questionnaire assez bref (nos visites étant faites en général à l'improviste), à partir duquel l'entretien pouvait s'élargir selon la qualité du contact établi³³.

³³ Voici résumées les grandes lignes du questionnaire:

A. Description de l'entreprise: historique de sa formation, spécialisation actuelle, origine des matières premières, système d'approvisionnement, destination des biens, système de distribution et clientèle.

B. Marche de l'entreprise: chiffres d'affaires ou volume des transactions, personnel, évaluation de la concurrence, relation avec l'administration et les banques, état actuel du marché.

C. Divers: détails sur le propriétaire (à défaut le gérant), origine sociale et géographique, autres entreprises et terres possédées. Discussion sur la place de Tiruvannamalai dans la région, rôle du temple dans l'économie.

L'accueil a été en général assez bon, une fois levés les soupçons quant à la finalité de notre enquête. Les données comptables restent toutefois sujettes à caution. Certains résultats sont regroupés dans l'annexe 1 (Tableau 9).

a. l'agro-alimentaire

Le secteur industriel consiste en l'ensemble des activités de production et de transformation. On compte à Tiruvannamalai 210 unités de production, c'est-à-dire des manufactures spécialisées à l'exclusion des entreprises de réparation. Ces deux fonctions cohabitent pourtant fréquemment au sein d'un même établissement. A l'intérieur de notre catégorie industrielle, nous allons examiner plus particulièrement l'agro-alimentaire dont le rôle est central à Tiruvannamalai; il s'agit surtout des rizeries, des huileries et des minoteries. La plus grande part de ces établissements sont de taille restreinte (environ 40 unités) et on en dénombre 30 installés au centre-ville, le plus souvent dans des maisons d'habitation. Cette localisation souligne le caractère traditionnel d'une économie familiale; un grand nombre de familles se ravitaillent directement auprès des producteurs et font procéder directement à la transformation des produits bruts selon les besoins du ménage.

Prenons ainsi l'exemple d'une petite rizerie située

TABLEAU 6
SECTEUR INDUSTRIEL

Rizeries	31
Huileries	6
Rizeries-huileries	9
Minoteries-huileries	28
Sodas	8
Autres	8
Total agro-alimentaire	90
Matériaux de construction	6
Scieries	7
Produits chimiques	8
Total biens intermédiaires	21
Bijoux	7
Objets métalliques	12
Tissage	6
Allumettes	9
Imprimerie	23
Pétards	12
Divers	13
Total biens de consommation	82
Moteurs et machines	12
Divers	5
Total industries mécaniques	17
Total industries	210

non loin du centre-ville. Il s'agit d'un établissement datant des années cinquante, utilisant une technologie vétuste pour le décortiquage du paddy. Son gérant, le fils du propriétaire *Vanniyar*, y travaille assisté d'un unique employé et son entreprise vit à une cadence paisible, n'était le fracas des machines; les clients sont des gens du voisinage qui lui apportent le paddy à décortiquer par petites quantités (souvent moins d'un sac – 75 kgs – , soit environ la consommation mensuelle d'une famille de cinq personnes). Parlant de l'avenir, il ne se sent nullement inquiet par les directives de modernisation et, en l'absence de concurrent dans sa rue, pense pouvoir maintenir un chiffre d'affaires de 1.000 Rs/mois. Il est vrai qu'il dispose d'autres sources de revenu. Ce type d'établissement se différencie à la vérité bien mal du secteur artisanal par le volume du personnel et du capital investi, les locaux occupés et le fonctionnement général de l'unité. A l'autre bout du spectre, nous trouvons le TANFED (*Groundnut Processing Complex*) qui s'est installé en 1979 aux limites de la ville sur d'anciens champs, au prix d'un investissement de dix millions de Roupies pour l'usine. Il s'agit d'une entreprise de l'Etat du Tamil Nadu, qui est devenue immédiatement la plus importante de sa catégorie dans les environs de Tiruvannamalai, avec un chiffre d'affaires astronomique à l'échelon municipal (environ 90 millions de Roupies pour 1982–83). Son personnel fixe n'est que de soixante personnes – dont trente pour l'administration –, mais on compte plus d'une centaine de journaliers. Ces derniers sont payés au plus bas, recevant lors de notre enquête un salaire (7 Rs/jour) à peine supérieur à celui des *coolies* des usines privées, et vraisemblablement inférieur au salaire agricole courant dans la région (de 6 à 9 Rs/jour selon l'enquête de Shankar et Mythili, 1986: 105–109). On notera au passage que leur embauche est astreinte aux fluctuations saisonnières du volume de la production. La condition de ces journaliers – au TANFED comme souvent ailleurs – ne semble guère particulièrement favorable par rapport à celle des travailleurs agricoles des campagnes; le différentiel économique entre villes et villages est loin d'opérer de manière mécanique dans le développement des courants migratoires.

C'est dans le secteur de l'agro-alimentaire que nous avons rencontré les établissements industriels les plus anciens de Tiruvannamalai: seuls 56% d'entre eux furent créés après 1960, contre 88%

pour le reste des unités visitées (données regroupées dans l'annexe en fin de chapitre). La fondation récente d'établissements de grosse taille, avec un investissement en capital massif, a sans nul doute inhibé les petits entrepreneurs et précipité la faillite ou la reconversion rapide de nombreuses petites unités rencontrées lors de l'enquête. C'est en particulier le cas des huileries dont le nombre tend à décroître à Tiruvannamalai.

Parmi les propriétaires des usines de l'agro-alimentaire, ce sont les castes paysannes locales (*Agamudaiyar*, *Reddiyar* et *Vanniyar*) qui dominent. Les deux seuls entrepreneurs à ne pas posséder de terres cultivables sont précisément issus de milieux commerçants (*Nadar*, *Cettiyar*) et ne sont pas originaires de la région. La plupart des autres (9 sur 16) sont nés à Tiruvannamalai même et leurs propriétés à la campagne dépassent largement la moyenne de notre petit échantillon. Les terres qui appartiennent aux patrons de l'agro-alimentaire se répartissent sur un périmètre qui coïncide avec la région d'origine des grains, dont la circulation entièrement libre est limitée au taluk³⁴. L'acheminement vers les usines se fait avant tout par char à bœufs (environ 750 kgs par chargement), dont le rayon d'action détermine une couronne de 20-25 kms de rayon autour de Tiruvannamalai. Les seuls à se fournir à l'extérieur sont le TANFED (lors de mauvaises récoltes au Tamil Nadu) et une minoterie qui traite avec des intermédiaires du Rajasthan, du Punjab et d'autres régions du nord.

Les denrées agricoles arrivant par charrettes repartent après transformation par camions entiers. Il est intéressant de rapporter la géographie étroite des fournisseurs à la vaste région que Tiruvannamalai approvisionne en produits finis agricoles. Cette dernière recouvre une surface considérable à l'intérieur du Tamil Nadu (il faut des autorisations spéciales pour commercer hors de l'Etat, seule une entreprise avec le TANFED y étant habilitée). A l'échelon le plus bas, les petites entreprises écoulent exclusivement leur production en ville ou dans ses environs immédiats (5 unités). Les autres unités fournissent en particulier les grands marchés urbains du nord du Tamil Nadu comme Salem et Coimbatore, ainsi que des villes méridionales comme Dindigul, Tuticorin et Nagercoil. Paradoxalement, Vellore et Madras, beaucoup plus proches, ne sont guère mentionnées et doivent dépendre d'un réseau d'approvisionnement où Tiruvannamalai figure marginalement.

La majorité des entreprises assurent elles-mêmes la collecte et l'achat de leurs matières premières auprès des paysans ou de coopératives villageoises, ainsi qu'au marché réglementé et par l'intermédiaire des grossistes du *mandi* (sur ces deux institutions, voir plus bas). Les plus petites unités (cinq dans notre échantillon) n'assurent que le traitement du paddy et de l'arachide; ce sont alors les paysans, les ménages ou les grossistes qui leur apportent les produits à transformer. Ces entreprises forment la partie marginale du secteur, avec des chiffres d'affaires souvent très inférieurs à 50 000 Rs/an. Les autres déclarent un chiffre d'affaires variable, allant d'un à trois millions de Roupies annuellement (à l'exception du TANFED). Les entrepreneurs ont nécessairement une connaissance approfondie du marché, en amont comme en aval de leur entreprise, et des contacts personnels avec les paysans et les intermédiaires commerciaux; ils diversifient leurs sources d'approvisionnement (marché réglementé, *Mandi*, gros agriculteurs) au gré des fluctuations de l'offre et de la demande. Leur capacité de stockage ainsi que des sources différenciées de revenus leur permettent de spéculer sur le marché.

b. Le reste du secteur industriel

Hormis l'agro-alimentaire et l'industrie du bois – en fait, de simples scieries – , aucune entreprise de Tiruvannamalai ne tire ses matières premières du monde rural environnant. La ville souffre d'un manque complet de tradition industrielle en raison de son orientation totale vers l'agriculture et le manque de diversité de ses ressources naturelles. Le gouvernement a tenté de stimuler l'activité économique non-agricole, notamment en établissant à Tiruvannamalai une des cinquante usines du TANSI (*Tamil Nadu Small Industries*) en 1967; cette branche est spécialisée dans la construction métallique, limitée ici à l'assemblage à partir de composantes semi-finies (plaques, chevilles . . .) en provenance de centres sidérurgiques du nord du pays. Elle opère sur un marché relativement privilégié puisqu'elle reçoit l'immense majorité de ses commandes de l'administration et du secteur public, en l'occurrence

³⁴ En fait, il n'est formellement interdit d'importer le grain que de l'extérieur du district, mais les marchands doivent impérativement vendre la moitié de leurs transactions au système public d'approvisionnement du Tamil Nadu, lequel opère son contrôle au niveau du taluk. Voir plus bas dans le texte sur ce point.

ceux du Tamil Nadu (aucune exportation hors de l'État). En dépit d'un bilan officiel satisfaisant pour 1982-83 (chiffres d'affaires record de plus de sept millions de Roupies, avec un taux de profit de 9%), l'entreprise semblait lors de notre visite relativement morose, avec une baisse des commandes et une oisiveté apparente dans les ateliers. La compétition s'avère sévère avec les petites industries privées; en comparaison avec ces dernières, la filiale du TANSI offre des salaires particulièrement avantageux à ses trente employés.

Le gouvernement de Madras a également offert à la location – et à la vente – les hangars construits en 1974 au nord de la ville, dans la commune de Vengikkal. Le projet de développement d'une zone industrielle, suivi aujourd'hui par le SIDCO (*Small Industries Development Corporation*), semble avoir désormais atteint son plafond. Les locaux (16 bâtiments) sont loués pour une somme modique à une gamme de petites industries (savon, confiseries, chimie spécialisée . . .); ceux qui restaient vacants en raison de la faible réponse des entrepreneurs privés ont été cédés à des sociétés publiques. D'après les entrepreneurs rencontrés sur place – eux-mêmes moroses quant à l'état de leurs affaires –, la position de Tiruvannamalai est particulièrement défavorable à l'initiative privée. Les matières premières sont absolument inexistantes – sinon les biens agricoles – et l'importation de celles-ci entraînent des coûts considérables. De plus, avec un marché local restreint, l'isolement de Tiruvannamalai signifie une dépendance impérieuse vis-à-vis des réseaux de communication. En sorte que la majorité des entreprises classées comme industries, au SIDCO comme ailleurs, sont en réalité de petits ateliers de production, avec un personnel familial assez mince.

Si l'on ne retrouve pas à Tiruvannamalai les petites industries présentes dans les autres villes du Tamil Nadu (textiles, allumettes . . .), c'est sans doute que la spécialisation régionale et urbaine a entraîné un déséquilibre irréversible du tissu semi-industriel. En ce sens, Tiruvannamalai souffre clairement de son isolement et de l'ombrage des villes de la vallée de la Palar. Toutefois, un secteur particulier a répondu avec dynamisme aux spécificités du contexte régional; il s'agit des fabriques de machines pour l'agriculture, produisant principalement des pompes et des moteurs diesels ou électriques. Tiruvannamalai, dont la capacité de production reste encore modeste, ne semble pas connaître de concurrent immédiat du moins pour l'écoulement local de ces

produits. Il s'agit précisément d'un des rares secteurs de production bénéficiant d'une demande importante sur le marché local. L'élargissement du réseau de distribution à l'ensemble du Tamil Nadu implique nécessairement une concurrence accrue avec les grandes industries mécaniques régionales (celles de Coimbatore notamment), mais certaines entreprises de Tiruvannamalai semblent avoir franchi ce cap, avec des ventes réparties dans l'ensemble de l'État ainsi qu'en Andhra Pradesh. L'industrie mécanique emploie une main d'œuvre plus importante que d'autres secteurs et présente l'avantage d'être moins vulnérable à la saisonnalité des activités.

c. Le secteur commerçant

Sur un même tableau (Tableau 7), on a rassemblé l'ensemble du secteur strictement commercial, à

TABLEAU 7
SECTEUR MARCHAND

Alimentation courante	221
Alimentation spécialisée	273
Voitures des quatre saisons	297
Dépannage courant	365
<i>Total alimentation</i>	1156
Quincaillerie	62
Energie	73
Magasins spécialisés divers	78
Objets de ménage durables	21
<i>Total ménage</i>	234
Textiles	131
Bijoux	16
Religieux	30
Chaussures	15
Fleurs	50
Librairies, papeteries	20
Loteries	44
Pharmacies	26
<i>Total biens divers</i>	332
<i>Mandis</i>	148
Agro-centres	59
Grosse quincaillerie	68
Pièces de moteurs, pompes	30
Huile de moteur	14
Pièces de voitures, tracteurs	25
Bicyclettes et pièces détachées	23
Matériaux de construction	18
<i>Total gros matériel</i>	237
Total commerces	2107

l'exclusion des services, dont le nombre d'unités apparaît considérable; la catégorie de l'alimentation représente à elle seule plus de la moitié du total. On note la part massive de notre rubrique des commerces de proximité ("dépannage courant") – les *bunk-shops*. Il s'agit de petites boutiques en bois, installées sur le trottoir ou la chaussée, et qui offrent un éventail extrêmement varié de produits de première consommation, notamment soda, feuille de bétel, tabac, bananes et citrons, œufs, biscuits etc . . . Ces commerces fixes sont sans doute l'échelon le plus bas du réseau de distribution, particulièrement bien disséminés dans tous les quartiers de la ville, en relation de surcroît avec le volume du passage. Leur grand nombre permet une certaine élasticité dans leur fonctionnement. Ainsi, à côté du bassin de l'*Ayam-kulam*, une veuve s'est installée dans un *bunk-shop* à la disparition de son mari qui tenait un petit restaurant. Elle le gère seule et vend pour 175 Rs de marchandises chaque jour. Mais son négoce dessert un quartier peu animé, et sa rue compte d'ailleurs d'autres *bunk-shops*. Parmi les autres commerces d'alimentation, la dispersion des boutiques est moins accentuée en raison de l'existence du Bazar et de nombreuses aires commerciales situées aux grands carrefours.

Tout en ne pouvant guère prendre de points de repère, la moyenne grossière de 86 habitants par commerce d'alimentation (avec 100.000 habitants pour la population municipale en 1984) semble tout-à-fait plausible. Réunissant les deux catégories qui suivent sur notre tableau – biens ménagers et biens divers –, on obtient par un calcul similaire un chiffre double de 177 habitants par commerce. Cette clientèle moyenne est comparativement très faible, car on s'attendrait pour ce type de boutiques à une clientèle trois à quatre fois plus nombreuse que celle des commerces d'alimentation (dont le chiffre d'affaires est certainement plus faible), eu égard à la structure de la consommation des ménages. Cette contradiction apparente s'explique sans difficulté par l'origine de la clientèle. L'alimentation concerne plus spécifiquement la population résidente (sinon pour les *bunk-shops* dont je reparle plus bas), car les zones rurales sont globalement auto-suffisantes. Aucun villageois ne se risquerait à acheter ses piments – au prix fort – lors d'une visite à Tiruvannamalai. Par contre, les autres commerces sont une spécialité urbaine qui attirent une vaste clientèle de passage; le cas des textiles et de la quincaillerie est caractéristique et leurs clients proviennent pour une bonne part de

l'extérieur de la ville (l'ensemble du taluk d'après les commerçants)³⁵.

Ces remarques nous incitent à une brève digression sur une notion très souvent entendue à Tiruvannamalai, celle de la population flottante. Nous pensions d'abord qu'elle concernait exclusivement les migrants récents, c'est-à-dire la partie importante de la population municipale établie depuis peu en ville; ces nouveaux arrivants ont la particularité de rester très mobiles, à moins de trouver à se fixer à long terme à Tiruvannamalai. Mais ce flux semble avoir été régulier à l'échelle des années récentes, ce qui signifie que cette population est une partie constitutive du peuplement de la ville. Les commerçants qui nous parlaient de population flottante se référaient en fait aux visiteurs temporaires. Les motifs de leur visite sont fort variés; il peut s'agir de transactions commerciales, d'achat ou de réparation d'outillage, de contacts avec l'administration (etc); à cela, ajoutons le cas du pèlerinage de *Dipam* au cours duquel des milliers de personnes envahissent la ville. Quelles que soient leurs intentions de visite, ils passeront nécessairement aux abords des échoppes stratégiquement installées sur les rues de passage³⁶. Le simple volume des flux circulatoires à l'intérieur de la ville détermine un volant de clientèle pour les commerces dont nous parlions.

Plus bas dans la liste du tableau précédent, nous trouvons les commerces spécialisés ainsi que les grossistes du *Mandi*. La plupart des commerces de cette section sont orientés vers le secteur agricole: grossistes, outillage divers, semences et engrais (*agro-centres*). Ils sont caractéristiques des fonctions commerciales de la ville, tournées vers l'umland rural. Si l'on cherchait à appliquer l'analyse du système urbain en termes de lieux centraux (voir la discussion dans la section suivante), on découvrirait – au delà des évidences sur la hiérarchie des réseaux de distribution – la place spécifique qu'occupe

³⁵ L'importance du nombre de fleuristes – pour une part concentrés aux abords du grand temple dont ils sont les fournisseurs – est à mettre en rapport avec celle des marchands d'objets pieux.

³⁶ En estimant la fréquentation quotidienne des salles de cinéma, on atteint la population totale de Tiruvannamalai en dix jours, ce que le seul engouement des citadins pour le grand écran ne peut expliquer. Des villageois rencontrés à la foire aux bestiaux nous disaient que la visite en ville leur permettait, en plus de faire diverses emplettes, de fréquenter les salles obscures, cinéma et *garbha graha*. La fréquentation du temple reste de toutes façons peu importante vis-à-vis de celle des cinémas de la ville.

Tiruvannamalai dans la région; jouissant d'une position qui a éclipsé le rôle d'éventuelles petites villes satellites des environs, la ville et son secteur marchand ont parfaitement répondu aux transformations de la demande rurale en période de révolution technologique. On rappelle que la dite révolution verte a en réalité concerné en premier chef l'irrigation et l'usage des semences et des engrais; le rôle précurseur des commerçants de Tiruvannamalai dans ce processus a déjà été évoqué. Le commerce des engrais s'est développé en flèche et la ville compte aussi bien des grossistes approvisionnant les petits dépôts en zones rurales que de nombreux détaillants. Ces derniers jouent souvent le rôle de conseillers techniques auprès de leurs clients agriculteurs, d'autant que l'Etat et les grosses compagnies privées mettent l'accent sur l'information et la diffusion des nouveaux produits. Prenons le cas assez représentatif d'un gros commerçant qui possède plusieurs boutiques (engrais, pesticides et semences). Il appartient à la sous-caste des *Reddiyar* et sa famille possède plusieurs hectares de terre dans le taluk. Après s'être formé dans un collège agricole, il a travaillé quelques années dans l'administration à Tiruvannamalai (*Agricultural Office*). Grâce à un prêt sanctionné par une grande banque, il a débuté son commerce il y a une dizaine d'années dans les locaux d'une ancienne rizerie et affiche aujourd'hui un chiffre d'affaires de 400.000 Roupies. Comme la plupart de ses concurrents, notre interlocuteur se réjouit du développement extrêmement rapide de ce secteur dans la ville, et du fait de l'augmentation de la demande, il ne lui apparaît pas que la concurrence accrue soit préjudiciable à la bonne marche de son affaire.

d. Le commerce des denrées agricoles

Toutefois, le secteur du commerce le plus prospère de Tiruvannamalai reste le négoce en gros des produits agricoles, lesquels transitent par les deux plaques tournantes que sont le marché réglementé (*regulated market*) et le *Mandi* (ce terme désignant aussi bien le marché dans son ensemble que les commerces individuels). Une analyse très détaillée de ces institutions dans leur cadre régional est fournie par Barbara Harriss (1981), et nous nous contenterons ici de décrire leur fonctionnement à Tiruvannamalai.

La finalité des bourses agricoles est avant tout

d'assainir et de standardiser les pratiques commerciales pour les denrées agricoles de base, en réunissant sur une même place vendeurs et acheteurs soumis à un code de conduite précis. Ainsi, à Tiruvannamalai, les paysans apportent le matin leurs récoltes, qui après avoir été dûment contrôlées et pesées sont vendues par lot au plus offrant des marchands présents, au moyen d'un système d'enchères secrètes. Plus de 200 négociants sont habilités par le marché réglementé au commerce de l'arachide, et autant pour le paddy. Ces derniers, si leurs offres sont acceptées par les vendeurs, doivent régler leurs achats le jour même (système *cash and carry*). La ponction opérée par le marché réglementé n'est que de 0,45% des transactions et revient aux acheteurs. Un tel fonctionnement interdit les pratiques malhonnêtes – comme lors de la pesée – et permet aux paysans d'obtenir le meilleur prix pour leurs produits, sans délai de paiement. Barbara Harriss (op. cit.: 184) observe justement que les marchés réglementés ont plus contribué à normaliser les pratiques commerciales qu'à affecter durablement la structure commerciale dans son ensemble. La persistance (et la prospérité) du *Mandi* témoigne précisément de l'échec rencontré par le nouveau système dans son but initial de faire disparaître les intermédiaires du négoce en gros. Je reviendrai plus bas sur ce point.

Le marché réglementé de Tiruvannamalai, créé en 1953, est un des plus anciens du district. A l'origine réservé aux arachides, il accueillit en 1964 le paddy et, quelques années plus tard, le *jaggery* (sucre non industriel) et le sésame. Le marché réglementé est censé couvrir une région productrice spécifique (*notified area*), s'étendant au départ à l'ensemble du taluk et réduite depuis par l'installation de nouveaux marchés à l'intérieur du taluk (Kilpennathur, Tandarambattu, Vettaivalam). Toutefois, hormis pour le riz, les marchandises peuvent en théorie provenir de régions extérieures. L'acheminement, qui se fait par charrette, détermine à nouveau l'attraction maximale de Tiruvannamalai. Les autorités du district souhaiteraient que tous les villages disposent d'un marché réglementé à moins de 16 km, et on en compte déjà une trentaine dans le North Arcot. Dans de telles conditions, il est évident que les bourses agricoles rentrent en compétition pour des produits comme l'arachide; les gros acheteurs (jusqu'à 10.000.000 Rs d'affaires par an; estimés à 10% du total à Tiruvannamalai) se concentrent sur les places actives, régulièrement approvisionnées en

produits de qualité, tandis que les paysans tendent à se diriger vers les marchés pratiquant les meilleurs prix. L'ancienneté du marché de Tiruvannamalai a sans conteste contribué à sa forte réputation, tout au moins pour son arachide, qui en fait le plus important marché du nord du Tamil Nadu, après celui de Villupuram³⁷. On notera qu'à côté des 150 négociants de la ville enregistrés au marché réglementé, on compte 50 marchands du reste du Tamil Nadu (en particulier Salem, Tiruchengodu, Erode ...). Plusieurs centaines d'autres licences (négoce et traitement) sont détenues par des petits commerçants et artisans de la ville.

Les deux figures 23 et 24 qui suivent sont basées sur les séries mensuelles des arrivées (et transactions) de deux principales récoltes échangées à Tiruvannamalai, car on a exclu de notre analyse les autres denrées qui dépassent rarement 100 tonnes par mois. On constatera en premier lieu que l'importance de l'arachide est sans commune mesure avec celle du paddy; en termes de tonnage, le rapport est depuis cinq ans de l'ordre de quatre pour un – avec de sensibles variations annuelles. Le marché de Tiruvannamalai est un des seuls à accepter les arachides à l'état brut ou déjà décortiquées. En termes de valeur, la place du paddy est encore plus mineure puisqu'à poids égal, il coûte environ quatre fois moins que l'arachide. On examine maintenant les fluctuations des séries mensuelles, qui sont tout-à-fait considérables comme l'indiquent les tracés accidentés des figures 23 et 24. Une simple analyse statistique des séries permet d'établir les caractéristiques suivantes:

- Absence de trend significatif sur 5 ans.
- Très forte variabilité mensuelle, pour l'arachide (coefficient de variation de 96,4%) ainsi que pour le paddy (54,1%).
- Caractère saisonnier marqué des valeurs mensuelles, représentant – en pourcentage de la variance totale – respectivement 60,6% et 23,2% pour l'arachide et le paddy.

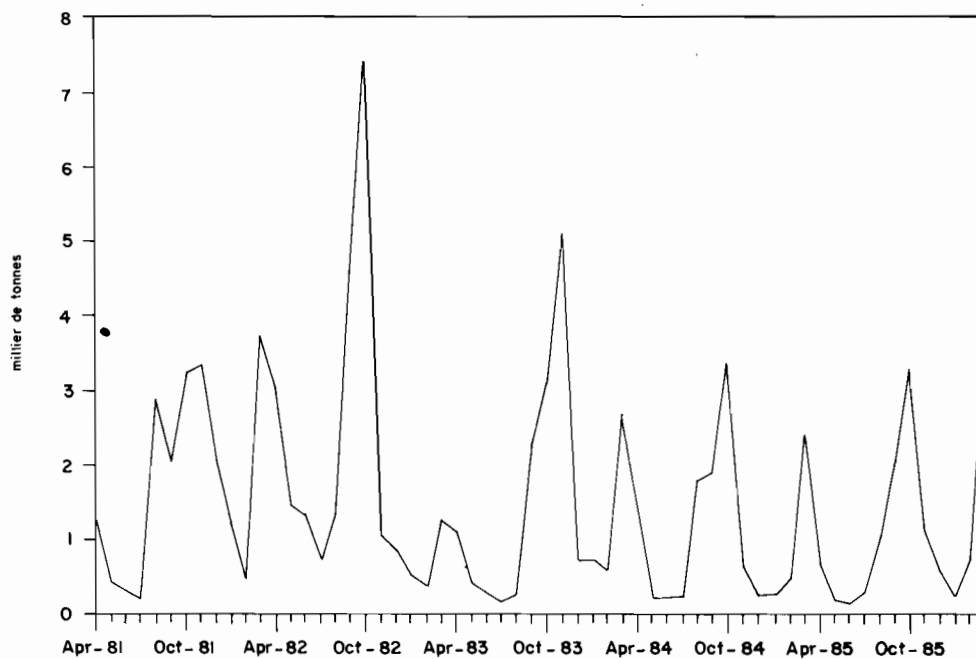
L'absence de trend sur la période considérée n'est guère surprenante. Les aléas – climatiques surtout – des saisons agricoles qui sont le déterminant majeur de l'arrivée de produits sur le marché déforment les séries sur un laps de temps aussi court. Quant à la variabilité du volume des transactions – extrêmement importante –, elle est en premier lieu déterminée par

le caractère saisonnier de l'offre³⁸. Pour le riz, la variabilité est moins importante et avec elle, la saisonnalité des arrivées. Une fois corrigées des variations saisonnières, nos deux séries présentent une caractéristique intéressante; les variations résiduelles restent plus importantes pour l'arachide, culture sèche, que pour le riz, culture irriguée et apparemment plus sensible aux accidents climatiques. De plus, une grande part de riz est auto-consommée ou vendue au *Mandi*. Ces trois facteurs réunis – dépendance de l'irrigation, autoconsommation et commercialisation hors du marché réglementé – devrait dans le cas du paddy impliquer des fluctuations plus importantes que l'arachide. Le dernier facteur de nature à expliquer les fluctuations de l'offre est le cours des denrées, mais l'examen des séries disponibles au marché réglementé indique des variations d'amplitude comparable pour les deux produits. Des phénomènes plus complexes sont donc en jeu (notamment les stratégies culturelles et leur élasticité face aux cours des matières premières agricoles).

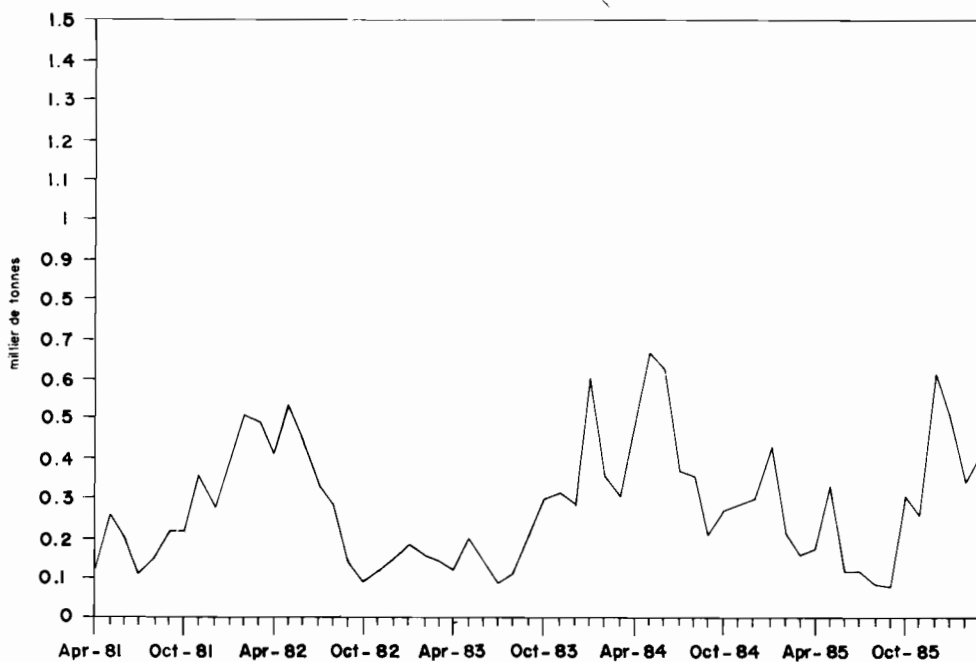
On a constaté à plusieurs reprises la prépondérance de l'arachide sur le marché de Tiruvannamalai. Cette caractéristique découle de la spécialisation des marchés réglementés ainsi que de la faible capacité d'achat local de la ville quant à l'arachide qui résulte du déclin des huileries privées (souvent de simples ateliers de décorticage). Comparativement aux estimations du surplus commerciable du taluk (*notified area*), les volumes d'arachide passant par le marché indiquent que la zone réelle d'approvisionnement déborde largement sur les taluks voisins. En ce qui concerne le paddy dont la production dans le taluk dépasse celle de l'arachide, Tiruvannamalai possède un *Mandi* florissant, et très ancien, qui semble déjouer la politique officielle d'élimination des intermédiaires. Nous allons à ce propos présenter certains traits du fonctionnement du *Mandi* avant de revenir sur la question de la répartition du paddy et de l'arachide.

³⁷ D'après le responsable du marché réglementé; nous ne disposons pas de statistiques à l'échelon du Tamil Nadu. Entre 15.000 et 25.000 tonnes de riz et arachides s'échangent annuellement à la bourse de Tiruvannamalai.

³⁸ En l'absence de trend discernable, on détermine un index saisonnier par la simple moyenne relative d'un même mois sur cinq années successives. Les pointes saisonnières correspondent exactement aux périodes de récolte (arachide: octobre et mars; paddy: janvier et mai).



*Fig. 23 – Arachide, volume mensuel des transactions
au marché réglementé de Tiruvannamalai
(milliers de tonnes)*



*Fig. 24 – Paddy, volume mensuel des transactions
au marché réglementé de Tiruvannamalai
(milliers de tonnes)*

On a dénombré lors de notre enquête plus de 150 *mandis* à Tiruvannamalai, installés à la lisière du bazar. Les trois quarts d'entre eux commercialisent le paddy, le riz (paddy décortiqué) et l'arachide, tandis que les autres sont plus spécialisés dans le *jaggery*, les légumineuses et le sel. En dépit de l'existence du marché réglementé, la part des denrées agricoles passant par le *Mandi* reste considérable. En apparence, les négociants de ce dernier ont un rôle restreint, sinon parasitaire, dans le processus des échanges; ils prélèvent une ponction allant jusqu'à 3% sur les marchandises qu'ils font transiter³⁹. Certains d'entre eux se contentent de servir d'interface entre vendeurs et acheteurs, tandis que les autres achètent, stockent, font traiter puis revendent les récoltes.

Ces grossistes ont en réalité une fonction plus complexe que celle de simples courtiers sur commission (*commission agent*). A Tiruvannamalai, ils sont principalement issus des castes agraires, avec également une très forte proportion de *Komutti Cettiyyar*. Leurs liens avec les étapes antérieures et ultérieures du transit des matières premières sont étroits. Ainsi, en aval, ils peuvent être eux-mêmes propriétaires de rizeries. Leur rôle en amont de la distribution mérite également d'être mentionné, car nombre d'entre eux ont tissé des liens privilégiés avec leurs clients agriculteurs. Ces derniers font face à des problèmes chroniques de liquidité durant les périodes de soudure. Les délais de paiement qu'imposent certains acheteurs (rizeries notamment) leur interdisent de procéder aux investissements nécessaires en début de saison (renouvellement de l'équipement, semences . . .). Or les agents du *Mandi* font mieux que les acheteurs du marché réglementé; non seulement ils paient comptant, mais ils sont en plus prêts à accorder des avances sur récolte, en liquide ou parfois plus judicieusement en biens de production (engrais notamment). Les emprunts contractés peuvent aussi recouvrir des dépenses non productives (cérémonies familiales . . .). Les négociants, assumant alors les fonctions de prêteurs, savent monnayer la souplesse de leur crédit. Souvent eux-mêmes propriétaires terriens, ils font la tournée de leurs débiteurs de temps à autre pour contrôler le bon déroulement des opérations agricoles, et assurer au passage leur propre promotion auprès d'éventuels clients.

Dans le cas des situations de détresse – comme par exemple lors de la faillite d'une récolte –, les négoc-

iants du *Mandi* accordent facilement un terme pour la dette (assortie du taux conventionnel de l'usure variant entre 1% et 2% par mois). Par des mécanismes de cette nature, l'interdépendance entre le *Mandi* et Tiruvannamalai et le monde rural environnant s'est renforcé au fil des années. A cela vient s'ajouter la question des prix et des réquisitions que nous évoquons ici brièvement.

Un des autres avantages reconnus du *Mandi* sur les autres circuits de vente se résume au tarif pratiqué. Le mécanisme des prix, outre ses fluctuations annuelles et saisonnières, est conditionné par la politique de ventes obligatoires à l'Etat du Tamil Nadu⁴⁰. La moitié du paddy passant entre les mains des marchands doit être cédé à prix fixe à l'Etat, ces réquisitions s'opérant au niveau du taluk. A Tiruvannamalai, le paddy est stocké depuis cinq ans dans un grand *mantapam* loué au temple par le *Tamil Nadu Civil Supply Corporation* pour la somme de 5.500 Rs. En octobre 1984, le *Mantapam* abrite plus de 10.000 sacs de paddy; l'année précédente, le volume du paddy ayant transité par le temple s'élevait à 30.000 tonnes. On observe ainsi au passage que la valeur marchande des denrées entreposées dans ce temple si fameux (chiffres d'affaires 1983-84: 1.575.000 Rs) a atteint la somme considérable de 45,7 millions de Roupies – au prix de 1984. On rapportera également le tonnage du paddy stocké au temple (théoriquement la moitié de la production rizicole du taluk) aux 3.000 tonnes mises en vente au marché réglementé.

Revenant maintenant sur la question des prix, on imagine sans difficulté que le taux du paddy ou du riz sur le marché libre (entre 10 à 30% plus élevé que le taux des ventes obligatoires) est censé "compenser" le manque à gagner occasionné par le régime des réquisitions. Or le *Mandi* et le marché ne sont pas soumis pareillement aux contraintes de la réquisition administrative. La différence réside dans le degré de contrôle dont les opérations commerciales sont l'objet. Le passage du paddy par le marché réglementé – vente à des marchands munis de licence –

³⁹ Le taux officiel est de 1% pour le paddy et l'arachide. Barbara Harriss (1981: 135, 184) relève également les tarifs singulièrement élevés pratiqués par le *Mandi* de Tiruvannamalai.

⁴⁰ Le paddy une fois transformé est destiné aux programmes sociaux, en particulier les déjeuners gratuits dans les écoles et les magasins à prix contrôlé (*fair-price shops*). On note que certaines rizeries de la ville semblent bénéficier de l'exclusivité du traitement du paddy gouvernemental.

signifie nécessairement l'enregistrement des transactions, et par conséquent la levée gouvernementale. Le fonctionnement du *Mandi* – on l'a déjà noté – échappe à ce mode de contrôle et dès lors rend possible les transactions illicites qui contournent la réglementation. Ce phénomène, qui nous a été décrit avec le sourire sous le nom d'"ajustements", est responsable des cours avantageux pratiqués au *Mandi*. Ce sont donc des facteurs très divers qui concourent à la prospérité de ce dernier: les conditions de paiement spécifiques et les tarifs élevés offerts aux acheteurs, en particulier pour le paddy ainsi détourné du marché contrôlé. Au contraire, l'arachide dont les modes d'écoulement sont moins diversifiés tend à se concentrer au marché réglementé, avant d'être expédiée vers des huileries d'autres régions⁴¹. Le circuit plus rationnel de l'arachide – moins soumis à l'usure ou aux stockages spéculatifs – s'apparente plus à un modèle capitaliste classique, mais signifie paradoxalement pour Tiruvannamalai la relégation à une étape inférieure dans le réseau des échanges et de l'industrie, celle d'une ville-entrepôt. Pour des raisons similaires – manque d'investissements productifs –, la production de canne à sucre qui progresse dans les régions irriguées de la région échappe à l'attraction de la ville, les cannes étant traitées à l'usine de Kallakurichi, petite ville située à plus de 60 km au sud de Tiruvannamalai.

e. Services et artisanat

Le dernier tableau de cette section réunit l'ensemble de l'artisanat et des services. Nous avons fait figurer en premier lieu tous les ateliers de réparation, que nous avons tâché de distinguer des détaillants en pièces de rechange (électriques ou mécaniques), la différence n'étant pas très nette dans nombre de cas. La définition des "ateliers spécialisés" est également négative: ont été exclus les ateliers polyvalents et la catégorie "machines et moteurs". Le type d'établissement qui domine est celui de la mécanique générale; on y vient faire réparer sa bicyclette ou son réchaud, resouder une chaise ou un manche de casserole, c'est-à-dire tous les petits travaux d'entretien qui requièrent un outil spécifique. Les réparations d'appareils électriques constituent une tâche à part. Les artisans se spécialisent après s'être fait la main sur le tout-venant, et peuvent en venir à consacrer leur atelier à des types de répara-

tions bien délimités (batteries automobiles, bobinage électrique . . .); mais, dans l'ensemble, les ateliers acceptent une très large gamme de travaux, hormis les plus petites échoppes dont l'outillage est proche de celui des cordonniers. Il est intéressant de noter que la transition entre artisanat traditionnel et la mécanique moderne a parfois été facilitée par l'origine familiale, les castes d'artisans étant fréquemment représentées (orfèvres notamment).

Ce segment de l'artisanat illustre à nouveau les rapports étroits que Tiruvannamalai entretient avec son umland, puisque une grande partie de la clientèle vient des environs plutôt que de la ville même. La diffusion des nouvelles technologies s'est fait sentir autant sur le secteur marchand que sur l'artisanat "moderne" (par opposition avec les professions regroupées plus bas dans le tableau 8). Les investissements importants consentis par les agriculteurs dans leur nouvel équipement entraînent une croissance simultanée de la demande en services d'entretien, un secteur qui fleurit dans les petites villes. L'imagination et la patience de ces artisans ne sont plus à démontrer; rognant sur les coûts en fournitures de rechange, ils ont pour spécialité toutes les tâches possibles de "reconditionnement" du matériel standard en utilisant des pièces détachées d'origine variée. La concentration de ces ateliers attire une clientèle nombreuse qui délaisse les petits artisans de village – que l'on rencontre précisément installés plus tard à Tiruvannamalai. La complémentarité entre la ville et les villages est désormais fondée sur un déséquilibre prononcé de leurs fonctions.

Les professions figurant plus bas dans le tableau 8 combinent à la fois les services, le petit artisanat et une partie du secteur commercial. Dans la majorité des cas, il s'agit d'un secteur directement lié aux besoins de la population résidente (barbiers, charpentiers, blanchisseries) et qui n'apparaît pas comme particulièrement dynamique. Prenons le cas des tailleurs qui sont pléthore à Tiruvannamalai; leur clientèle municipale provient en général du quartier et leur confie des travaux peu coûteux, les

⁴¹ Les grands traits de notre reconstitution des circuits de l'arachide et du paddy sont dérivés exclusivement de notre enquête à Tiruvannamalai; on notera toutefois qu'un travail réalisé dans les villages de la région, entre 1981 et 1984, constate de la même façon les avantages comparés du marché réglementé et du *Mandi* dans l'écoulement du paddy de l'arachide (Shankar et Mythili, 1986: 552-556).

TABLEAU 8
ARTISANAT ET SERVICES

Machines et moteurs	37
Ateliers mécaniques généraux	87
Ateliers spécialisés	35
Moyens de transport	40
<i>Total réparation mécanique</i>	<i>199</i>
Peintures	10
Charpentiers	13
Ferrailleurs, ferronniers	45
Tailleurs	235
Horlogers	19
Electriciens	24
Cordonniers	13
Coiffeurs, barbiers	80
Blanchisseries	42
Location de bicyclettes	212
Divers	10
<i>Total artisans et services divers</i>	<i>703</i>
Maisons de pèlerins	54
Hôtels	12
Restaurants, débits de boissons	323
<i>Total hébergement et restauration</i>	<i>389</i>
Banques	9
Petites banques privées	38
Prêteurs sur gages	66
<i>Total services financiers</i>	<i>113</i>
Services juridiques	52
Médecins, laboratoires	60
Cliniques	22
Hôpitaux	4
<i>Total services médicaux</i>	<i>86</i>
Administrations diverses	88
Ecoles primaires	37
Ecoles secondaires et collège	7
Divers	11
<i>Total enseignement</i>	<i>55</i>
Bibliothèques	9
Associations	17
Cinémas	6
<i>Total association et loisirs</i>	<i>32</i>
Officines de transport	17
Entrepôts divers	13
<i>Total transport</i>	<i>30</i>

périodes les plus prospères coïncident pour eux avec la rentrée des classes, les fêtes (en particulier *Pongal*) et les saisons de mariage. Leur principal investissement consiste en une machine à coudre, avec des frais fixes assez faibles (local autonome et apprentis pour certains d'entre eux). Il faut toutefois traiter à part le secteur de l'hôtellerie et de la restauration qui est directement dépendant du rayonnement économique de Tiruvannamalai. Une partie des restaurateurs tire principalement profit du volume du passage dans la ville et leurs commerces prospèrent en dépit de la concurrence. C'est le cas de l'établissement d'un Chrétien du Kerala; il avait d'abord travaillé dans la restauration en diverses villes du Tamil Nadu avant de se fixer à Tiruvannamalai en 1972. A cette époque, il achète un *bunk-shop* situé sur la grand-rue (il n'y en avait guère alors, dit-il). Après huit ans, il utilise ses bénéfices accumulés pour ouvrir un petit débit de boissons (*small hotel*) au même endroit. Son chiffre d'affaires s'envole et il déclare en 1984 faire plus de 500 Rs de bénéfice net par jour, avec pour clients les visiteurs de passage en ville (la population flottante). Quoiqu'il n'ait profité d'aucun prêt officiel dans son entreprise, son réseau familial assez éclectique (comptant des Chrétiens tamouls, des *Agamudaiyar*, des *Vanniyar* et même un Marwari par concubinage) lui a offert un précieux soutien. Il n'a d'ailleurs aucun autre employé que les dix membres de sa famille avec lesquels il gère son commerce jour et nuit. Sa réussite est certes exceptionnelle, mais elle reste possible parmi les secteurs de la ville qui se saisissent au plus tôt des nouvelles opportunités qu'offre l'expansion économique de Tiruvannamalai dans sa région.

La dernière partie de notre tableau rassemble le tertiaire moderne (banques, administrations . . .) ainsi que d'autres établissements à vocation non économique. Dans le domaine éducatif, Tiruvannamalai a une tradition assez ancienne (écoles des missions) que son collège situé à l'extérieur de la ville a renforcée. Le secteur strictement administratif (municipalité, taluk, division fiscale) est en plein développement en raison du nouveau découpage administratif qui n'était pas encore entériné à l'époque de notre enquête. La dernière rubrique recouvre les compagnies de transport (camions), nécessairement fort actives à Tiruvannamalai en raison du volume des échanges; la ville sert en particulier de branche pour de grandes compagnies régionales.

f. Conclusion

Ce profil professionnel rappelle que Tiruvannamalai a subi de grandes mutations depuis le début de son décollage démographique, et surtout l'évolution accélérée depuis vingt-cinq ans. Dans la perspective régionale, l'émergence d'un grand centre urbain dans une région dépourvue d'avantages naturels a signifié l'intégration de l'économie rurale à un réseau beaucoup plus large, par l'intermédiaire de l'interface obligatoire que constitue Tiruvannamalai. Les migrants qui la peuplent sont en grande partie des campagnards des environs qui participent au développement rapide des ressources urbaines, sans toujours en bénéficier pleinement; pour eux, les pesanteurs sociales sont sans doute plus légères sous le régime capitaliste urbain où les individus peuvent espérer, par leurs options personnelles, infléchir leur trajectoire héréditaire et avoir recours à l'aide gouvernementale visant les groupes défavorisés.

Mais la pression économique se fait plus forte et transforme les liens de solidarité traditionnels. Les castes vont répondre différemment à la situation nouvelle, sans que l'on puisse assigner invariablement les différences d'un groupe à l'autre aux conditions d'origine. Certes, les groupes les plus déclassés de la société restent enfermés dans leur statut; Harijans et *Oddan* notamment n'occupent jamais que les rangs subalternes de la main d'œuvre, travaillant le plus souvent comme journaliers non qualifiés dans des emplois réglés sur le rythme irrégulier de l'agriculture. Cette inertie n'a pas été brisée par les politiques gouvernementales favorisant les plus pauvres. En réalité, ce sont principalement des fractions des castes terriennes qui, avec les *Cettiyar* et certains Musulmans, semblent avoir été les principaux acteurs et bénéficiaires du développement de la ville. Rizeries et huileries sont aujourd'hui essentiellement aux mains des *Agamudaiyar* et des *Reddiyar*, de même que les petites industries mécaniques. Les *Cettiyar* (*Komutti* avant tout) contrôlent le *Mandi*, l'importante plaque tournante où transitent le riz, l'arachide et – plus marginalement – la canne à sucre. Tiruvannamalai restée centrée sur ses ressources agricoles, les castes d'origine rurale ont pu s'appuyer dans leur ascension sur leur capital économique (terres, entrepôts de grain . . .) comme sur leur capital social; l'implantation rurale de la famille ou de la sous-caste entretient une base stable de clients. Que ce soit pour distribuer

des sacs d'engrais ou faire tourner une rizerie à pleine capacité tout au long de l'année, il faut posséder un réseau d'influence solide dans le monde rural, un cas typique étant celui des *Reddiyar*, caste numériquement négligeable mais prééminente dans de nombreux villages du nord du Tamil Nadu. Tous les propriétaires d'industries agro-alimentaires possèdent des terres dans le district (plus de dix acres en moyenne), hormis les *Cettiyar* ou les *Nadar* qui représentent précisément les groupes urbains de pointe. On note d'ailleurs que de nombreux entrepreneurs nous ont fait part de leurs difficultés à étendre leurs activités au delà d'une aire délimitée, variable selon les produits; il leur faut pour cela s'insérer dans un marché plus concurrentiel où la compétition sévère fait appel à d'autres stratégies commerciales. Un autre écueil est parfois la division interne des familles qui entraîne un morcellement du capital et neutralise les avantages économiques propres aux familles élargies.

E. Tiruvannamalai dans une perspective régionale

Les sections qui précèdent constituent un tableau à plat des caractéristiques qui nous paraissent les plus représentatives de la situation contemporaine de Tiruvannamalai. Nous avons choisi d'en souligner l'interdépendance, afin de montrer comment la formation de la ville en un siècle, du développement morphologique à la composition de la population, peut s'apprécier sur l'ensemble des indicateurs géographiques. Le point de concours de ces différentes perspectives mises bout à bout réside dans la dynamique historique précipitée par les profonds bouleversements démographiques et économiques qu'a connus la ville depuis une centaine d'années: les frontières urbaines se sont élargies, comme celles de son peuplement, sous l'effet de la prospérité de la ville et des mouvements d'immigration que cette dernière alimentait.

La simple mesure de l'accroissement démographique a fourni à nos yeux le meilleur repère des étapes de cette évolution et nous nous sommes astreints à la décomposer pour en faire apparaître les éléments constitutifs que nous pouvons hiérarchiser, en allant du cas général vers le particulier: accroissement démographique du Tamil Nadu, accroissement démographique du pays d'Arcot, croissance urbaine,

croissance urbaine de villes comparables . . . Nous suggérons ainsi que l'évolution de la ville est attribuable, de manière cumulative, aux dynamiques démographiques d'agréats plus abstraits (le pays tamoul, ses villes . . .) dont Tiruvannamalai a suivi l'évolution de manière plus ou moins rapprochée. La conclusion de cette approche était résumée dans la figure 8 qui mettait en regard la progression de la population de Tiruvannamalai avec celle de villes voisines de la même taille.

Il subsiste pourtant un résidu statistique, l'écart entre les tendances démographiques globales depuis un siècle et celles enregistrées par la municipalité, que nous avons imputé à la "structure économique propre à Tiruvannamalai dans la géographie régionale". Si bien que le destin de la ville, en dépit de nombreux points communs avec celui des unités démographiques munies des mêmes caractéristiques, conserve des particularismes irréductibles à la simple logique des effets de taille ou de contexte régional. Ce résidu, c'est "l'effet Tiruvannamalai" dont nous avons déjà reconstitué la chronologie et dont nous allons maintenant présenter la dimension spatiale. Dans ce but, nous cherchons à incorporer dans le contexte géographique propre à chaque unité urbaine dans le tableau de la structure urbaine régionale, afin de mettre en relief la spécificité de notre ville. Ce qui signifie que nous posons comme indissociable l'existence d'une ville et celle de son champ urbain; nous avons ainsi déplacé notre unité d'observation de la ville à l'umland urbain. Le résultat de cette approche sera une carte expérimentale qui propose un découpage de la macro-région (le Tamil Nadu septentrional) en différents umlands urbains représentant les aires d'influence respectives de toutes les villes les plus importantes de la région.

Cette démarche implique que nous accordons un rôle particulier à cet espace composite formé par la ville et son umland. Ce chapitre sur Tiruvannamalai aura permis d'en deviner le justification: à chacun de nos efforts pour isoler les aspects les plus significatifs du développement de la ville nous avons été renvoyés aux caractéristiques de sa micro-région (production agricole, peuplement . . .). Nous avons vu par exemple que l'importance du grand temple à l'intérieur de la région jusqu'à la seconde moitié du siècle dernier, c'est-à-dire sa capacité à préserver des rapports étroits avec une aire plus large déterminée par son attraction religieuse, n'était pas étrangère à la persistance du fait urbain à travers des périodes

troublées. De la même façon, le développement rapide de la ville à partir de son accession au statut de municipalité est clairement lié à l'impact de l'introduction des mécanismes de l'économie de marché dans le pays d'Arcot, illustrée principalement par l'essor de la culture arachidière dans son umland.

Nous ne prétendons pas que toutes les villes du Tamil Nadu se soient trouvées dans une situation similaire, précisément parce que les secteurs d'activités de chacune ont conditionné de manières fort diverses les interactions économiques avec les campagnes environnantes et le cas de Tiruvannamalai, ville-marché, n'est qu'un exemple d'une gamme plus large de configurations. Mais avant de reprendre cette question, il est important de réfléchir à la dimension spatiale de ce réseau urbain tamoul. L'analyse géographique de la dispersion urbaine repose le plus souvent sur les modèles abstraits de la théorie des lieux centraux; les villes sont considérées comme lieux de redistribution (de biens, de services . . .) sur leur hinterland rural, hiérarchisés selon la gamme des "fonctions centrales" qu'ils possèdent, et censés se répartir sur une région donnée de manière optimale (pour un exposé récent de la théorie, voir King, 1984; Smith, 1976: 10-28). Ces modèles spatiaux ont rarement été observés dans la réalité même si leur logique théorique est indiscutable, ce qui a conduit les géographes à étudier plus fréquemment les déviations du modèle plutôt que son adéquation aux conditions empiriques des économies régionales. Dans le cas qui nous intéresse, on peut certes envisager que l'évolution de Tiruvannamalai correspond à sa promotion graduelle dans l'échelle des lieux centraux, de la bourgade d'ordre inférieur accueillant des foires périodiques à la ville de marché élargissant l'éventail de ses fonctions urbaines.

La théorie des lieux centraux est néanmoins de peu d'usage pour décrire le particularisme de Tiruvannamalai, car elle ne prend en compte qu'une partie des échanges entre villes et campagnes, à savoir l'offre des biens et des services urbains et la demande rurale. L'accent est mis sur les villes desservant des zones rurales inertes, plutôt qu'inversement sur les zones rurales dont le dynamisme historique nourrit la croissance urbaine. Une telle perspective ne permet pas d'expliquer l'émergence des villes déterminée par le transfert des surplus ruraux (agricoles) vers les zones urbaines, transfert fondé

sur un déséquilibre structurel des échanges économiques entre villes et campagnes. Les bourgs de taille moyenne dans les pays faiblement industrialisés sont le plus souvent dépendants de leurs couronnes rurales, en tant que ville de marché et de commerce (voir les généralisations de Rondinelli, 1983: 49 et 135-146), et dans le même temps recrutent leur main d'œuvre croissante parmi les ruraux des environs, participant ainsi à la formation de différents bassins de l'emploi. L'arrière-pays (terme que nous avons évité en raison des contresens qu'il provoque) n'est donc pas simplement le territoire avoisinant ravitaillé passivement par la ville en biens et services, il est l'unité privilégiée de la géographie des échanges à l'intérieur de laquelle la ville n'est qu'une excroissance lui servant de relai dans le système économique global. C'est précisément le cas de Tiruvannamalai dont les activités non tournées vers l'agriculture ont encore un rôle limité et dont la majeure partie de la population est originaire des campagnes avoisinantes. A propos de ce dernier point, on notera que le fait que les migrants aient conservé des rapports étroits avec leurs villages d'origine participe de la synergie des interactions entre la ville et son umland, en facilitant aussi bien les filières migratoires que commerciales.

Le but de cette dernière section est de donner une forme cartographique à notre perception des avantages géographiques propres à Tiruvannamalai. Nous souhaitons pour ce faire représenter l'ensemble des champs urbains dans l'espace régional en prenant en considération à la fois l'espace rural desservi par les villes et le poids respectif de chacune d'entre elles mesuré simplement par sa population totale. Nous utilisons pour ce faire une équation de gravité dont la signification sera examinée plus bas; elle postule que l'"attraction" de chaque ville est fonction de son poids démographique, mais s'exerce de manière décroissante au fur et à mesure que l'on s'en éloigne⁴². En raison du caractère original de l'emploi de ce mode de représentation, nous allons en premier lieu détailler la procédure conduisant à l'établissement de la carte des umlands. Ainsi, entre deux villes notés A et B, distantes de d_{AB} et de populations respectives P_A et P_B , nous fixons la frontière théorique de leurs umlands au point F tel que:

$$P_A / (d_{AF})^2 = P_B / (d_{BF})^2$$

Le point F représente donc le point d'indifférence

qui sépare deux champs d'attraction urbains et se calcule algébriquement en fonction de P_A , P_B et d_{AB} . Restait à appliquer ce modèle pour définir l'umland théorique de chaque ville vis-à-vis de ses voisines et tracer les frontières (lignes d'indifférence) les séparant. Pour simplifier la description de la procédure que l'on a suivie, on peut considérer le cas triangulaire de trois villes A, B et C de population respective 10, 20 et 25 (schémas de la figure 25). On

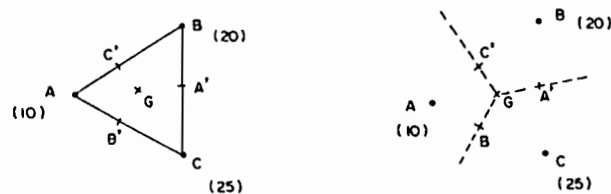


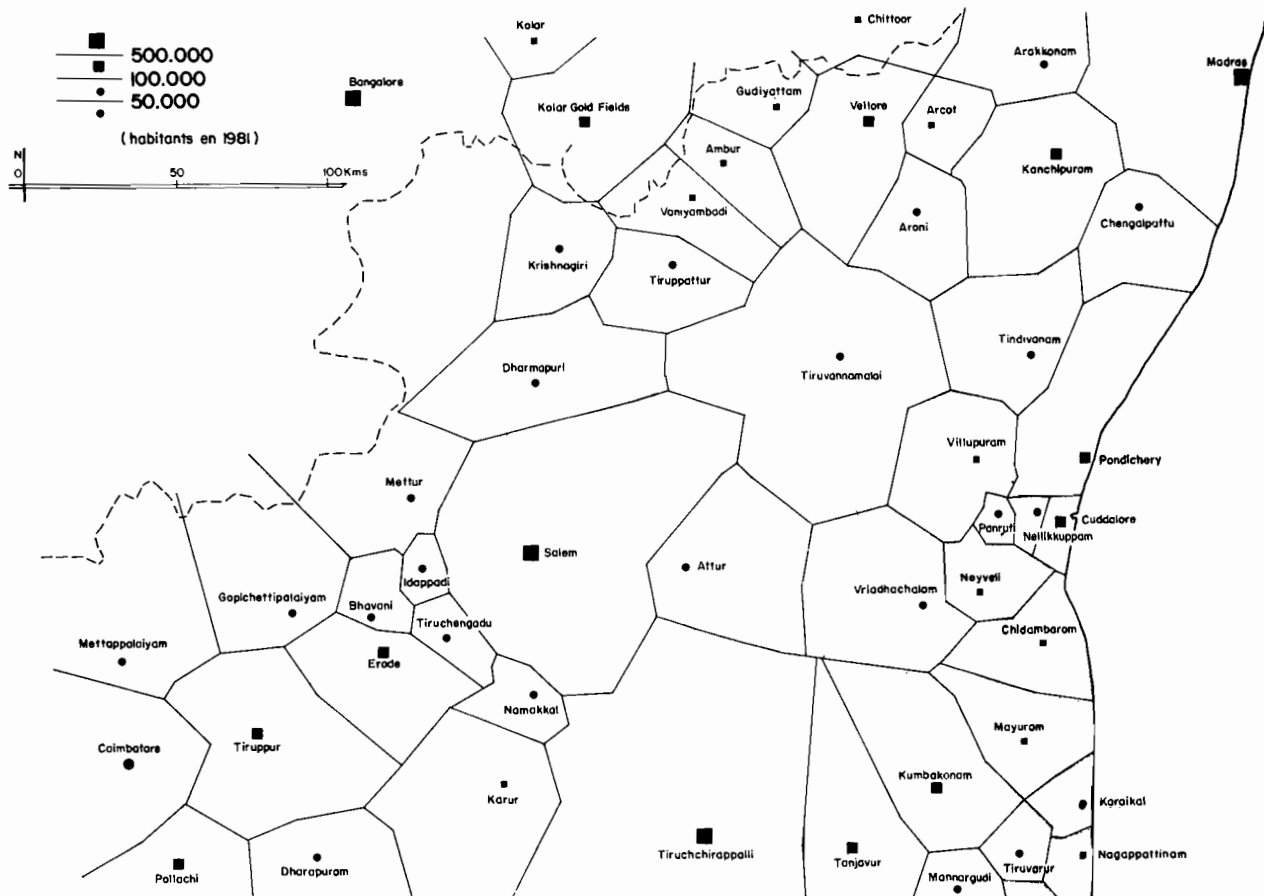
Fig. 25 – Points d'indifférence et frontières entre umlands
(Population entre parenthèses)

porte d'abord sur le premier graphique les points d'indifférence A' , B' et C' qui s'intercalent entre chaque paire de villes. Pour répartir l'aire du triangle résiduel $A'B'C'$ entre les umlands des trois villes, on calcule le barycentre G des points A, B et C munis de poids égaux à l'inverse de la racine carrée de leur population; ce centre de gravité est nécessairement situé à l'intérieur du triangle en question et les segments $A'G$, $B'G$ et $C'G$ du second graphique démarqueront les frontières entre umlands⁴³. Dans les cas impliquant plus de trois villes, on a étendu la méthode barycentrique, en respectant cependant dans la mesure du possible le principe de convexité des umlands (pour éviter les points de rebroussements atypiques).

Les villes retenues dans notre modèle appartiennent à l'ensemble du nord du Tamil Nadu, en incluant certaines villes des états limitrophes

⁴² Nous reprenons un modèle d'interaction utilisé à la fois en géographie commerciale (modèle de Reilly, cf. Haynes et Fotheringham, 1984: 30-34) et en géographie des migrations (cf. Lewis, 1982: 53-54).

⁴³ En réalité, l'équation d'équilibre (ou d'indifférence) entre deux villes étendue à un ensemble de points détermine une ellipse autour de la ville la moins peuplée, ce qui complique singulièrement le tracé des frontières entre umlands. Toutefois, notre modèle reste moins grossier que ceux dérivés du modèle de Reilly et utilisés pour les études de marché (voir pour comparaison Haynes et Fotheringham, op. cit.: 50-53).



(Territoire de Pondichéry, Karnataka, Andhra Pradesh). Nous avons éliminé les zones urbaines de moins de 40.000 habitants en 1981, la plus petite représentée étant Namakkal comptant 39.000 habitants. Il n'aurait pas été raisonnable d'inclure l'ensemble des unités urbaines dans notre panorama, étant donné la faible importance économique des plus petites d'entre elles. La borne inférieure nous a été suggérée par la légère discontinuité autour de 40.000 habitants dans la distribution des villes selon leur population (selon le modèle classique de Zipf liant rang et taille des villes). Cette coupure se fonde également sur l'ancienneté du tissu urbain régional, afin de donner à notre cartographie une certaine dimension historique dans la présentation du paysage urbain. Relevons que toutes les villes retenues, hormis trois d'entre elles, étaient déjà classées comme des unités urbaines en 1901; inversement, parmi les 86 petites agglomérations écartées de notre analyse, seules 17 étaient des villes en 1901⁴. En dernier lieu, nous avons préféré ne pas employer, dans nos pondérations, la population totale des cités de plus

de 600.000 habitants, le rapport de un à quinze (40.000/600.000) entre villes de tailles extrêmes nous semblant maximal. Nous avons en définitive conservé cette valeur de 600.000 comme plafond démographique appliqué aux villes de taille supérieure (Bangalore, Coimbatore et Madras), afin d'éviter l'écrasement excessif des villes voisines dans le tracé des umlands théoriques⁴⁵. Tiruvannamalai occupe alors une position médiane dans la gamme des villes retenues.

La figure 26 résulte de l'application répétée de notre méthode décrite sur les schémas précédents.

⁴⁴ Il est intéressant de noter que les deux plus peuplées des trois villes ayant disparu depuis 1901, avec 13.000 habitants chacune, étaient les établissements portuaires de Tranquebar et Porto Novo fondés par les colonisateurs pré-britanniques et dont la fortune devait décliner au XX^{ème} siècle.

⁴⁵ En sorte que le point d'équilibre entre deux villes ne peut se situer à moins d'un cinquième de la distance qui les séparent l'une de l'autre. Cette hypothèse se justifie par le plafonnement vraisemblable du nombre des fonctions centrales urbaines au fur et à mesure que la taille des villes augmente (King, op. cit.: 24).

Les polygones qui entourent les villes de notre étude recouvrent très irrégulièrement le paysage du Tamil Nadu septentrional en raison de la dispersion spécifique des unités urbaines et des déséquilibres induits par notre formule de base qui prend en compte les populations totales. Comme on le constate, il n'a pas toujours été possible d'obtenir de démarcations d'umlands dénuées de segments concaves. Néanmoins, le tableau qui en émerge met en évidence un certain nombre de caractéristiques quant à la configuration spatiale du réseau urbain régional, en particulier les différences entre champs urbains de villes de taille comparable. Avant d'entreprendre un court essai d'interprétation, nous allons revenir sur la signification et la validité du modèle employé.

Nous rappellerons d'abord que nous avons eu recours à un modèle de gravité dans la double perspective de la géographie des migrations et des interactions commerciales qui nous semble cruciale pour comprendre le peuplement et le développement économique de Tiruvannamalai. La carte des umlands cherche à représenter l'équilibre qui s'est établi entre les unités urbaines et les zones rurales dans la répartition de l'espace au nord du Tamil Nadu. Cet équilibre résume les caractéristiques spatiales de l'intégration du réseau urbain au peuplement régional; nous avons pour cela utilisé un modèle de gravité simulant les effets de distance et d'attraction sur les courants des hommes et des biens. La discussion sur la valeur heuristique d'un tel modèle s'ouvre sur deux rubriques: l'interprétation des effets respectifs de la distance et de la taille des villes (cf. Haggett, Cliff et Frey, 1977: 30-33). Ainsi, les distances sont mesurées ici sur un terrain supposé plan, selon des tracés rectilignes (hypothèse d'isotropie). Or le réseau routier par exemple est loin de se plier à cette dernière hypothèse puisque l'on note en particulier la prédominance des axes nord-sud et ouest-est aux dépens des axes transversaux. Ce réseau a lui-même été déterminé par des contraintes historiques (anciens couloirs de circulation) ainsi que, dans certaines zones, par le relief (sur ce point, voir plus bas). Dans le cas particulier de Tiruvannamalai, sa situation privilégiée de ville-carrefour permet toutefois d'atténuer les déformations propres à la structure du réseau de communications que reflètent les "distances réelles" ou distances effectives entre villes. Ces risques de distortion sont en revanche très graves dans le cas du district de Dharmapuri dont les franges occidentales – partielle-

ment inhabitées – apparaissent sur notre carte comme faisant partie de l'umland de Bangalore; il faut savoir que le passage du Tamil Nadu vers le Plateau de Mysore (et Bangalore) ne peut se faire que par la ville d'Hosur⁴⁶, située à l'extrême nord, et que l'attraction de Bangalore est par conséquent exagérée par notre cartographie.

Plus délicate est la liaison postulée entre attraction et population totale des villes. En termes de champs migratoires, il s'agit d'une hypothèse schématique: la propension d'une agglomération à capter les flux migratoires et à les retenir durablement est en réalité fonction du dynamisme spécifique de son marché de l'emploi, dont le niveau de population serait plutôt la conséquence que la cause. Pour être plus précis, on met à l'heure actuelle l'accent sur le déséquilibre salarial existant entre régions d'émigration et d'immigration, et la perception que les migrants potentiels en ont (thèse de Todaro). En termes micro-économiques, la décision de migrer est dictée par un calcul prenant en compte les avantages (différentiel salarial . . .) et les coûts (déplacement, déracinement . . .) de la migration. Si bien que le poids d'une ville et la distance la séparant du lieu de résidence des migrants potentiels ont un pouvoir de prédiction limité concernant l'établissement à venir des courants de migration. Si la population totale reflète bien le volume de l'activité économique⁴⁷ et, rétrospectivement, l'intensité passée des courants migratoires, elle n'est qu'un indicateur imparfait de la capacité d'absorption des migrants comme en témoigne la diversité des évolutions historiques de villes de même taille. Si l'on cherchait à expliquer l'intensité et l'orientation des migrations, c'est en réalité en termes de dynamisme économique urbain qu'il faudrait raisonner⁴⁸. On a vu dans notre section sur l'évolution historique de la ville comment la

⁴⁶ Avec seulement 25.000 habitants, Hosur ne figure pas sur notre carte. Notons cependant qu'il s'agit d'une bourgade en pleine croissance dont la population a plus que triplé en l'espace de trente ans. Son rôle de carrefour vers Bangalore, indépendant de la notion d'umland évoquée dans ce texte, a été crucial dans ce développement récent.

⁴⁷ Nous aurions obtenu une carte pratiquement identique en substituant dans notre pondération, à la population municipale la population active des secteurs non agricoles de chaque ville.

⁴⁸ L'unique étude sur les migrations à l'échelle pan-indienne conclut au rôle primordial des investissements dans les grandes villes comme variable explicative du différentiel des taux de migrations (Mitra et al., 1980.b).

croissance démographique de Tiruvannamalai a été précisément déterminée par les flux migratoires, liés eux-même à la conjoncture économique changeante.

Mais notre modèle vise plus à décrire les structures latentes que les dynamiques en opération; il s'agit des capacités potentielles des villes à attirer hommes et capitaux, en bénéficiant d'un rôle polaire dans le mécanisme des échanges migratoires et économiques de leurs régions respectives, étant bien entendu que les circonstances historiques ont très diversement permis à ces potentialités urbaines de s'exprimer. Quand l'évolution des conditions économiques a provoqué une croissance rapide de la production agricole et le développement des échanges transitant par le réseau urbain, les villes de marché agricole ont directement bénéficié de leur zone tributaire. Inversement, quand la conjoncture de l'économie agricole a été médiocre et défavorable à l'accroissement du volume des échanges (sans doute durant la plus grande partie du siècle dernier), le rôle stimulant de l'umland aura été minimal en l'absence d'autres mécanismes interactifs entre villes et campagnes.

La carte des umlands obtenue nous permet d'avancer de nouvelles lignes d'interprétation de la répartition géographique des villes dans la région considérée; nous présentons ici quelques remarques diverses, avant de revenir sur la singularité de Tiruvannamalai et de son umland. On constate en premier lieu que la taille des umlands est sans rapport immédiat avec le poids démographique respectif des unités urbaines, ce qui signifie que notre carte fait ressortir des disparités considérables entre l'influence de la population urbaine sur la superficie des umlands. Ces dernières proviennent précisément de la nature des liens économiques entre chaque umland et son chef-lieu. Une ville comme Erode, située au milieu d'un tissu urbain assez dense, possède un umland restreint tandis que, plus au sud, celui de Karur ou de Dharapuram (partiellement représenté sur notre carte) est beaucoup plus étendu eu égard à une population municipale plus restreinte. Cette différence peut s'expliquer par la structure agricole; l'umland d'Erode, qui contient la région encadrée par la Bhavani au nord, la Kaveri à l'est et la Noyil au sud, se caractérise par une très forte proportion de terres irriguées en raison de la présence des trois cours d'eau mentionnés et d'un réseau dense de canaux rendu possible par les retenues sur la Bhavani et la Kaveri (Mettur, Bhavani Sagar). Il s'agit

d'ailleurs d'une des régions les plus irriguées de l'intérieur du Tamil Nadu, où domine la culture du riz. Inversement, Karur et Dharapuram commandent une région agricole moins prospère et moins arrosée, dont l'irrigation repose avant tout sur le système des puits. La culture principale y est le sorgho le le millet, alors que le riz est négligeable. La taille de l'umland est dans ce cas inversement proportionnelle à sa prospérité agricole, c'est-à-dire à l'intensité de la production.

Cet exemple illustre de plus, à un niveau micro-régional, l'opposition classique entre terroirs secs et terroirs humides, les premiers se caractérisant par un peuplement moins dense (voir Figure 1) et une plus forte polarisation urbaine. La richesse des umlands agricoles permet le développement d'un réseau de villes moins épars, en raison de l'importance des surplus dégagés des campagnes; ce phénomène, qui se traduit sur notre carte par des umlands relativement petits vis-à-vis de la taille des agglomérations, est manifeste dans le cas du delta de la Kaveri, ainsi que dans une moindre mesure de la vallée de la Ponnaiyar. La grande taille des umlands de Tanjavur et de Kumbhakonam qui s'étirent vers le nord s'explique par la présence de régions sèches situées au nord de la Kaveri (Udaiyarpalaiyam, Ariyalur) qui relèvent d'un milieu écologique diamétralement opposé à celui du delta et incapable de maintenir une structure urbaine autonome.

Toutefois, ce principe liant la taille des umlands à l'intensité de la production agricole ne concerne pas la totalité du réseau urbain puisque beaucoup d'autres facteurs rentrent en ligne de compte. Nous ne pouvons procéder ici à l'examen de tous les cas de figure rencontrés dans la macro-région, mais il convient de dire quelques mots de la configuration des villes qui sont moins tournées vers l'agriculture. Comme ces dernières dépendent moins de la richesse de leur terroir environnant que de leurs ressources internes, le rôle joué par le terroir est logiquement d'importance mineure. On constate à ce propos que ces villes non agricoles sont entourées d'umlands plutôt étroits en termes relatifs; par exemple, Neyveli et l'agglomération d'Arcot (Arcot, Walajapet et Ranipet), qui approchent les cent mille habitants en 1981, possèdent les umlands les plus petits parmi les villes de leur taille. On les comparera avec les villes "agricoles" environnantes caractérisées par des umlands très vastes (Arni, Vriddhachalam, Vilupuram . . .). Ces profondes différences renvoient à

l'importance du secteur industriel ou artisanal des deux agglomérations évoquées en premier et dont la croissance démographique a été par ailleurs spectaculaire en vingt ans; avec pour corrélat une dépendance restreinte vis-à-vis de leur umlands.

Ces remarques s'appliquent aux villes non agricoles de la moyenne vallée de la Palar, fréquemment contrastées au cours de ce travail avec leur voisine Tiruvannamalai; cette chaîne de villes (de Vellore à Tirupattur) possède de petits umlands, encaissés entre les contreforts du Deccan et la chaîne des Javadi à l'est. Nous n'avons fait allusion que succinctement à ce travers propre à une modélisation spatiale qui nivelle les reliefs. Les umlands examinés jusqu'à présent correspondaient à des régions de peuplement relativement uniforme, alors que les umlands des villes de la Palar comprennent parfois de vastes zones très peu habitées – c'est le cas des Javadi –, en sorte que la superficie des aires d'influence n'est pas directement proportionnelle à leur peuplement. Cette remarque s'applique non seulement aux marches du Plateau de Mysore, mais également aux umlands de Tiruvannamalai, de Salem et de Tiruchirappalli qui incluent les collines de Shevaroy, Kalrayan et Kolli. Pour en revenir aux villes de la Palar, leurs umlands, qui sont en fait plus minces que ne l'indique la carte, s'accordent avec leur spécialisation économique (petites industries de transformation) qui ne requiert précisément pas d'importants surplus agricoles.

Nos observations précédentes nous conduisent à penser que cette cartographie des umlands doit être interprétée avec circonspection, en tenant compte des présupposés théoriques et des dispositions techniques qui la sous-tendent. Le cas de chaque ville doit être étudié de plus à la lumière de conditions géographiques à l'échelle micro-régionale qui ne sont point portées sur notre carte. Mais cette cartographie présente l'avantage de faire apparaître ou de confirmer certains principes d'ensemble sur la dispersion des villes en rapport avec leurs orientations économiques et l'intensité de la production agricole de leur umland. Elle s'avère même un reflet tout-à-fait précis de l'articulation des activités urbaines et, n'était l'illusion due à la disparité dans la densité du peuplement rural (particulièrement sensible dans les régions contenant des segments montagneux pratiquement inhabités), elle offre une image particulièrement intéressante de l'importance relative des umlands de toutes les villes du nord du Tamil Nadu.

Examinant maintenant le cas de Tiruvannamalai, on réalise que la ville jouit d'un umland d'étendue considérable, même une fois amputé des zones de collines (notamment les Kalrayan) qui mordent sur la frange occidentale de notre tracé. Cet umland comprend les taluks de Tiruvannamalai et de Chengam, la moitié des taluks environnants de Polur, Gingee, Tirukkoyilur et Kallakkurichi ainsi que de petites sections de taluks plus éloignés; en simplifiant, cela représente quatre taluks dans l'umland d'une seule ville alors que la moyenne générale pour la moitié nord du Tamil Nadu est de moins de deux taluks par ville (sur notre carte, on compte 46 villes pour environ 89 taluks). En termes de peuplement, on peut estimer à 1,19 millions la population rurale de cet umland⁴⁹. Le taux d'urbanisation est très faible (9,5%), identique à celui du district de Dharmapuri qui est le moins urbanisé du Tamil Nadu. A l'inverse, le district de Tanjavur, de productivité agricole record, entretient une structure urbaine importante (23,1% de la population totale); comme pour l'umland de Tiruvannamalai, la nature du réseau urbain de Tanjavur est quasiment réduite aux villes de marché, en sorte que l'exemple de Tanjavur pourrait représenter le plafond d'urbanisation des régions agricoles en l'absence de développement d'un secteur secondaire autonome.

Cette position privilégiée dans le réseau urbain, que Tiruvannamalai a renforcée depuis la fin du siècle passé aux dépens des bourgs voisins de Polur, Chengam et surtout Gingee, lui fournit une aire d'influence disproportionnée; à l'intérieur de cet umland, elle a orienté à son avantage les réseaux de circulation commerciale et humaine en devenant l'interface obligatoire reliant cette partie du monde rural avec le reste du Tamil Nadu ainsi qu'avec l'économie mondiale du fait des exportations. Il n'en est pas toujours allé ainsi; au siècle dernier, la production agricole, destinée principalement à l'autoconsommation, n'a pas joué de rôle important dans le développement urbain au Tamil Nadu et Tiruvannamalai restait une ville stagnante, ne maintenant des liens avec une région plus large qu'à travers sa place dans la géographie religieuse. De même, la conjoncture

⁴⁹ Nous avons additionné la population rurale des taluks de Tiruvannamalai et Chengam à la moitié de celle de Polur, Kallakkurichi, Tirukkoyilur et Gingee. Pour le calcul du degré d'urbanisation, nous avons fait de même avec la population urbaine.

économique dans l'umland s'est retournée, à l'instar du cours des denrées agricoles, à partir de la fin des années vingt.

Nous avons décrit plutôt dans ce chapitre une période spectaculaire du développement de la ville, qui doit son origine à l'accroissement de la production dans les taluks environnants, en particulier sous l'effet du développement de l'irrigation par puits et l'utilisation des engrais. L'impact sur le volume des activités de la bourse agricole et du *Mandi* a été d'autant plus fort que Tiruvannamalai avait monopolisé les fonctions centrales sur une sous-région qui ne disposait d'aucune ville rivale. Tant que la croissance de la production agricole se maintient, avec notamment l'amélioration des conditions des cultures dans les taluks moins prospères de Kallakurichi et Chengam, la ville peut espérer retirer un bénéfice direct de cette évolution par la densification de son tissu industriel tourné vers l'agriculture et la pros-

périté de ses fonctions commerciales. Toutefois, le processus de création de richesse est limité quand il ne se fonde que sur le transit et la transformation des produits de la terre. La ville, encore démunie de tissu industriel indépendant de son umland, connaît des limites objectives à sa croissance. La formation du nouveau district dont Tiruvannamalai sera chef-lieu, en même temps qu'il sanctionne l'existence d'un espace régional spécifique que nous n'avons cessé de décrire, peut en revanche précipiter des développements complémentaires que ce soit par la simple extension du tissu administratif urbain ou du fait des politiques régionales d'implantation industrielle avantageant les zones défavorisées et dont le nouveau district ne pourra manquer de bénéficier. La progression urbaine est donc loin d'avoir épuisé les potentialités de l'umland et les effets de l'intégration au réseau urbain régional.

ANNEXE 1

TABLEAU 9
Echantillon d'unités économique (enquête 1984-85)
Industries par catégorie (voir note)

	I	II	III	IV	V	VI	Total
Total	16	7	11	11	15	16	76
Ancienneté (NR = 2)							
avant 1940	1	0	0	1	0	0	2
1940-49	1	0	0	0	0	1	2
1950-59	5	1	0	0	2	0	8
1960-69	2	3	1	3	4	3	16
1970-79	5	2	5	2	7	7	28
depuis 1980	2	1	4	5	2	4	18
Jati des propriétaires (NR = 6):							
Agamudaiyar	4	3	1	4	4	4	20
Reddiyar	3	1	0	0	3	1	8
Vanniyar	2	2	1	1	0	2	8
Nadar	1	0	3	0	3	0	7
Cettiyar	1	0	3	0	0	2	6
Ces cinq communautés	11	6	8	5	10	9	49
Autres jatis	4	0	2	6	3	6	21
Possède des terres (NR = 18)	12	3	2	3	11	4	35
Mode de propriété (NR = 4):							
famille étendue	6	3	4	4	9	5	31
individuelle	8	3	5	7	5	10	38
autres (secteur public ...)	1	1	0	0	1	0	3
Autres activités du propriétaire (NR = 8)							
au moins une autre activité	2	6	6	1	7	3	25
entreprise unique et pas de terres	2	0	3	5	1	9	21
Lieu de naissance du propriétaire (NR = 5)							
Tiruvannamalai	9	4	2	2	7	7	31
Taluk	3	1	2	2	3	2	13
Districts d'Arcot	1	1	1	3	0	1	7
Reste du Tamil Nadu	1	0	3	2	3	4	13
Autres	0	0	2	2	1	2	7
Lieu de naissance du père du propriétaire (NR = 13)							
Tiruvannamalai	8	1	1	2	5	3	17
Taluk	3	3	2	2	3	3	16
Districts d'Arcot	0	1	0	2	1	1	6
Reste du Tamil Nadu	1	0	4	2	3	4	14
Autres	0	0	2	2	1	2	7
Origine des matières premières ou des biens vendus (NR = 3)							
Tiruvannamalai	5	0	1	3	0	9	18
Taluk	7	0	0	5	2	1	15
Districts d'Arcot	3	0	0	0	1	0	4
Madras	0	2	6	1	3	4	16
Reste du Tamil Nadu	0	0	2	1	5	0	8
Autres	1	4	2	1	4	0	12
Destinations des biens (NR = 0)							
Tiruvannamalai	4	0	3	0	1	12	20
Taluk	1	0	3	10	7	2	23
Districts d'Arcot	2	3	3	0	4	1	13
Madras et reste du Tamil Nadu	7	3	2	1	3	1	17
Autres	2	1	0	0	0	0	3

Notes:

NR = non-réponses.

Catégories d'entreprises:

I: industries agro-alimentaires

II: autres industries importantes

III: autres petites industries

IV: services, artisanat

V: grossistes divers

VI: commerce de biens de consommation

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 *Karttikai* 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 *Karttikai* 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^{ème} siècle, Abu'l Fazl au XVI^{ème}) 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^{ème} 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 Védas. 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 dominants¹¹, 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).

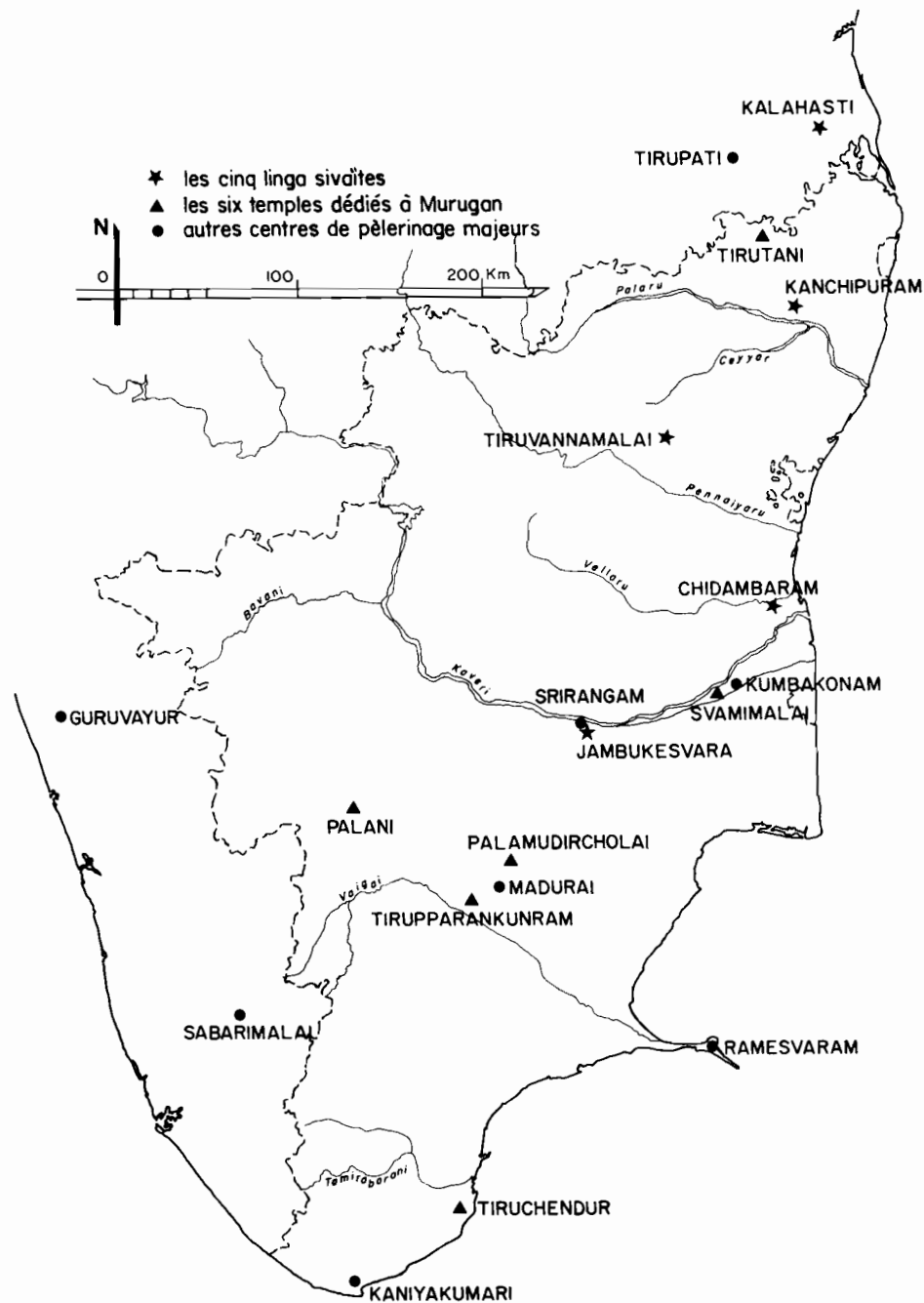


Fig. 27 – Principaux centres de pèlerinage du pays tamoul

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^{ème} 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^{ème} siècle.

En l'absence de méthode pour comptabiliser les pèlerins qui affluent, il nous reste les diverses estimations récentes de la municipalités 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 PÉLERINS

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).

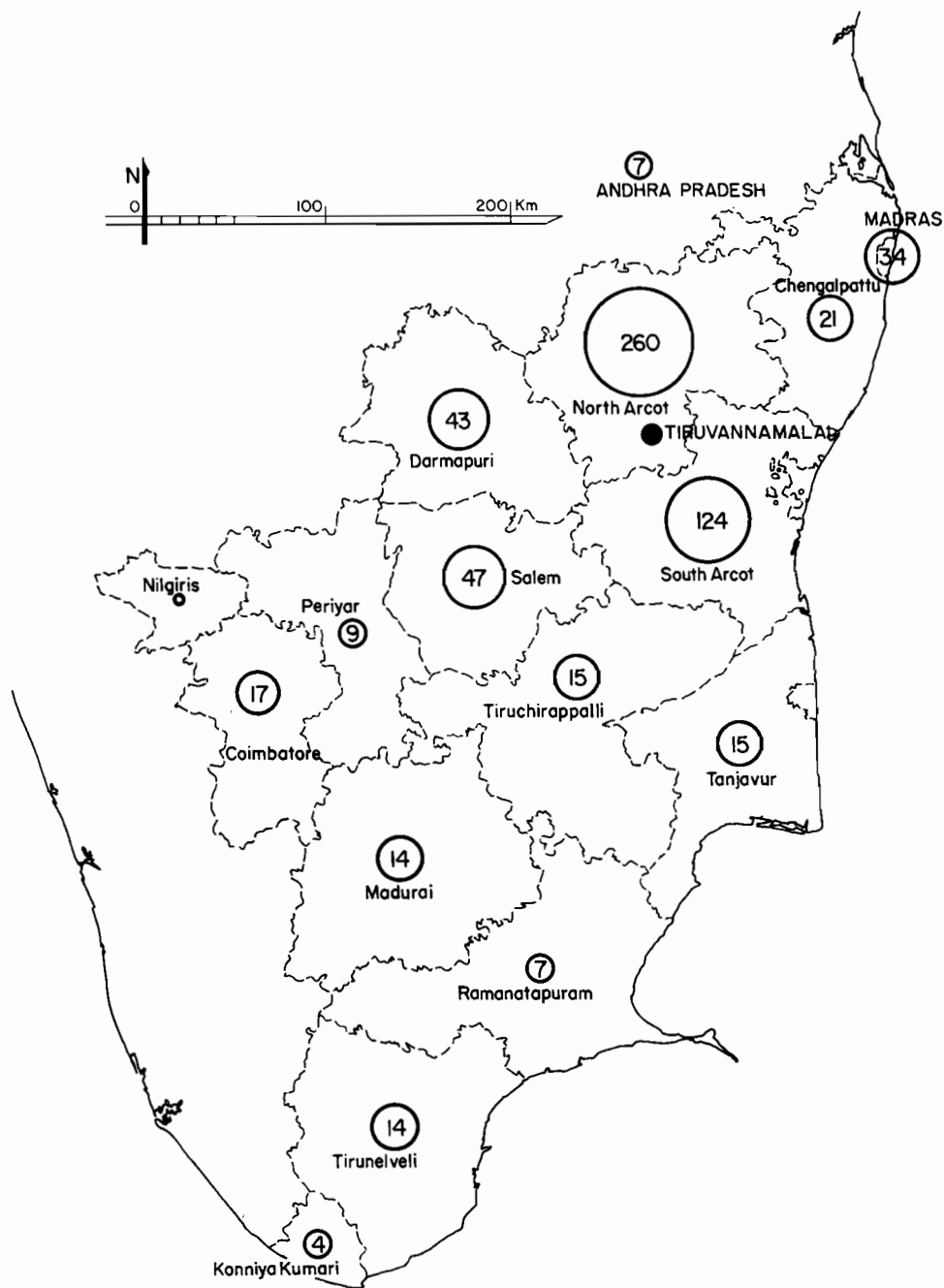


Fig. 28 – Pèlerins par résidence d'origine
43 Nombre de pèlerins originaires du district

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
ÂGE 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'hinterland 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%
Total non agricole	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%
Total agricole	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 – monopolisée 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 *Kartikai*, 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 attrait 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 pensions 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 dominant 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 À 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 (*ishta-devam*), 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 pèlerinages 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.

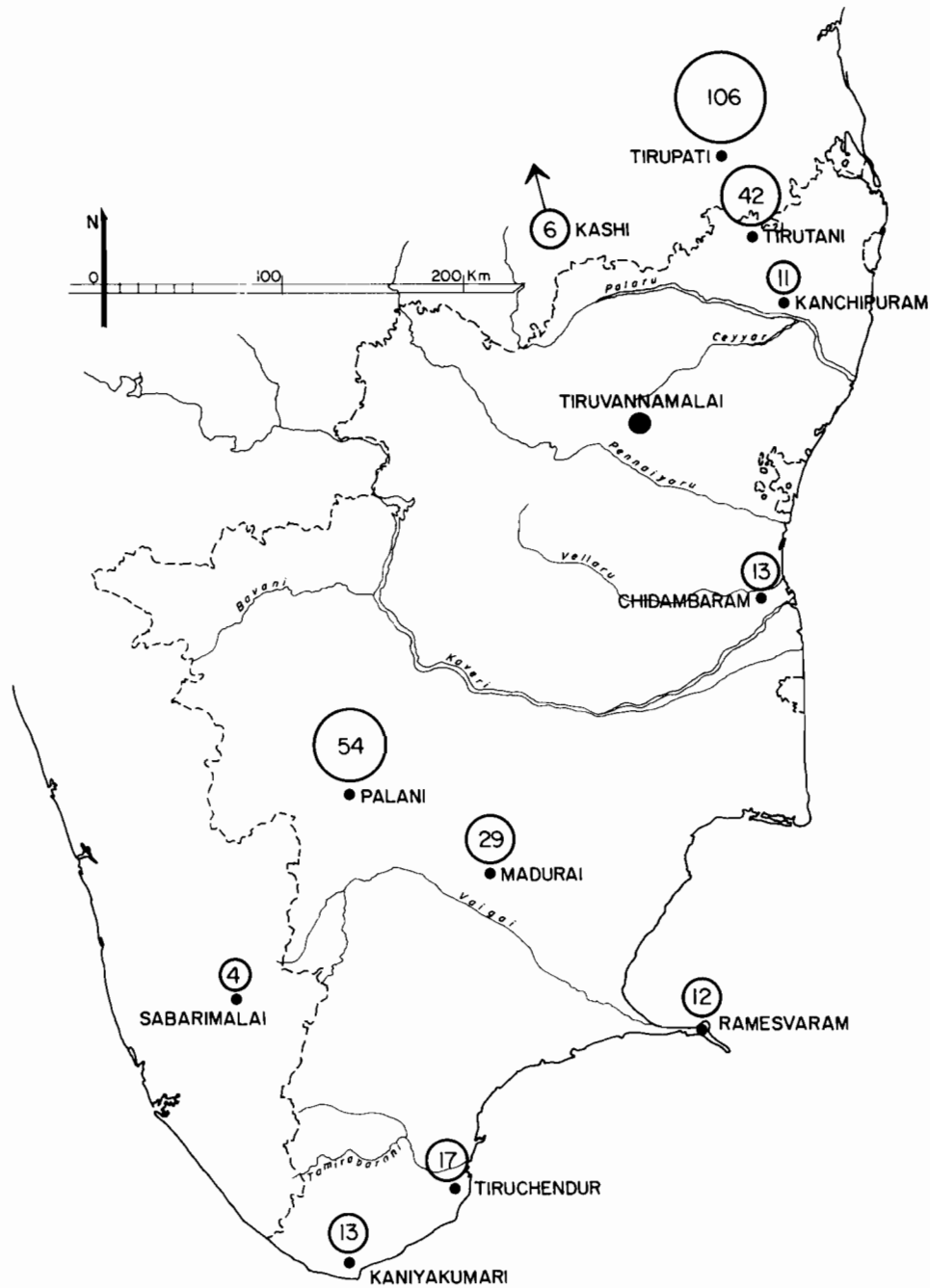


Fig. 29 – Autres centres de pèlerinage visités par les pèlerins de Tiruvannamalai

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 systèmes 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.

Les pensions pour pèlerins à Tiruvannamalai

Marie-Louise Reiniche

A. “Madam” et “cattiram” à Tiruvannamalai

Sur certaines routes du sud de l’Inde qui conduisent à un lieu saint, il n’est pas rare de retrouver encore les vestiges, plus ou moins bien conservés, de constructions en pierre, sorte de *maṇḍapa* à piliers, qui servaient de gîtes d’étape aux pèlerins et aux voyageurs (PANDIAN, 1898: 7–10). Sous le nom de *cattiram* (“choultry” en anglo-indien, “chauderie” en franco-indien), ces pensions pour pèlerins se concentrent aussi sur les lieux saints, souvent tout autour du temple. Il ne s’agit plus alors de *maṇḍapa*, mais de maisons qui ne se distinguent guère dans leur apparence extérieure, à quelques exceptions près, du type d’habitat courant. De nos jours, un écriteau permet de les identifier.

1. Les pensions pour pèlerins et autres institutions religieuses

Ces institutions ne sont pas toutes identiques entre elles, quant à leur origine, leur évolution et, plus encore, quant aux catégories de visiteurs qu’elles accueillent. Un petit nombre d’entre elles abritent (et sont gérées par) un ascète qui, en principe, se rattache à une lignée de maîtres spirituels. Même dans ce cas où les relations de ce monde devraient être transcendées, et dans la grande majorité de tous les autres cas, ces institutions se rattachent à la caste. Ceci est le fait premier, qui demande d’autant plus à être souligné que le lieu saint – et Tiruvannamalai plus particulièrement – est d’abord le lieu du salut, le lieu d’une quête individuelle qui n’a que faire des obligations mondaines.

Le second point important est complémentaire du premier. Les visiteurs de chacune de ces institutions ont une origine régionale précise (sauf dans des cas dont nous verrons l’évolution). Dans cette mesure, c’est une certaine géographie sociale qui se projette en se concentrant sur le lieu saint et concrétise en ce point le royaume: de la divinité du lieu.

a. *cattiram*, *maṭam*, *āśramam*

A Tiruvannamalai, ces *cattiram* (du skrt. *sattra*: 1- “session sacrificielle”, 2- “maison, asile, hôpital”) sont le plus généralement désignés sous le terme de *maṭam*, (ci-après, le terme “madam” sera employé pour en parler d’une manière générale), du skrt. *maṭha*. Un *maṭha* (sous la forme “mutt” en anglo-indien) désigne originellement la “hutte” de l’ascète, celle où le maître de maison qui quitte le monde se retire, ainsi que le lieu de résidence des étudiants brahmaniques – des renonçants en cette période de leur vie – regroupés autour d’un maître spirituel; le terme peut aussi désigner un temple, ou encore un char tiré par des bœufs (MONIER-WILLIAMS, s.v.; KANE, II: 906). Mais *maṭha* est parfois utilisé dans le sens de *dharmaśālā* en tant que “résidence temporaire de voyageurs” (KANE, *ibid*: 310), un équivalent, peu connu dans le sud de l’Inde, de *cattiram*. Dans de rares cas que nous préciserons, on trouve aussi le terme d’*āśrama*, “ermitage”, aussi bien que “étapes de la vie” (d’un brahmane). Enfin, l’usage du mot *caṅkam* (du skrt. *saṅgha* “assemblée, association, congrégation”) marque un étape de l’évolution sociale moderne.

A Tiruvannamalai, la forme *maṭam* est la plus souvent employée. Il en était déjà ainsi dans les inscriptions (voir Index du vol. 1 des études sur Tiruvannamalai). On peut supposer qu’alors chaque madam (c’est le cas de ceux qui sont nommés) avait à sa tête un chef spirituel (vraisemblablement un renonçant). Dans ce cas, le terme est couramment traduit par “monastère”, alors qu’il ne s’agit presque jamais d’une communauté de moines ou d’ascètes. A présent, les madam ne sont le plus souvent que des pensions pour pèlerins (c’est-à-dire des *cattiram*), mais l’histoire de leur fondation, quand il a été possible de la restituer, permet de comprendre la raison de l’extension généralisée du terme à des

institutions dont la fonction apparente est toute matérielle.

b. *Recensement à Tiruvannamalai*

En 1843, l'administration britannique note qu'il y a 76 "choultries" à Tiruvannamalai¹. Le recensement que nous avons fait en 1984 en donne 113. Notons immédiatement que notre point de vue fut très large, en ce sens que nous avons inclus des "madam" tombés en désuétude et quelques fondations de divers ordres. Si bien que sur 113 madam et autres institutions recensés, seuls 87 sont encore en activité.

Le tableau 25 présente différentes sortes d'informations selon la caste et selon le type d'institution.

La logique mise en œuvre dans l'énumération des castes est approximative. Elle ne relève ni d'un classement selon le statut, ni d'un classement socio-professionnel strict, en dépit des apparences. Les castes ont été regroupées selon la profession supposée de caste, c'est-à-dire celle qui est le plus usuellement associée au nom de caste. Nous avons donc privilégié d'abord le nom de caste, car c'est ce nom qui est donné au fronton des madam. Le regroupement selon le métier supposé d'origine est plus ou moins arbitraire. Il l'est tout à fait dans un petit nombre de cas. Notons de suite que certaines castes n'exercent à peu près plus le métier d'origine, que nous avons maintenu la dénomination "sectaire" de Vīraśaiva qui recouvre des professions différentes, que nous avons choisi entre diverses possibilités de classement, par exemple pour les Canar/Nadar. Dans l'ensemble ce regroupement selon la profession traditionnelle n'a de sens relativement que pour essayer ensuite de mettre en évidence les caractéristiques de certaines catégories de castes en relation au temple et au salut.

Les madam sont subdivisés, en trois groupes, eux-mêmes resubdivisés:

1. Les pensions pour pèlerins proprement dites (*cattiram*), dont sont distingués les cattiram (C) de ceux d'entre eux qui sont devenus des associations modernes de la caste, ou *saṅgha* (CS);

2. Les "monastères" (*maṭha*), avec un chef spirituel qui est un renonçant (M), distingués d'institutions de formation plus récente, appelées *āśrama* (AS), construite autour d'un maître spirituel (ou de sa tombe, *samādhi*) dont la ligne d'enseignement, néo-hindoue, attire des disciples d'origine les plus diverses;

3. Des fondations qui sont, soit des biens fonciers (jardins) ou immobiliers dont le revenu est destiné au temple (F), soit des associations (I) fondées pour l'apprentissage des Veda ou du chant dévotionnel śivaïte, ou encore pour permettre le regroupement de spécialistes des Veda ou de dévots-renonçants à l'occasion de la grande fête de Kārttikai.

c. *Remarques générales.*

Les seules pensions pour pèlerins comptent encore pour plus de 75% des institutions recensées sur le lieu de pèlerinage. Si nous ajoutons à leur nombre actuel (67), les "monastères" qui fonctionnent aussi comme pensions pour pèlerins, nous retrouvons à peu près le chiffre de 1843, à savoir "76 choultries". Par rapport à l'accroissement démographique de la population sur plus d'un siècle, ce même nombre parlerait plutôt du déclin de ce genre d'institution – comme l'atteste d'ailleurs celui des madam qui ne fonctionnent plus, mais dont les habitants ont gardé le souvenir et dont l'emplacement était inscrit sur le cadastre de 1927. On peut aussi penser que de telles pensions deviennent de moins en moins utiles et sont destinées à disparaître (à l'instar des "choultries" des grandes routes de pèlerinage) avec l'accélération des moyens de communication et le développement des hôtels².

Il n'est cependant pas pertinent d'évaluer le déclin des madam selon des critères démographiques. D'abord parce que les chiffres manquent aussi bien pour le passé que pour le présent³. En fait, il ne peut

¹ Lettre du 29 mai 1843 de C.H. Hallett, "Collector of South Arcot" à E.C. Lowell, "Acting Secretary to the Board of Revenue, Fort George": "... of 76 choultries built in Tiruvannamalai town 31 were by the liberality of Madras people".

² Par rapport à sa population (autour de 90000 personnes en 1984), Tiruvannamalai est encore loin d'avoir un développement hôtelier qui compenserait la disparition des madam: on comptait alors une petite douzaine d'hôtels (ou "lodges" de moins de 50 chambres chacun) avec un madam qui fonctionne en tant que tel en dehors de la fête de Kārttikai, les bungalows municipaux et ceux de temple.

³ De ce point de vue, l'enquête que nous avons menée auprès de chaque madam pour la période de la grande fête fut à peu près un échec (voir, cependant, p. 117-118). À une exception près, aucune de ces institutions ne tient une comptabilité des visiteurs. Il n'y a aucune évaluation possible selon le nombre de chambres ou de lits, puisque l'on vit et dort dans le madam, comme le fait encore la grande majorité de la population indienne, en s'étendant là où il y a de l'air et de la place, femmes et hommes séparés.

guère y avoir de rapport entre la taille de la ville et le nombre de madam (et ici nous faisons strictement référence à la pension pour pèlerins) pour des raisons qui tiennent à la nature de l'institution. Dans la plupart des cas qu'il a été possible de documenter, l'affaire est au départ l'initiative individuelle d'un dévot, qui peut ne rester qu'une affaire familiale, ou s'étendre à un groupe plus large, ou dépendre du groupe local d'une sous-caste de quelques villages. Virtuellement, le madam est ouvert aux membres de toute la caste; dans la pratique, cette affirmation convient davantage aux madam qui sont devenus sièges de l'association moderne de la caste (*saṅgha*). Même dans ce cas, nous verrons que la nature du madam et les processus de son évolution relèvent de la difficile distinction entre le privé et le public.

Du point de vue de la caste, plusieurs remarques peuvent être faites à partir du tableau 25, avant que la question ne soit reprise plus en détail dans un autre chapitre. Notons d'abord que l'éventail des castes est très large et peut inclure certaines d'entre celles qui ne sont pas (ou à peu près pas) représentées à Tiruvannamalai ou originaires de la région du nord du Tamilnadu (par exemple, les Nattukkottai Cettiyyar ou les Nadar). Si l'éventail est très large, il y a néanmoins des absences notables: en particulier, aucune caste d'ex-intouchables, telle que celle des Paraiyar pourtant nombreux au nord du Tamilnadu et à Tiruvannamalai même, n'a de madam sur le lieu saint, alors que des membres de catégories que l'administration tend à classer comme "tribales" (Tabl. 25: A8-94 Malaiyattar et, peut-être, A9-56 Urali Kavuntar) en ont. Or, il n'est pas inintéressant de noter une fois de plus le parallélisme des positions extrêmes de la hiérarchie, quand nous constatons que, si les brahmanes ont des institutions du type "fondations", ils n'ont ni cattiram, ni madam.

Le caractère relatif de la classification donnée dans le tableau 25 a déjà été souligné plus haut. Par le nombre important de madam qui leur sont attribués, les castes d'origine terrienne viennent en premier (40), par rapport à ceux des marchands (34), et par rapport à ceux d'un ensemble de castes (en excluant Viraśaiva et brahmanes) qui regroupent des artisans et diverses sortes de services (20). Toutefois, si nous tenons compte des institutions qui sont tombées en désuétude, les castes marchandes conservent 28 madam contre 27 aux castes terriennes et 16 aux artisans et autres services pris ensemble.

Il est difficile de qualifier ce renversement de

tendances d'évolution certaine, dans la mesure où nous n'avons aucune donnée comparable qui permette de la vérifier. On peut cependant faire quelques remarques qui sembleraient confirmer l'importance de plus en plus grande prise par les détenteurs d'une richesse mobilière en regard des castes traditionnellement liées à la terre.

Nous aurons à revenir sur le cas des Nattukkottai Cettiyyar (Tabl. 25, B1) déjà abordé ailleurs (cf. REINICHE, 1989), ces marchands du Ramnad à qui la fortune a si bien souri au XIX^e siècle qu'ils ont pu patronner les principaux grands temples de tout le Tamilnadu. Soulignons ici quelques points. Dans la catégorie B des marchands, nous avons mentionné quelques castes comme étant "d'origine non-marchande". Dans cette liste (B7 à 10), nous avons affaire à des cas très divers. Le cas des Cettiyyar, dits Vellalar (B8), semble parler d'un processus de formation, qui n'est vraisemblablement pas récent, d'une richesse mobilière à partir de la terre et de différenciations à l'intérieur d'une caste. Les Cenaitalaivar, probablement des cultivateurs de bétel, refusent d'être considérés autrement que comme des Cetti. Les Naidu (B10), dont la langue est le telugu, regroupent des castes différentes, dont l'orientation est nettement marchande en ce qui concerne les membres de deux madam identifiés à Tiruvannamalai. La mobilité sociale des Nadar-Canar (grimpeurs de palmiers ou malafoutiers) est mieux documentée: sur les cinq pensions pour pèlerins qui appartiennent à la caste, trois d'entre elles dépendent de marchands et entrepreneurs qui ont peu à envier aux Nattukkottai Cettiyyar, tandis que les membres des deux autres sont restés plus proches de leur profession d'origine. Il n'est pas interdit de penser que le prestige des "frères" qui ont mieux réussi n'est pas indifférent à leur présence sur le lieu saint.

L'évolution générale de la vie économique (qui permet à bien des individus de se lancer avec plus ou moins de bonheur dans le commerce), combinée à l'orientation du métier originel (quand celui-ci débouche sur la fourniture ou la production de biens) permettrait d'inclure parmi les marchands un bon nombre des membres des catégories C.D.F.G. Le cas des tisserands, par le nombre des madam (10) qu'ils gèrent à Tiruvannamalai, est remarquable – alors qu'il n'y a plus d'activité de tissage dans la ville. Les Kaikkolar (tamouls), dont nous avons vu l'importance historique par rapport au temple (cf. REINICHE, 1989), sont ici des commerçants ou des

TABLEAU 25
MADAM ET CASTES A TIRUVANNAMALAI

L'identification des madam est donnée par un sigle composé de la manière suivante:

- a) une lettre majuscule indique, soit le métier supposé d'origine des membres du madam (A = terriens; B = marchands, etc.), soit une qualification d'ordre religieux (H = virasaiva; I = brahmanes; J = autres);
b) suivie d'un chiffre qui correspond, le cas échéant, à une caste donnée (A.1 = terriens de caste Vellalar);
c) enfin, dans la suite du texte, chaque madam est en outre individualisé par un numéro de localisation porté sur la Carte figure 30, p. 95 (A 1-7 = terriens Vellalar du madam Karappattar). Voir aussi Annexe 2.
Note: les chiffres entre [] indiquent le nombre d'institutions qui, pour une catégorie, ne fonctionnent plus, ou ne semblent plus être en activité

	pensions		"monastères"		fondations		total
	C	CS	M	AS	F	I	
A. CASTES TERRIENNES							
1-Vellalar	8	4 [2]	3	[2]	1	1 [1]	17
2-Agamudaiya Mudaliar	4	[2]			2	[1]	6
3-Reddi	3	3 [2]					6
4-Vanniyar	3	1 [1]					4
5-Nattaman	3	[1]					3
6-Kamma		1					1
7-Raja	1	[1]					1
8-Malaiyalattar	1						1
9-Urali Kavuntar	1						1
total castes terriennes	24	9 [9]	3	[2]	3	1 [2]	40-[13]
B MARCHANDS							
1-Nattukkottai Cetti	7	[2]	1			1	9
2-Vanika Cetti	3	1 [1]					4
3-Komutti Cetti	2	1			1		4
4-Beri Cetti		1				1	2
5-Ayira Vaisyal	2						2
6-autre (n.ident.)	1	[1]					1
d'origine non marchande:							
7-Nadar-Canar	4	1					5
8-Vellala Cetti	2	1 [1]					3
9-Cenaitalaiyar	2						2
10-Naidu	1	1 [1]					2
total marchands	24	6 [6]	1		1	2	34-[6]
C. TISSERANDS							
1-Kaikkola Mudaliyar	7	[1]					7
2-Devanga Cetti	2	1					3
total tisserands	9	1 [1]					10-[1]
D. BERGERS							
1-Yadavar	1	1 [1]					2
2-Kurumbar		1					1
total bergers	1	2 [1]					3-[1]

Tableau 25 suite

	pensions		"monastères"		fondations		total
	C	CS	M	AS	F	I	
E. SERVICES							
1-blanchisseurs		1					1
2-barbiers	1	1 [1]					2
<i>total services</i>	3	[1]					3-[1]
F. ARTISANS							
1-potiers		1					1
2-Visvakarma Acari		1					1
<i>total artisans</i>		2					2
G. PÊCHEURS							
-Sembadavar, <i>total</i> :	1	1 [1]					2- [1]
H. VIRASAIVA							
<i>total</i>	1	2	3	[1]	1		7- [1]
I. BRAHMANES							
<i>total</i>						2	2
J. AUTRES (indéterminé ou non qualifié par la caste), <i>total</i>	1	[1]	3	4 [1]		2	10-[2]
TOTAL soit:	62	25 [20]	12	2 [4]	5	7 [2]	113-[26]
-pensions	87						
-"monastères"			14				
-fondations					12		
Restent Actifs	67		10		10		87

cultivateurs (dans la région immédiate), mais restent en grand nombre tisserands dans les régions où le tissage est encore une activité importante (entre autres, Salem, Kanchipuram). Il paraît en être à peu près de même pour les Devangar (originaires du Karnataka). Remarquons que ces derniers prennent le titre de Cettiyar. On pourrait aussi ajouter aux pensions pour pèlerins des tisserands l'une des institutions relevant des Viraśaiva.

Ce que nous voulions souligner ici, c'est que la richesse marchande, et plus encore du point de vue de la caste, le statut implicite ou explicite de Cetti, semblent avoir tendance à l'emporter – non pas du point de vue démographique (les castes terriennes

restent les plus nombreuses), mais du point de vue du mérite et de la revendication du salut – par le biais des institutions présentes sur le lieu saint. Tout ceci sera nuancé par la suite.

Il faut encore remarquer qu'un petit nombre de castes seulement ont des "monastères" et des fondations: c'est le cas des Vellalar (A1), des Nattukkottai Cettiyar (B1) et des Viraśaiva (H). La présence de maîtres spirituels et de "monastères" sur le lieu saint marque à la fois le standing des groupes en question et leur orientation au salut. Toutefois, les choses sont sensiblement plus compliquées. Dans le cas des Nattukkottai Cettiyar seulement, il y a coïncidence entre le groupe et le maître spirituel, parce que la

caste est une: leur “monastère” de Tiruvannamalai est une annexe de celui du Ramnad, lieu d’origine de ces Cettiyar. La présence de monastères “Vellalar” sur le lieu saint rappelle l’importance de ces non brahmanes de haute caste dans le développement du śivaïsme du sud et le culte des temples (REINICHE, 1989). Toutefois, le terme Vellalar recouvre de nombreuses sous-castes différentes, et il n’y a pas à Tiruvannamalai de coïncidence entre les pensions pour pèlerins et les “monastères”. Il en est de même pour les Viraśaiva⁴. Dans ces deux derniers cas, l’institution avec un maître spirituel tend à tomber en désuétude. Les “monastères” et “āśram”, moins étroitement liés à la caste, paraissent plus florissants au moment de l’enquête. Mais il y aura dans leur cas aussi des distinctions à faire.

Ce commentaire du recensement des madam à Tiruvannamalai laisse en filigrane de nombreuses questions qu’on tentera de reprendre par la suite avec l’examen plus détaillé de ces institutions. Auparavant, nous présenterons leur implantation dans la ville.

2. Répartition des madam dans la ville

De l’examen formel de l’implantation des madam à Tiruvannamalai, nous verrons qu’il n’est pas aisé de dégager quelques principes sûrs. En partie, cela tient aux lacunes de l’information qui est restée sensiblement superficielle⁵. Ajoutons à cela le caractère même de ce genre d’institutions qui ne répond en aucun cas d’un projet concerté, mais semble le plus souvent être issu de la décision individuelle d’un dévot.

a. Carte des madam à Tiruvannamalai.

La carte de la figure 30 met en évidence un premier fait. Les madam se répartissent à peu près également entre le nord et le sud de la ville par rapport à l’axe principal ouest-est du temple.

En second lieu, ils tendent à se regrouper sur le pourtour des quatre rues du temple, parcours obligé des processions de la divinité du lieu. Toutefois, leur concentration est plus importante dans les rues Nord et Sud. La rue Ouest, plus élevée car elle se trouve déjà sur le premier contrefort de la montagne, était peut-être moins favorable à de tels établissements. On note d’ailleurs que le développement d’un habitat à cet endroit paraît être relativement récent. Quant

à la rue Est, là où stationne les grands chars du temple, elle est envahie par le bazar. Ces limites étant marquées, l’implantation des madam paraît d’abord être dictée par la proximité du temple et le “désir” d’être présent sur le parcours des processions, ce qui répond au premier impératif de tout dévot: avoir le *darśana* divin (“vision”, ou relation en miroir; cf. REINICHE, 1989: 145).

Par ailleurs, nous trouvons des madam le long de la route qui sort de la ville au sud, fait le tour de la montagne et rentre dans la ville par le nord. L’implantation de madam – sur ce parcours partiel de sortie de la ville (nord et sud, que la divinité fait à plusieurs reprises dans la l’année) ou total (*giri-pradakṣiṇā*, tour de la montagne à deux reprises dans l’année) – répond à la même préoccupation: à savoir, se trouver sur le passage divin.

Nous notons ensuite un regroupement de madam à l’est. C’est à la fois la direction faste sur laquelle s’ouvre le temple en même temps que le quartier des brahmanes autour du Tirtha d’Indra⁶. De plus, la

⁴ En regard de la considération du salut, notons encore les titres pris par les Viraśaiva, cette secte du Karnataka bien représentée au Tamilnad dans les hauts lieux saints du śivaïsme: au Tamilnad, ils se font nommer “Cettiyar”, comme les marchands qu’ils peuvent d’ailleurs être, ou “Aiyar”, un titre de brahmane (dont ils refusent la prééminence).

⁵ Pour une telle enquête, il eut été nécessaire de consacrer beaucoup de temps. Dans la plupart des cas, nous n’avons pas pu rencontrer lors d’une première visite la personne responsable qui était à même de répondre à nos questions et, très souvent, les tentatives subséquentes n’ont pas été plus fructueuses. A cela s’ajoutent les réticences des personnes interrogées qui ne comprenaient pas les raisons de cette enquête ou, parfois, craignaient des suites défavorables à leurs intérêts. Car il arrive parfois que les pensions pour pèlerins soient louées illégalement de façon plus ou moins permanente, ou encore soient en passe d’être usurpées par les occupants, lorsque les ayants droit cessent de venir régulièrement et semblent s’en désintéresser. Il est apparu très vite qu’une information rigoureuse sur l’histoire de chaque madam demandait de très gros efforts et une enquête trop longue par rapport à sa finalité.

Je dois à Françoise L’Hernault une bonne partie des informations recueillies. C’est elle également qui s’est chargée de faire établir la carte de la figure 30, à partir du cadastre de 1927 et de vérifications sur place.

⁶ Notons ici le décalage vers le sud-est. Il y a d’abord l’inclinaison sud-est de l’axe de du temple: à ce sujet cf. P. PICHARD, dans le volume 2 de ces études sur Tiruvannamalai: *Archéologie du site*. Ensuite, la rue qui, à l’est, conduit au temple (*canniti teru*) est un peu au sud de l’axe principal du temple et, parallèlement, le bassin appelé *Indra tirtha* (le dieu Indra marquant la région de l’est), ainsi que le quartier de brahmanes qui l’entoure, sont

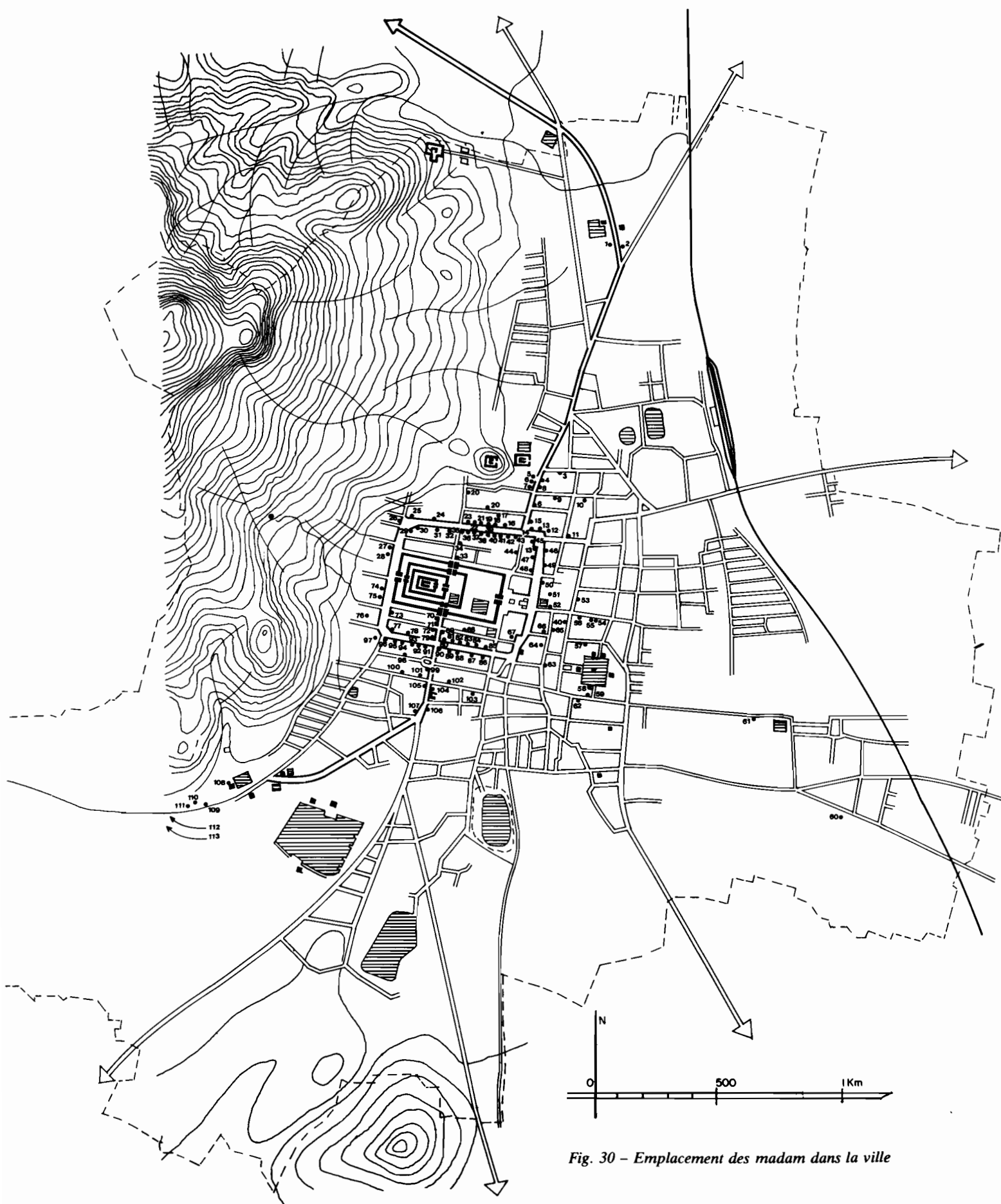


Fig. 30 – Emplacement des madam dans la ville

divinité est aussi portée en procession en cet endroit plusieurs fois au cours de l'année. Certaines des processions vont encore plus à l'est, jusqu'au village de Kilnattur et même au-delà.

Enfin, la localisation de ces institutions hors du passage des processions paraît relever d'un autre fait dans quelques cas (11 peut-être, 100 et 103) où la pension pour pèlerins est située dans le quartier de la caste. Cette correspondance entre le quartier de la caste et l'institution est aussi valable pour quelques autres exemples à l'est du temple: à savoir, 53, 54, 55, 59, 61 (Vellalar) et 57 (brahmanes).

Au-delà de ces premières remarques, une autre peut être faite sur un critère différent. Les institutions que nous avons distinguées comme "monastères" (*maṭha* où réside un maître spirituel et *āśrama* construits autour de la tombe d'un renonçant) sont plutôt localisées à la limite de la ville et au pied de la montagne: c'est le cas de 1, 20, 26, 74, 76, 97, 109, 110, 111, 112. A cette règle, nous notons quatre exceptions: 58, 59, 60, 104.

58 et 59 dépendent de "monastères" plus importants, dont le premier est au Panjab, le second au Tanjavur⁷. Ils sont aujourd'hui abandonnés et leurs bâtiments plus ou moins ruinés sont occupés illégalement. Il n'est pas sûr qu'un maître spirituel y ait résidé de façon permanente.

En 60, il ne reste plus que le *samādhi*, tombe sous la forme d'un petit temple de Śiva, du fondateur du "Madam de Tiruvannamalai". La légende raconte qu'un des successeurs de ce maître spirituel émigra au sud dans le district du Ramnad et fonda l'actuel "Madam de Kunrakudi". A Tiruvannamalai même, le madam aurait été localisé au coin nord-ouest de la rue nord du temple, là où se trouve encore un petit sanctuaire de Dakshinamurti. Si tel fut bien le cas, cet exemple suit la règle la plus générale d'implantation pour les "monastères".

Enfin, le no. 104 est un madam vīśāiva, construit autour d'un petit sanctuaire du *linga* (peut-être le *samādhi* du fondateur). Il est entre les mains, par héritage, d'une famille qui dessert le temple. Le chef de famille a aussi un rôle de prêtre domestique auprès de quelques habitants de Tiruvannamalai. Le fait que le "maître spirituel" soit un maître de maison se retrouve dans bien des cas au Tamilnad et, ici même, pour un autre "monastère" vīśāiva, situé au bas de la montagne (no. 76 sur la figure 30).

Chaque fois qu'un madam a été construit autour d'un maître spirituel, il comprend alors un sanctuaire

(avec une ou plusieurs divinités) et/ou un *samādhi*. Un certain nombre de pensions pour pèlerins ont aussi un sanctuaire dans leur murs. Mais alors le fait est loin d'être général comme dans le cas des "monastères", et nous y reviendrons ci-après.

Pour terminer cette analyse sur la répartition des madam à Tiruvannamalai, il nous faut noter que, bien que ces institutions soient en général liées à la caste, elles ne sont pas regroupées par caste. De ce point de vue, aucune règle ne se dégage et, sauf les exceptions mentionnées ci-dessus, le madam n'est en général pas bâti dans le quartier (anciennement) propre à la caste. Ce qui est en somme logique puisque les fondateurs des pensions pour pèlerins sont dans le principe des gens venus de l'extérieur et qui n'appartiennent pas à la ville.

b. Fondation et construction

Sur l'ensemble des madam relevés à Tiruvannamalai, environ le quart d'entre eux a pu être daté, soit à partir des informations données, soit à partir d'une inscription portée sur le madam. Pour cinq ou six madam nous avons aussi une date de rénovation qui laisse supposer une fondation beaucoup plus ancienne, mais qui n'est jamais précisée. Aucune information n'a pu être obtenue pour une quarantaine d'entre eux. Quant à l'évaluation par le nombre d'années, ou par générations, donnée pour les autres, elle est toujours sujette à caution, surtout lorsqu'elle est supérieure à cent ans.

Lorsqu'une date est indiquée, elle n'est certaine que relativement, car nous ne savons que rarement s'il s'agit d'une première fondation ou d'une rénovation

sensiblement déportés vers le sud par rapport au temple. Il n'est pas aisé de rendre compte de ce fait. Probablement est-il le résultat d'une histoire du développement de la ville et peut-être des conditions de l'environnement (les habitants gardent l'idée qu'il y aurait eu une étendue d'eau au pied du temple). Mais l'on peut aussi penser que, selon une tradition plus classique où Siva est conçu comme le dieu de la destruction, un quartier de brahmanes ne pouvait s'installer dans l'axe direct d'un sanctuaire de Siva (REINICHE, 1979: 90).

⁷ Les "monastères" liés à des lignées spirituelles établies dans le cadre des développements sectaires les plus importants de l'hindouisme ont tendu à être présents sur les plus grands lieux de pèlerinage de toute l'Inde, et, entre autres, à Bénarès (où se trouve, par exemple, une annexe des lignées du śaiva siddhānta tamoul).

De ce point de vue, cependant, certains éléments de l'histoire sociale du Tamilnad apportent quelque certitude. Par exemple, selon les dates sûres que nous avons, le plus ancien des madam de Tiruvannamalai, fondé en 1872 est une pension pour pèlerins (no. 47 sur la carte de la figure 30) fondée par des Nattukkottai Cettiyar. Dans ce cas, nous avons la certitude qu'il s'agit bien d'une première fondation, les Nattukkottai Cettiyar du Ramnad n'ayant commencé à être actifs à Tiruvannamalai et dans le temple (ils célèbrent la première rénovation qu'ils ont pris en main par le *kumbhābhīṣeka* de 1870)⁸ que dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Si en ce qui concerne les Nattukkottai Cettiyar l'affaire est claire (et l'on peut en dire de même des Nadar), les choses sont moins certaines pour toutes les autres castes. Néanmoins le cas Nattukkottai Cettiyar est significatif à différents plans et probablement exemplaire d'une évolution plus générale au Tamilnad à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Certes, la colonisation a favorisé l'accroissement fabuleux de la richesse de ces marchands qui ont su mettre à profit leurs talents de commerçants et d'usuriers principalement en Asie du Sud-est où, pour diverses raisons, ils étaient mieux à même de défendre leurs intérêts (BAKER, 1984: 282-4). En retour, une partie de cette richesse, qu'il est bien difficile d'évaluer, fut réinvestie dans la rénovation de la plupart des grands temples du Tamilnad. Nous pouvons supposer que cette injection de richesse, liée à une demande de main-d'œuvre pour les constructions, ne fut pas tout à fait sans conséquence sur une petite ville provinciale comme l'était alors Tiruvannamalai. Sans compter le fait qu'à un niveau plus modeste, mais réel, le cas des Nattukkottai Cettiyar ne fait que souligner l'évolution générale du commerce et de la richesse mobilière.

Par rapport aux temples, là n'est peut-être pas le plus important. En les rénovant, les Nattukkottai Cettiyar magnifiaient leurs mérites religieux et se faisaient reconnaître, les circonstances aidant (REINICHE, 1989: 17 s.q. 189 s.q.), une position de "patrons" dans les temples et en regard du rituel. Un fait relativement nouveau, car si les marchands ont toujours été présents dans le temple, ils en avaient laissé à d'autres, plus liés à la richesse foncière, le patronage officiel. En ce sens, les Nattukkottai Cettiyar ont servi de modèle aux aspirations des membres de castes plus modestes et d'origines

diverses, dans un contexte politique où l'interrogation sur l'identité (par le biais des recensements) entraîna d'abord une réponse sur le statut et les moyens de son affirmation positive. La relation au temple peut en être une des preuves. Elle se cristallisa ensuite dans des associations modernes de la caste (Chap. III D2).

Pour revenir à notre propos quant à la fondation des madam à Tiruvannamalai, le chiffre actuel des pensions pour pèlerins et des "monastères" qui restent actifs en 1984 (67 + 10) indiquerait plutôt une tendance régressive de ces formes d'institutions, si on le compare aux 76 "choultries" recensés par les Britanniques en 1843 (ci-dessus p. 90). Il semble donc tout à fait plausible de penser que la période, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, a plutôt favorisé le développement des pensions pour pèlerins. En partie, ce fait est assurément la conséquence des réformes britanniques et des perspectives nouvelles offertes à un plus grand nombre dans la redéfinition de l'accès au politique et à l'économique. A cela semble s'ajouter un effet d'émulation qui incite les individus et leurs groupes d'appartenance, si modeste qu'ait été leur statut dans le système des castes, à démontrer une position honorable dans l'échelle des valeurs. La relation explicite à la divinité de salut d'un des grands lieux saints du sud en fut, et en reste, un des moyens reconnus.

Toutefois, d'autres faits doivent être pris en considération. S'il est impossible de dater les pensions pour pèlerins antérieurement à la fin (au mieux) du XIX^e siècle, cela relève de diverses raisons. Certaines tiennent à la nature même de ce type d'institutions et, plus généralement à la manière dont le passé est mémorisé et transmis, d'autres à la construction elle-même de l'architecture civile au Tamilnad.

Nous reviendrons plus loin sur la première série de raisons mentionnées. Soulignons simplement

⁸ Cette célébration doit en principe avoir lieu tous les douze ans. Celle-ci, qui fut vraisemblablement initiée et payée par les Nattukkottai Cettiyar de Kottaiyur, consacrait les rénovations extensives (cf. THURSTON, 1909: V-251, s.v. "Nattukkottai Chettiyar") qu'ils avaient entreprises dans le temple de Tiruvannamalai et, probablement, la reconstruction de celui d'Adi Annamalai. Notons qu'il reste quand même un doute sur la date de ces rénovations, qui souvent étaient des reconstructions: elles ont pu aussi être faites entre 1870 et 1915 (?).

qu'il y a une contradiction inhérente entre le vœu à perpétuité d'un individu de faire œuvre pieuse en fondant une pension pour pèlerins et sa transmission en tant qu'héritage soumis aux lois du temps. L'œuvre pieuse ne perdure éventuellement que par un concours favorable de circonstances (cf. p. 114-5).

La question de l'architecture civile est d'un ordre, à la fois autre en même temps qu'il relève aussi de la pérennité conjugée à une relative fragilité temporelle. La pérennité est dans la conception d'un habitat qui semble s'être transmis avec les siècles. Il est certes possible d'affirmer qu'il y a au Tamilnad une conception culturelle de l'habitat (et plus encore de la manière d'habiter) lorsqu'on constate qu'elle est présente à travers certaines variantes régionales et qu'elle subsiste plus ou moins dans des formes architecturales modernisées qui conjuguent des techniques et des matériaux (le béton) modernes. Toutefois, nous ne savons rien de l'origine et de l'évolution de ce que nous pensons être la maison "traditionnelle". Ce n'est que souligner un constat: alors que le Tamilnad possède des temples qui datent du VIII^e siècle, il n'a à peu près conservé aucune trace d'une architecture civile antérieure à la fin du XIX^e siècle⁹. Le fait tient en partie à la fragilité des matériaux qui ont été employés (la boue séchée, la brique peu cuite) dans un climat difficile, mais également à un état d'esprit, moins poussé à conserver ou à préserver qu'à rénover, voire reconstruire en accord avec une conception cyclique du temps¹⁰.

Pour revenir à la question de datation des madam, on ne peut que résumer un petit nombre de constats (et renvoyer à l'annexe 2 qui regroupe dans un tableau les principales informations obtenues). Lorsqu'une date précise est donnée, en général elle n'indique que la date de construction du madam mais ne dit rien de l'origine de sa fondation. Dans quelques cas (Nattukkottai Cettiyar, Nadar), nous avons de bonnes raisons de penser que l'origine de la fondation et la construction du madam correspondent à peu près. Inversement, les dates dites de "rénovation" laissent supposer une origine plus ancienne, et peut-être même très ancienne. Ce semble être le cas de deux pensions Vellalar (A1-54 et 55) sur lesquelles nous reviendrons en détail plus loin. Notons aussi que les dates précises les plus anciennes (avant 1900) correspondent plutôt (mis à part une ou deux exceptions) à des madam Vellalar et Nattukkottai Cettiyar. Enfin, parmi les onze dates les plus

récentes (après 1940) qui nous ont été données, neuf sont des dates de rénovation. Trois d'entre elles seulement sont des dates de fondation¹¹. Ceci confirme, en somme, ce que nous soulignons plus haut: à savoir, une tendance à se détourner de ce genre de fondation pieuse qu'est le madam.

En ce qui concerne le type de construction, la grande majorité des madam ne se distingue guère de l'habitat courant à Tiruvannamalai, qu'il soit de caractère ancien ou de style plus moderne. Au mieux, la façade des madam se remarque dans la mesure où elle peut être plus large que celles des maisons voisines, les parcelles de l'habitat ayant eu tendance à se resubdiviser (cf. ci-dessus, l'analyse de P. Pichard, pp. 26-30). Dans de nombreux cas aussi, cette façade est complètement "mangée" par les boutiques qui se sont installées de part et d'autre de l'entrée et dont le madam tire éventuellement un revenu en les louant. Dans ce cas, seul un panneau identifie le lieu comme madam. Enfin, un petit nombre seulement de madam, appartenant à des Nattukkottai Cettiyar, se distinguent par leur taille, leur structure à un étage et leur style. De rares constructions de facture récente, en général à un étage, empruntent une fonctionnalité apparente à la "lodge" (hôtel indien) et aux bâtiments à buts variés (administratifs et boutiquiers) qui marquent le développement urbain du Tamilnad aux alentours des gares de bus par exemple.

⁹ Même l'architecture palatiale n'a laissé que peu de traces, et les rares exceptions (par exemple, le palais Nayakkar de Madurai) ne sont pas antérieures au XVI^e ou XVII^e siècle.

¹⁰ C'est aussi le cas des temples, dont la construction a probablement été toujours plus soignée avec l'utilisation plus généralisée de matériaux plus durs (la brique, mais aussi la pierre). Tout temple doit être rénové périodiquement, ce qui donne éventuellement l'occasion de le reconstruire partiellement. Il est remarquable que l'architecture ancienne des temples n'a vraiment été conservée que dans les cas où le temple est tombé plus ou moins en désuétude, n'a plus été l'objet d'une attention active des fidèles. A cet égard le temple de Tiruvannamalai est un bon exemple des activités rénovatrices des dévots tout au long des siècles (cf. volume: *L'archéologie du site*, par F. L'Hernault et P. Pichard).

¹¹ Il s'agit (nous donnons le numéro de la liste de l'annexe) de: G-75 (une petite maison pour pèlerins, restée une affaire plus ou moins privée, fondée en 1973 et qui ne fonctionne plus), J-64 (une association, fondée récemment, qui regroupe les disciples d'un maître spirituel de la fin du XIX^e siècle dont l'influence s'est étendue au nord du Tamilnad; ce n'est pas une pension pour pèlerins) et J-112 (un petit ermitage dans la forêt autour d'un renonçant).

Dans la série des madam, il y a donc tout un éventail de possibilités quant à ce qu'on peut appeler une construction, à partir d'une quasi absence de bâtiment. Par exemple, les no. 17 et 66 de la figure 30, p. 95, ne correspondent chacun qu'à un site avec quelques huttes: il est impossible de savoir si l'emplacement a été acheté avec l'intention d'y construire par la suite un madam (un processus que l'on retrouve dans d'autres cas) ou s'il s'agit du site d'un madam ruiné. Dans un autre cas (no. 86), l'entrée, après un couloir entre deux boutiques, débouche sur une grande cour quadrangulaire limitée par des murs, avec une véranda à appentis sur l'un des côtés dont le mur porte inscrite la liste des noms et de l'origine des donateurs, datée de 1915. Il n'est pas sûr que l'intention ait été autre que d'avoir, pour les membres du groupe de la caste concernée, un lieu (même rudimentaire) pour manger et dormir.

Plus généralement cependant, les madam ne diffèrent guère de la maison tamoule courante dans la région, caractérisée par une ou deux cours intérieures. Deux beaux exemples ont été relevés¹². Le plan de la figure 31 d'un madam Viraśaiva (92 de la carte Figure 30) donne au mieux la reproduction d'une belle maison tamoule construite autour d'une cour intérieure, sorte d'impluvium, lieu des réunions et des célébrations (en particulier des mariages dans la tradition du sud). L'espace frontal (en avant de la cour) marque une série de seuils, tandis que l'espace arrière est réservé au culte des dieux, à la resserre des grains, à la cuisine (et aux femmes); au-delà une cour arrière extérieure avec un espace réservé aux toilettes. Un escalier interne permet l'accès à la terrasse où se trouve un Nandi face à la montagne. La terrasse peut servir pour le coucher, mais également permet d'assister à l'embrasement de la flamme de Kārttikai sur la montagne et d'offrir dans le même moment un culte. Ce madam est occupé en temps ordinaire par le gérant (héritier des fondateurs d'origine) et sa famille, qui accueillent à Kārttikai des parents et amis. Il est complété d'une maison à un étage qui le jouxte à gauche et qui est entièrement louée.

L'autre exemple (Figure 32), un madam de Vanika Cettiyar (no. 70 sur la Figure 30) est construit sur les mêmes principes que le précédent, mais avec une deuxième cour intérieure à l'arrière, qui sert plus précisément aux pèlerins (points d'eau, chambres, foyers pour cuisiner), tandis que la première est louée pour la célébration des mariages. On note par

rapport à l'exemple de la figure 31 la démultiplication de petites chambres, ici des cellules sans fenêtre, qui ne servent aux pèlerins qu'à mettre leurs biens à l'abri et ne sont pas utilisées comme chambres à coucher – un trait que l'on retrouvera dans d'autres cas. Comme dans le madam de la figure 31, un escalier donne accès à la terrasse. L'installation d'un sanctuaire de Gaṇapatī, au coin nord-est externe de la maison, demande un desservant. En l'occurrence, ce dernier est un Oduvar-Decikar qui est aussi gérant du madam. Ce madam semble avoir été construit, de façon plus évidente que le précédent (beaucoup plus spacieux: 428 m² avec une façade de 16,5 m., par rapport aux 263 m² de ce madam et sa façade sur 11 m.), pour l'accueil des pèlerins, sans que la distribution de l'espace interne de la maison tamoule en soit bouleversé.

Les trois madam suivants (Figures 33 à 35) relèvent d'une conception sensiblement différente. Bien que le madam des Nattukkottai Cettiyar (Figure 35, no. 83 sur la Figure 30) ait été construit en 1909 avant que n'ait été entreprise, respectivement en 1911 et 1936, la rénovation des madam des plans figures 33 et 34, nous y reviendrons ensuite en raison du caractère tout à fait spécifique des madam Nattukkottai Cettiyar.

Apparcuvami Madam, qui appartient à des Vellalar (Figure 33, no. 54) est vraisemblablement de fondation très ancienne (*infra*, p. 143), mais a été rénové en 1911. De l'extérieur il se présente comme une maison de type tamoul, sans étage, mais de taille confortable avec une façade de plus de 22 m. (et une surface totale d'environ 1000 m²). Une fois les deux premiers seuils franchis, l'intérieur de cette construction tout en pierre, avec ses alignements de piliers, ne dément pas l'impression première d'un espace hérité de toute une tradition. A ceci près cependant que nous n'y retrouvons plus la cour intérieure caractéristique des maisons tamoules. La totalité de l'espace est couvert et il est subdivisé en trois parties. Sans remettre en cause l'opposition familière entre un avant de la maison plus ouvert aux relations et un arrière réservé aux cuisines et à la toilette, ces trois parties instituent des séparations plus tranchées, avec une aire médiane pour le sommeil, et cela

¹² Tous les relevés de plans donnés ici ont été faits par les dessinateurs de l'E.F.E.O. (Pondicherry), le choix ayant été fait par F.L'Hernault.

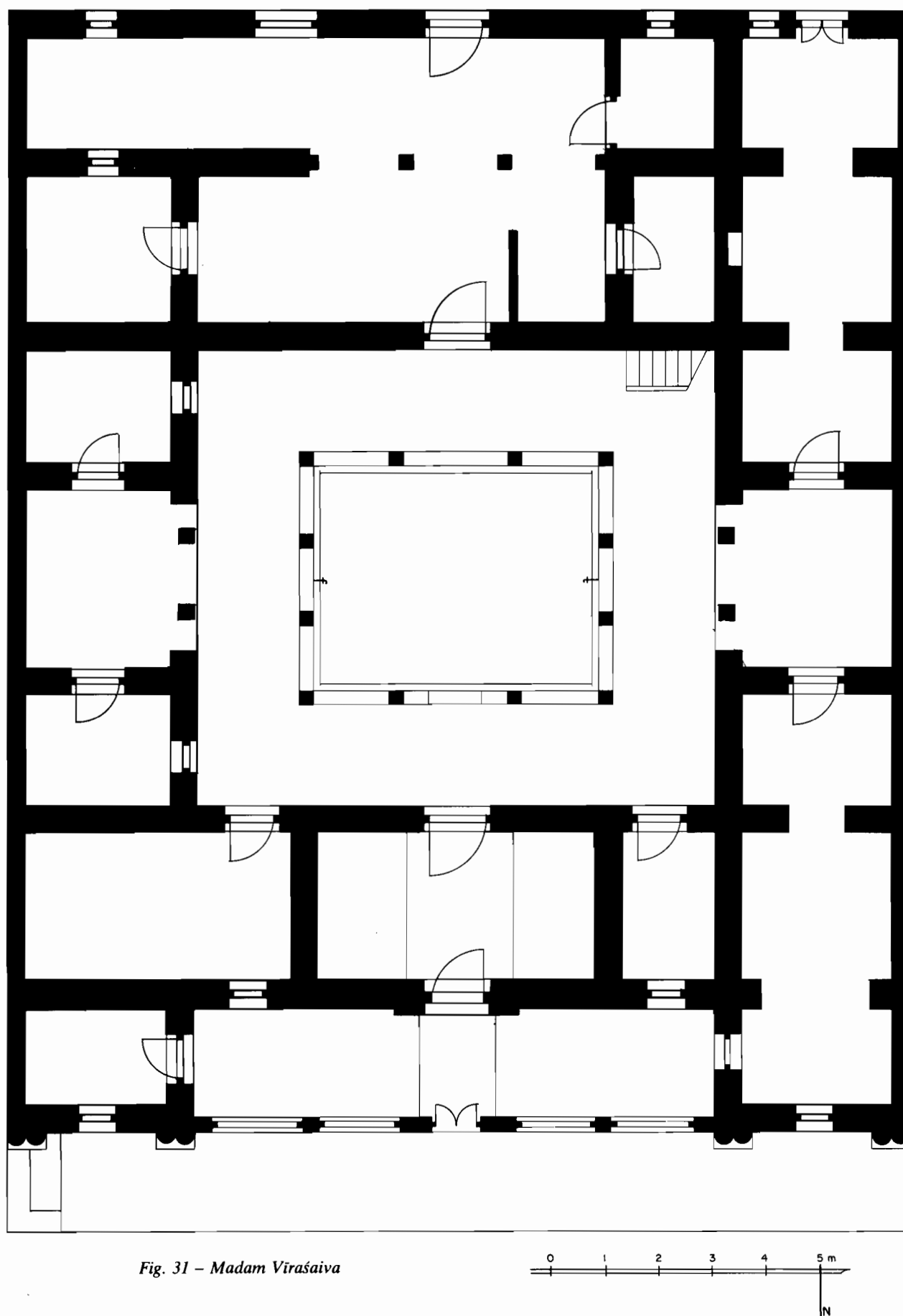


Fig. 31 – Madam Virāṣaiva

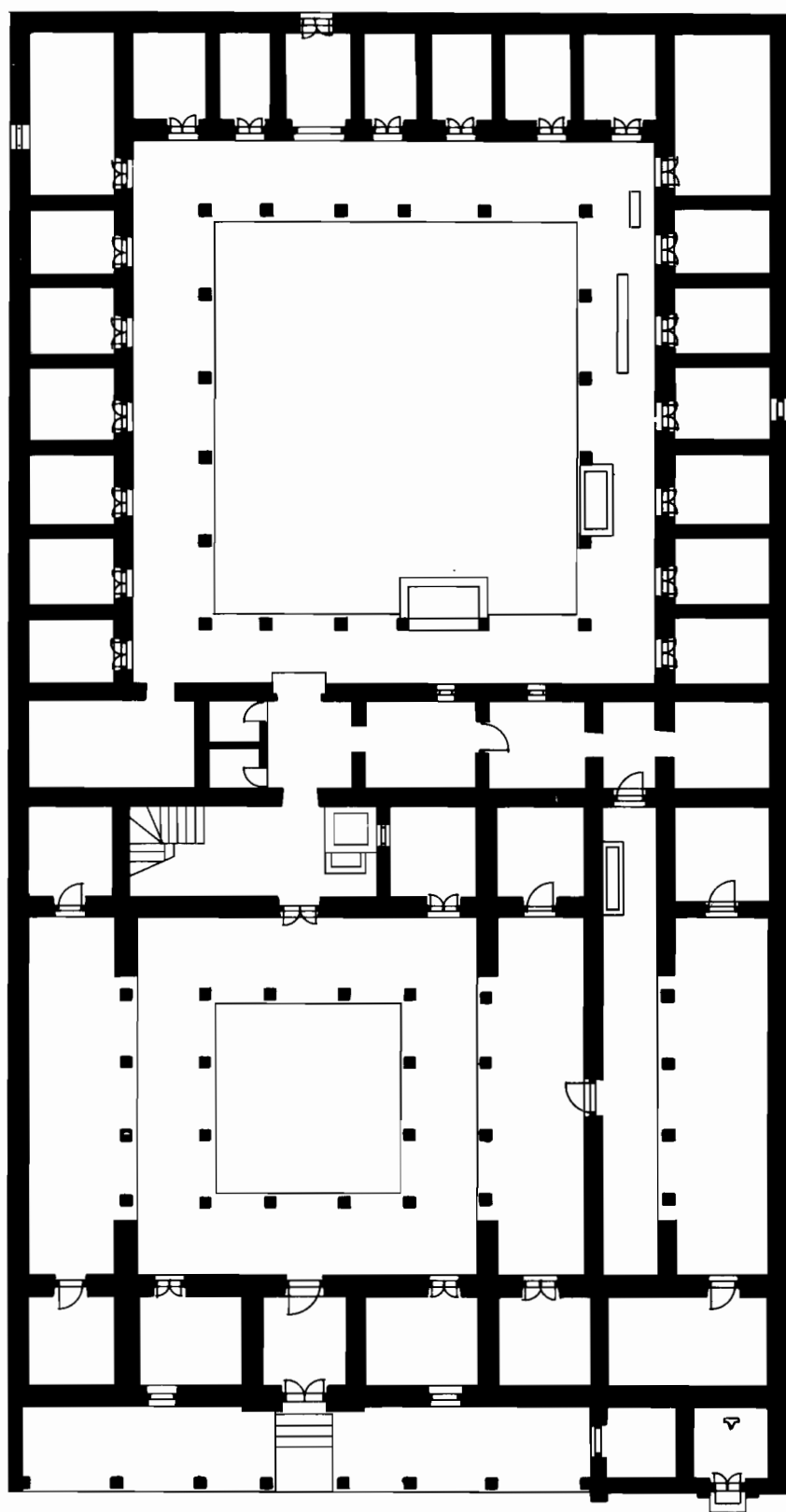
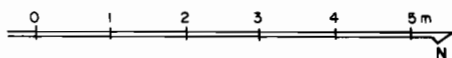


Fig. 32 – Madam Vanika Cettiyyar



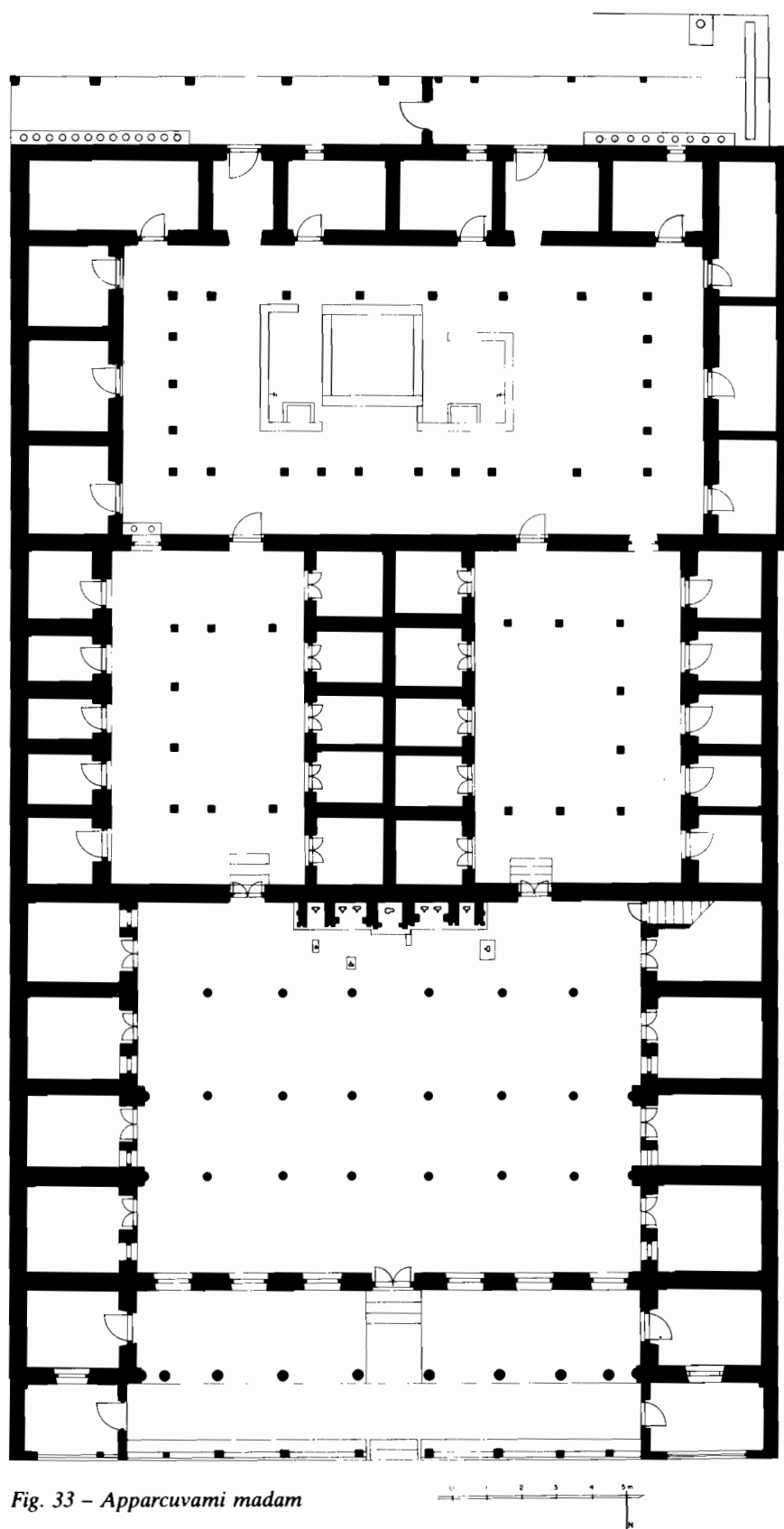


Fig. 33 – Apparuvami madam

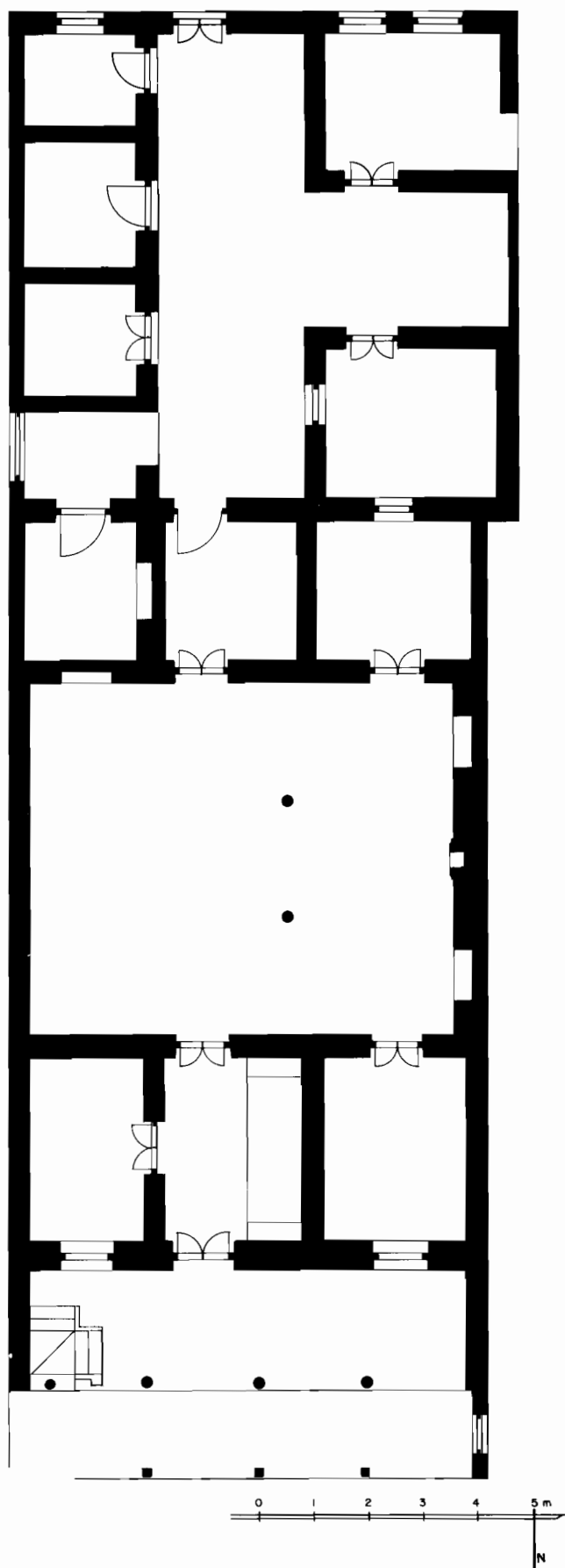


Fig. 34 – Cenaitalaivan madam

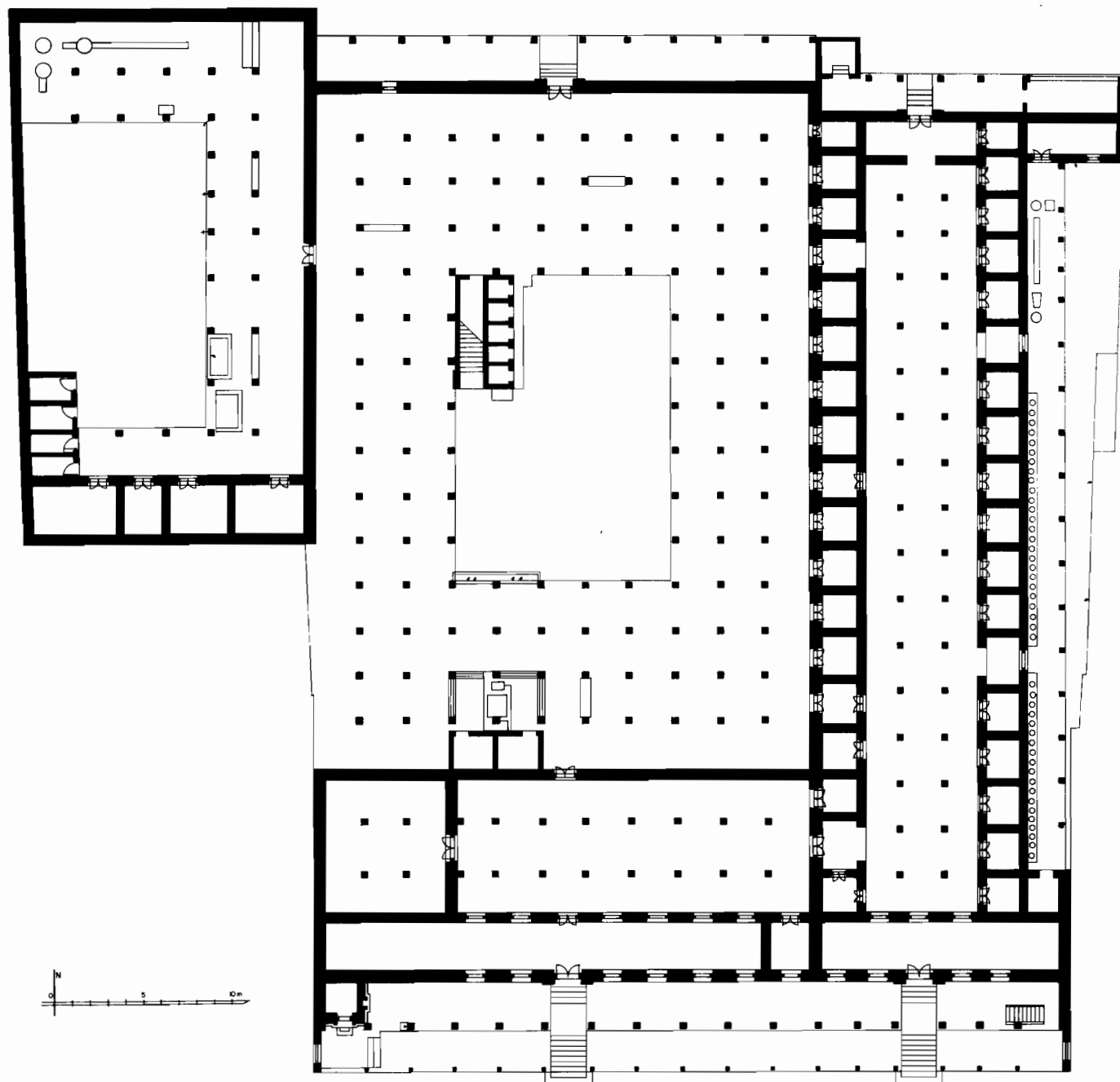


Fig. 35 – Oya madam

d'autant plus que la cuisine est rejetée à l'extrémité vers le jardin arrière et que la troisième salle est alors consacrée aux repas. L'enfilade des portes dans l'axe de l'entrée (cf. Figures 31, 34, et même Figure 32) - une autre des caractéristiques de la maison tamoule - est rompue. Juste face à l'entrée de la vaste salle de réunion sur laquelle elle s'ouvre, sont regroupés plusieurs sanctuaires abritant, entre

autres les quatre grands Saints sivaïtes, dont Appar qui donne son nom au madam. On retrouve aussi l'escalier qui permet d'accéder à la terrasse et, ce que nous avons constaté sur la figure 32, la multiplicité de petites cellules sans autres fonctions que d'abriter les biens des pèlerins.

Le madam Cenaitalaivar (Figure 34, no. 81) a été rénové en 1936 et a dû se contenter d'une étroite

parcelle de terrain tout en longueur, comme celles qui caractérisent la plupart de l'habitat de la ville (cf. *supra*, P. Pichard, p. 26 à 30). La façade n'a plus que 8,75 m. et le madam occupe une surface de quelques 276 m². Il garde la disposition typique des maisons tamoules avec, depuis l'entrée et ses trois seuils, une enfilade de portes jusqu'au jardin arrière où se trouvent le puits, les foyers pour la cuisine des pèlerins et l'aire des ablutions. Mais la cour intérieure est remplacée par une grande salle couverte, et l'espace de la partie arrière du bâtiment est en gros occupé par plusieurs petites chambres plus ou moins aveugles. Dans cet espace étroit, les piliers n'ont plus d'usage et ont disparu. L'accès à la terrasse se fait à partir de la véranda frontale. Il n'y a pas de sanctuaire.

Oya Madam (Figure 35, no. 83), qui, si l'on en croit l'étymologie locale, est le madam dont "les feux ne s'éteignent pas" (*ōyā* "qui ne cesse pas"), est l'une des trois plus grandes pensions pour pèlerins construites par les Nattukkottai Cettiyar (les deux autres étant les nos 12 construit en 1889 et 47 en 1872). Il est de 1909 et le dernier de cette ampleur. Sa façade s'étend sur 42m. et il joint deux rues parallèles, couvrant une surface au sol de plus de 2.900 m². Il a un étage en façade qui, il est vrai, n'a qu'un peu plus de 10 mètres de profondeur, le reste ayant été laissé en terrasse. L'harmonie symétrique de la façade ne se remarque malheureusement guère de la rue, dans la mesure où une grille et un treillis clôturent la véranda du rez-de-chaussée, évitant ainsi aux intrus de profiter de son ombre et permettant d'y abriter des gens connus qui ont des affaires à traiter. L'axe de l'entrée ouvre sur une enfilade de portes qui traverse le bâtiment et joint les deux rues. Sous la deuxième véranda de l'entrée, un petit sanctuaire de Gaṇapati ouvre sur l'extérieur (un trait déjà rencontré, cf. Figure 32). Puis, lorsqu'on a passé les trois, et même quatre seuils, on pénètre dans une salle sur piliers tout en longueur, qui sert aux réunions et à la célébration des mariages, et au bout de laquelle il y a un autre sanctuaire dédié à Annamalaiyar (les deux sanctuaires sont desservis par un Oduvar-Decikar). Le madam a deux autres salles sur piliers avec chacune une cour intérieure: l'une sur sa surface principale, l'autre dans un morceau rapporté et adjacent au nord-ouest. La première (accessible également par l'arrière) et la plus vaste est le lieu où l'on sert les repas et inclut à la fois des aires pour les ablutions et les toilettes,

ainsi que l'escalier qui monte à la terrasse. La seconde sert de cuisine et aussi d'aire d'ablution. Mais il y a également une autre série de foyers pour la cuisine, à droite, le long du mur d'un hall qui fait presque la longueur du bâtiment et sur lequel ouvre toute une série de petites chambres aveugles, tandis qu'une série parallèle ouvre sur l'espace central. Il y a également des chambres à l'étage qui est en partie loué à une administration.

Ce madam garde certains traits de l'habitat tamoul, tout en bouleversant quelques-uns des rapports. L'accent, par l'importance spatiale qui lui est donné, est mis sur le service des repas. L'on retrouve implicitement ici un dispositif que l'on observe un peu partout lors de la célébration d'un mariage dans un village par exemple: une aire relativement délimitée où se déroule le rituel du mariage, un endroit couvert par un abri temporaire et relativement enfermé pour la cuisine (qui ne peut plus être faite dans l'étroitesse du lieu qui lui est habituellement réservé), enfin un grand espace, également couvert d'un *pandal*, mais plus ouvert, relativement plus public (par rapport à l'habitude de manger hors des regards), où l'on sert les repas de noces. Le madam ne définit plus alors un espace domestique, comme on aurait pu le penser à partir de celui du plan figure 31. Le privé est alors symbolisé dans la multiplication de petites cellules aveugles, qui tout autant marquent l'individualité de chacune des personnalités, présentes ou non, de la caste auxquelles elles sont réservées. Notons que ce trait (la multitude des cellules) ne se trouvent que pour les madam de hautes castes. Mais c'est bien dans cette image que se joue la rupture par rapport à l'espace domestique, dans lequel chacun des membres n'est pas individualisé en tant que tel, mais se positionne à chaque instant dans cet espace en fonction de sa relation à ceux qui sont présents.

Ce madam des Nattukkottai Cettiyar, en raison de ses proportions, met en évidence des traits qui sont plus ou moins présents dans tous les autres. Le manque d'espace, l'occupation du madam par des locataires (qui partiront ou seront consignés dans un espace restreint à l'arrivée des pèlerins pour Kārttikai), le caractère parfois privé, ou restreint à un petit groupe de parenté, de l'institution, la similitude d'une disposition comparable à celle de la maison, tout cela contribue à voiler le fait que le madam organise temporairement un type de vie qui

rompt avec le quotidien domestique. En un sens, on comprend la "vocation" du madam à servir dans le courant de l'année de lieu pour la célébration des mariages, ce dont il tire un revenu éventuel.

En un autre, le madam peut très bien n'être qu'un espace unique (par exemple, comme le no. 86 de la figure 30, p. 95, mentionné plus haut), où peuvent se cumuler toutes les fonctions: réunions, célébrations, cuisine, repas, repos (ablutions et toilettes étant éventuellement renvoyées tout à fait à l'extérieur, ou dans le jardin du fond s'il y en a un). Lorsqu'il y a une seule différenciation, elle opère entre la cuisine (et éventuellement l'aire des ablutions) et un espace large de réunion qui cumule les autres fonctions. Tout cela ne distingue pas vraiment le madam de la maison¹³, sinon par l'espace impliqué - un fait non négligeable puisqu'il est lié à la possibilité d'accueil d'un groupe qui virtuellement n'est plus de l'ordre du groupe domestique. Ce fait mis à part, la différenciation de l'espace du madam - il s'agit ici plutôt de la pension pour pèlerins, car le "monastère" paraît relever d'une conception différente (cf. p. 108-109) - se fait selon les mêmes processus que celui de l'espace domestique et dépend du relatif bien-être du groupe concerné. Mais la raison économique ne rend pas compte de tout.

Le cas du Oya Madam est exemplaire parce que nous avons là la réalisation d'une conception aboutie, à une époque datée, par une catégorie sociale qui cumule la richesse et le statut, dont la preuve est celle du mérite religieux. La finalité première du madam n'est pas de loger des pèlerins: celui-ci est d'abord l'expression en même temps que le moyen de mettre en œuvre l'exercice du mérite religieux pour soi et les siens. Nous y reviendrons. La différenciation de l'espace du Oya Madam est la conjonction d'une finalité religieuse en regard du statut et du mérite individuel d'un ensemble de personnes concernées. Le résultat est l'accent mis sur le don de nourriture dans un espace large et relativement accessible, en même temps que l'individualisation d'un collectif de donateurs représentés par autant de portes qu'il y a de cellules alignées face à l'espace des repas et face à la montagne qui est la divinité. Nous avons vu que la différenciation de l'espace du Apparuvami Madam, dans un cadre plus modeste (ou plus soucieux de "tradition"), met en évidence des principes comparables, avec certaines différences. L'aire des repas - bien que séparée - n'est pas directement accessible et reste moins ouverte. L'accent

est plutôt mis sur le sanctuaire des Saints sivaïtes, auxquels ces Vellalar s'identifient, et autour duquel tout le madam est construit (cela rappelle un peu la conception du "monastère", cf. *Infra*). Nous retrouvons quelque chose de semblable dans le madam "frère" (Cevvay Madam, no. 55 de la carte Figure 30, p. 95) qui jouxte Appar Madam et qui aurait été créé à la suite d'une scission avec ce dernier. Il s'agit pourtant d'une construction moderne de 1947, à un étage. Comme dans Appar Madam, l'entrée fait immédiatement face, dans la grande salle du rez-de-chaussée, à un sanctuaire, ici dédié à Vinayagar. La série des chambres, apparemment plus spacieuses, est alignée au premier étage, avec un nom inscrit au fronton de chaque porte, individualisant d'autant mieux les personnalités donatrices de la sous-caste Vellalar concernée¹⁴. Tous ces cas, à travers lesquels il y a la mise en œuvre d'une différenciation orientée dans l'espace du madam, combinent au plan des personnes et des groupes concernés l'affirmation du standing et du statut à l'expression explicite du mérite religieux.

Cela ne revient pas à dire que ce souci global est absent de l'esprit des autres pensions pour pèlerins et surtout de ceux qui les animent, bien au contraire. Toutefois il y a un déplacement de l'intérêt¹⁵. On peut prendre le cas du madam Vanniyar (no. 45 de la Figure 30) lié à l'association moderne de la caste. Ici le nombre pourrait suppléer au manque relatif de

¹³ En effet, une grande partie de l'habitat indien - celui des plus pauvres - est un espace non-différencié parce qu'indifférenciable dans son exigüité: un nombre de fonctions sont rejetées à l'extérieur de l'espace domestique (cuisine, sommeil, etc.), cet extérieur n'étant pas obligatoirement un espace public au sens où nous l'entendrions, mais l'espace commun d'une voie, par exemple, partagé par un groupe apparenté, ne serait - ce que par le voisinage.

¹⁴ Ces deux madam Vellalar sont chacun liés à une association moderne de la caste (*saṅgha*) différente, bien qu'il s'agisse de la même caste et, à peu près, de la même catégorie des membres de la caste, ceux qui se disent "śaiva" du Tondaimandalam. L'association du Cevvay Madam paraît reposer sur la base plus étroite de la plus haute des sous-castes Vellalar dont le lieu d'origine est situé dans la région de Madras-Kanchipuram. Au niveau du madam, l'accent mis sur le sangha, donc sur une dimension d'ordre politique, est plus prononcé dans le cas de Cevvay Madam que dans le cas d'Appar Madam.

¹⁵ Il faut éliminer de cette considération sur la différenciation de l'espace du madam tous les cas - et il sont nombreux dans le recensement de Tiruvannamalai - où le madam reste une affaire trop petite, presque privée ou liée strictement à un groupe trop étroit de parenté, ou encore ne fonctionne plus ou pas vraiment.

standing, encore que tous les Vanniyar ne soient pas des terriens pauvres. Le madam a été partiellement reconstruit dans les années récentes, pour l'agrandir quelque peu et surtout pour lui ajouter, sur la façade, des boutiques qui sont louées. Il est composé d'une vaste salle de réunion et d'un espace à l'arrière pour la cuisine. Une ou deux pièces servent de resserres et de bureau où se réunissent les membres du comité qui gère le madam; mais il n'y a pas d'espace prévu pour de petites chambres individuelles comme nous l'avons noté dans les exemples précédents. Il n'y a pas non plus de sanctuaire. Les Vanniyar, tant au niveau de la collectivité que représente le madam que par l'intermédiaire de personnalités de la caste, prennent en charge un certain nombre de rituels, font des offrandes et s'en glorifient. Néanmoins, l'accent est d'abord mis sur l'aspect collectif du madam et sur la défense et la promotion de la position de la caste dans une perspective plus "politique" que religieuse, qui ne permet pas la reconnaissance incontestée de l'autorité concrète d'aucune personnalité. Ceci se marque en un sens dans une moindre différenciation de l'espace du madam, qui est plutôt un lieu d'accueil permanent des Vanniyar qu'une pension pour pèlerins proprement dits. Ces remarques s'appliqueraient à bien d'autres madam (ceux des bergers, des potiers, entre d'autres).

Nous avons ici l'aperçu d'une évolution que nous tenterons de préciser ensuite. Par rapport à cela, cependant, il n'est pas inintéressant de reprendre la question de la présence ou non d'un sanctuaire à l'intérieur de la pension pour pèlerins. Sur 67 madam (en tant que pensions pour pèlerins) restés actifs, 16 seulement possèdent un sanctuaire.

Le tableau 26 fait apparaître que le sanctuaire interne au madam va de pair avec le statut de caste (mis à part deux exceptions). En effet, nous trouvons un sanctuaire dans trois des madam des Tondaimandala Vellalar qui sont "śaiva", c'est-à-dire śivaïtes et végétariens, et sont reconnus comme de plus haut statut parmi les Vellalar. Ensuite, nous trouvons un sanctuaire principalement dans les madam de marchands (et surtout chez les Nattukkottai Cettiya), dont on reconnaît en général les mérites religieux et le statut. Enfin, il paraît justifié que les Virasaiva, qui se donnent comme dévots de Siva et prétendent au titre de "Aiyar" ou "Cettiya" aient aussi un sanctuaire dans leur madam. Les deux exceptions (Urali-Kavuntar et blanchisseurs) semblent contre-

dire la relation que nous venons d'établir entre présence d'un sanctuaire dans le madam et statut (voire standing, puisqu'un sanctuaire consacré demande un culte).

Le madam des blanchisseurs est une construction ancienne; le sanctuaire abrite un Vinayagar et une statue de Tirukurippu Tondar, un saint śivaïte qui aurait été de la caste des blanchisseurs, qui affirment par ailleurs une parenté avec la déesse Parvati, épouse de Śiva. Ils prétendent aussi qu'un renonçant aurait fondé le madam. L'ancienneté de la construction, une cristallisation idéologique en rapport au lieu saint, l'héritage d'un renonçant, tout cela peut rendre compte de cette exception. Le cas des Urali-Kavuntar est plus difficile à décider, d'autant plus que les membres présents au madam lors de notre visite ont plus ou moins refusé de répondre à nos questions. L'hypothèse plausible est qu'il s'agit là d'un ancien madam acheté ou récupéré par les Urali-Kavuntar.

Dans le tableau 26, nous avons aussi noté les temples locaux de caste. En principe, ils n'ont rien à voir avec les madam que fréquentent des pèlerins venus de l'extérieur. En réalité, l'affaire n'est pas si claire, surtout quand l'association de la caste se surimpose au madam. Dans deux cas au moins (marchands Komutti et tisserands Devangar), il y a une étroite relation entre le madam situé dans le quartier de la caste, là où se trouve aussi le temple du groupe local.

3. Récapitulation

La présence d'un sanctuaire à l'intérieur des pensions pour pèlerins, sans parler des institutions de type monastique, complète la mise en place, tant concrète que symbolique, des madam sur le site de Tiruvannamalai. Certes, beaucoup de pensions pour pèlerins n'ont pas de sanctuaire propre. Mais il en est ici comme des maisons particulières: celles des familles de haut statut et de bon standing réserveront une pièce (*pūjā-arai*) à leurs dieux de prédilection, tandis que dans tous les autres cas ce ne sera guère qu'un coin faste de la maison, parfois temporaire ou éventuellement indiqué par la lampe à huile et par une image divine. Toutefois le sanctuaire d'un madam n'est pas exactement l'équivalent d'un sanctuaire domestique à la charge du maître et de la maîtresse de maison. La divinité érigée du sanctuaire du madam demande un spécialiste pour son culte.

TABLEAU 26
SANCTUAIRES PRÉSENTS DANS LES PENSIONS POUR PÈLERINS ET TEMPLES DU GROUPE LOCAL DE LA CASTE

Caste	Réf.	Carte p. 95	Sanctuaire	temple local de la caste
- Vellalar: Tondaim. šaiva	A.1	53	+	
id.	A.1	54	+	[Kumārar]
id.	A.1	55	+	
- Vanniyar	A.4			[déesse]
- Urali-Kavuntar	A.9	56	*+	
- Nattukkottai Cettiyyar	B.1	12	+	
id.	B.1	13	+	
id.	B.1	47	+	
id.	B.1	83	+	
- Vanika Cettiyyar	B.2	3	+	
id.	B.2	70	+	
- Komutti Cettiyyar	B.3	103		+ [déesse]
- Beri Cettiyyar	B.4	90	+	
- Nadar	B.7	93	+	
- Vellala Cettiyyar	B.8	2	+	
- tisserands Kaikkolar	C.1			[temple de Tondar, abandonné]
- tisserands Devangar	C.2	100		+ [déesse]
- blanchisseurs Vannar	E.1	23	*+	
- artisans Acari	F.2			[déesse]
- pêcheurs Sembadavar	G.			[déesse]
- Virasaiva	H.	44	+	
id.	H.	92	+	

Note: Parmi les 16 madam qui ont un sanctuaire

*+ indique deux cas particuliers.

Le signe + avant [déesse] marque deux cas où le temple local de la caste est étroitement lié au madam.

Nous avons donc affaire, avec la pension pour pèlerins, à un autre niveau de différenciation.

C'est bien ce que met en évidence à sa manière l'analyse des quelques plans de madam qui ont été relevés à Tiruvannamalai. Même si elle reste très proche de l'habitat courant, la pension pour pèlerins organise un espace relativement plus ouvert, davantage public, tout en étant restreint à des membres de droit qui, à des degrés divers, se définissent par une même appartenance. Nous avons aussi noté que l'espace du madam était comparable à un espace cérémonialisé dont le modèle est celui de la célébration

du mariage, avec un accent mis sur la cuisson et distribution des repas et les dons de nourriture aux mendiants religieux. De ce point de vue, il n'y a pas solution de continuité entre le foyer domestique et la pension pour pèlerins. Cette dernière est la maison dans une de ses dimensions occasionnelles et l'usage de plus en plus suivi d'en tirer un revenu en la louant pour les cérémonies de mariage, en tant que *kalyāṇa maṇṭapam*, n'a donc rien d'incongru.

Par contre, le madam comme "monastère" ou ermitage, siège d'un maître spirituel, ne se situe pas exactement dans la même ligne de développement et

n'est pas, du point de vue qui nous intéresse ici, l'équivalent de la pension pour pèlerins, même si les cuisines et les dons de nourriture restent une part non négligeable de son espace et de son activité. Car dans le cas du "monastère", le sanctuaire en est le centre et la raison. Or, il peut y avoir plusieurs sanctuaires. L'un d'eux est en général la "tombe" (*samādhī*), équivalente dans le contexte śivaïte à un temple de Śiva-liṅga, du renonçant, qui, étant à l'origine de la lignée de maîtres spirituels qui propagent son enseignement, est ainsi fondateur de l'institution monastique et de son implantation localisée. Dans le principe, le maître spirituel en charge n'est que l'incarnation actuelle du fondateur et, au-delà, de la divinité elle-même. Dans le cas de l'ermitage, le temple-*samādhī* suffit à attester de la présence perpétuelle du maître et à justifier le rassemblement institutionnel des fidèles (cf. *infra*). A l'intérieur du "monastère", une ou plusieurs autres divinités peuvent être érigées, entre autres le dieu lié à la fondation de la lignée et auquel le chef du monastère, bien que renonçant, rend lui-même un culte en s'identifiant ainsi au divin¹⁶.

Autrement dit, si la maison est déjà un lieu consacré où une place est réservée aux dieux (ne serait-ce que parce qu'il y a un feu - sacrificiel - de cuisson des aliments), si la pension pour pèlerins est un espace cérémonialisé de la maison, avec le "monastère" nous avons affaire à quelque chose d'assez différent. Il s'agit alors d'une forme de temple où la divinité est non seulement présente mais en un sens incarnée dans un homme. Si la distance humain-divin est encore marquée, elle est réduite au minimum possible. De ce fait le "monastère" est la forme approchée de la relation totale et parfaite de l'homme au divin, ce qui lui confère une quasi-autonomie - n'était-ce le fait, qu'étant aussi une institution, sa raison d'être autant que sa survie dépendent des disciples et dévots que le maître spirituel est à même d'attirer. Ce point étant précisé, le "monastère" est autonome, d'abord parce qu'il est un temple qui existe en lui-même en dehors du système des relations sociales et ne marque pas l'un des niveaux du réseau des lieux de culte dans lequel s'inscrit la personne et sa famille. Cette autonomie est celle-là même du renoncement hors du monde. De ce fait, le "monastère-temple-en-lui-même" peut n'avoir dans le principe aucune relation culturelle et institutionnelle extérieure à lui-même, pas même avec le grand temple de la divinité du salut: parce

qu'elle marque une proximité encore plus grande des idéaux de la délivrance, la sacralité du lieu saint est la seule raison de l'ancrage du renonçant-fondateur ou de l'implantation de la branche d'un "monastère" sur le site.

Il va sans dire que, dans la pratique, ces institutions monastiques ont des relations bien concrètes avec la société. En ce qui concerne Tiruvannamalai, elles entrent dans le paysage du lieu saint et de la ville d'une manière qui n'est pas toujours très différente des pensions pour pèlerins. Ainsi, de la maison au grand temple, en passant par les temples de quartier et autres divinités associées à des unités sociales, les pensions pour pèlerins et autres institutions religieuses sont à des degrés divers des jalons de la relation de l'homme au monde (et au divin). Ces divers niveaux ne sont pas ceux d'un ordre strictement planifié à l'avance, inscrit comme tel sur le terrain, et pouvant être l'objet d'une cartographie invariable de site à site. S'ils ont un rôle dans l'échelle des valeurs où s'imbriquent les contraintes sociales et les aspirations personnelles, c'est en raison de l'équivalence, soulignée par les traités classiques de l'habitat, qui sous-tend à chaque degré la conception spatiale de la maison, du temple et du site. Les pensions pour pèlerins et autres institutions religieuses n'échappent pas à ces conceptions dans leur inscription spatiale, mais elles offrent une dimension nouvelle. Elles sont des portes ouvertes sur l'autre et l'extérieur, y compris le "hors du monde": que ce soit en suivant le réseau des relations de parenté ou de caste, ou en suivant des inspirations purement individuelles, intéressées ou dévotionnelles, elles sont, à l'intérieur de la localité pour ceux qui n'en sont pas, des lieux de référence, d'initiative personnelle, de séjour et de participation à la sacralité du site.

B. Ressources

L'établissement d'une pension pour pèlerins est, pour un donateur originel, un des moyens de réaliser

¹⁶ Le développement du rituel de temple hindou, et śivaïte en particulier, suppose que le prêtre a reçu les qualifications qui lui permettent d'être Śiva pour rendre un culte à Śiva (REINICHE, 1989: 81-82). Il en est de même pour les chefs de "monastère". D'autres sanctuaires peuvent être présents dans le "monastère" dont la charge est alors déléguée à des spécialistes de la prêtrise.

le vœu qu'il a formulé auprès de la divinité du lieu. Le bien immobilier qu'est le madam est conçu dans le même temps comme lieu d'accueil et source de revenus pour la réalisation perpétuelle du vœu. Si l'accueil de pèlerins est en soi un fait méritoire, le plus souvent le vœu ne peut se perpétuer qu'en raison de la contribution de ces mêmes pèlerins. Si bien que les bénéficiaires du don originel en sont les héritiers. Ils partagent le mérite religieux tout en prenant en charge la responsabilité de la continuité du vœu (accueil de pèlerins conjugué éventuellement à certaines offrandes). On retrouve ici, comme tout ce qui relève du temple et de façon encore plus évidente, la tension entre une conception qui s'inscrit dans l'intemporalité et la réalité du temps qui passe, rendant caduc le vœu du donateur originel ou obligeant à de constants réajustements.

Dans ce paragraphe nous ferons l'impasse sur cette question pour ne considérer que les critères très matériels des revenus et dépenses des madam, tels qu'ils ressortent de l'enquête. Il ne s'agit que d'un énoncé formel. Aucun gérant de madam n'était prêt à communiquer des comptes, qui vraisemblablement n'existent pas dans de nombreux cas. La seule indication chiffrée vient de la municipalité: il s'agit de la taxe foncière payée par les madam selon un taux datant alors de 1974. Cette taxe entrerait au chapitre des dépenses générales d'entretien de ces institutions, chapitre sur lequel nous n'avons pas d'autres informations. Nous la distinguerons des dépenses à finalités religieuses qui caractérisent le madam par rapport à des revenus recherchés dans ce but.

1. Les madam dans la municipalité.

Le tableau 27 résume la position des madam, regroupés par catégories selon la caste (cf. Tableau 25), en fonction de la taxe payée à la municipalité. Cette information n'a pu être obtenue que pour 82 des 113 institutions répertoriées. La différence ne correspond pas exactement au nombre de madam tombés en désuétude, car parmi ces derniers certains continuent néanmoins à payer une taxe. Elle tient au fait que certains madam sont exemptés de l'impôt: il s'agit de ceux qui n'accueillent que leurs pèlerins et ne tirent aucun revenu de l'usage du madam (en le louant, par exemple, pour les mariages). La liste d'imposition n'a été révisée qu'en 1987 (après notre

enquête) alors qu'elle devrait l'être tous les cinq ans. A cette date, le montant de la taxe a été en général doublé, sauf dans quelques cas: la municipalité ayant alors pris en compte dans le calcul de l'assiette de l'impôt les travaux d'aménagement onéreux (puits, électricité, etc.) effectués par les madam.

La taxe municipale prend en compte la surface urbaine occupée, l'emplacement dans la ville, ainsi que le type de bâtiment (à étage ou non) et l'usage locatif qui en est fait, entre autres par l'adjonction de boutiques (les locaux commerciaux payant 40% de l'évaluation faite, contre 20% pour les particuliers).

Près de 50% des madam (dont la taxe est connue) paient moins de 200 roupies par an, et, parmi ces derniers, la moitié (soit 20 madam) paient moins de 100 roupies. Le moins taxé (4,30 roupies par an) est un madam de tisserands Kaikkolar (C 1-17) qui n'est qu'un petit emplacement avec quelques huttes.

Parallèlement, près de 72% de la totalité des madam dont la taxe est connue versent moins de 500 roupies annuellement. Si nous comparons à ce stade les madam des castes (originellement) terriennes à ceux des castes marchandes, il apparaît que plus de 79% des madam taxés des castes terriennes (23 sur 29) paient moins de 500 roupies, alors qu'à peine 58% des madam taxés des castes marchandes (15 sur 26) entrent dans la même tranche. Nous retrouvons à ce plan un constat fait plus haut, à savoir celui de l'importance (ici dans l'évaluation des critères de richesse) des castes marchandes par rapport aux castes terriennes.

Parmi les madam qui versent une taxe de 500 roupies et plus, là aussi les marchands se distinguent avec 11 madam dans cette tranche, contre douze pour l'ensemble des autres castes (dont 6 pour les castes terriennes). Les taxes les plus fortes, 2000 et 2900 roupies, sont versées par deux madam Nattukottai Cettiyar (respectivement, B1-83, Figure 35 et B1-12). Parmi ceux que nous avons classés comme marchands, notons une fois de plus le cas particulier des Nadar-Canar: trois de leur madam qui versent une taxe de plus de 500 roupies appartiennent aux représentants marchands et industriels de la caste, tandis que les deux autres (moins de 200 roupies) dépendent de ceux dont l'activité est encore plus ou moins liée aux palmiers et à la fabrication d'alcool et de sucre indigène qui en est tiré.

On notera, cependant, que ceux des madam qui

TABLEAU 27
TAXES MUNICIPALES VERSÉES PAR LES MADAM

madam	Nombre de madam payant une taxe en roupies de:						taxe non indiquée	total
	0	200	500	1000	2000	3000		
A. 1 – Vellalar	5	3	2				7	17
2 – Agamudaiya Mud.	3	1					2	6
3 – Reddi	1	4		1				6
4 – Vanniyar	2				1		1	4
5 – Nattaman	1	1	1					3
6 – Kamma			1					1
7 – Raja							1	1
8 – Malaiyattar	1							1
9 – Urali Kavuntar	1							1
total castes terr.	14	9	4	1	1		11	40
B. 1 – Nattukkottai Cet.	2	1	1	1	1	2	1	9
2 – Vanika Cettiyyar	2						2	4
3 – Komutti Cettiyyar	1	1					2	4
4 – Beri Cettiyyar		1					1	2
5 – Ayira Vaisyal		1					1	2
6 – autre (non ident.)							1	1
7 – Nadar-Canar	2		1	1	1			5
8 – Vellala Cettiyyar	1		1	1				3
9 – Cenaitalaivar		1	1					2
10 – Naidu	1	1						2
total marchands	9	6	4	3	2	2	8	34
C.1 – Kaikkola Mudal.	4	1					2	7
2 – Devanga Cetti	1		1	1				3
total tisserands	5	1	1	1			2	10
D.1 – Yadavar	1		1					2
2 – Kurumbar					1			1
total bergers	1		1		1			3
E.1 – blanchisseurs	1							1
2 – barbiers	1	1						2
total services	2	1						3
F.1 – potiers			1					1
2 – Visvakarma Acari		1						1
total artisans		1	1					2
G – pêcheurs Sembadavar	1				1			2
H – Viraśaiva	4	1					2	7
I – Brahmanes	1						1	2
J – Autres	3						7	10
Total	40	19	11	5	5	2	31	113
total pour lesquels le montant de la taxe est connu:								82
% dans chaque tranche p.r. aux madam taxés	48,78	23,17	13,41	6,10	6,10	2,44		100%

versent plus de 1000 roupies n'appartiennent pas toujours à la richesse marchande. C'est tout de même le cas du madam Devangar (C2-34) qui est l'affaire privée d'une riche famille d'industriel du tissage. Ce n'est plus le cas exactement pour les terriens. Mais il est vrai que les Reddi (A3-98) sont prospères et que le nombre supplée à la relative pauvreté des Vanniyar (A4-45). Dans ces deux exemples, le madam est aussi le siège de l'association moderne de la caste. Il en est de même pour les Kurumpar (D2-107), des bergers de troupeaux de chèvres ou de moutons et probablement de modestes cultivateurs, ainsi que pour les Sembadavar (G-106) qui ne pratiquent à peu près plus la pêche et vivent de différents petits commerces. Dans ces deux derniers cas, le revenu tiré de la location de boutiques (construites avec la rénovation récente du madam pour les Sembadavar) paraît rendre compte du montant de la taxe.

Cette analyse des taxes payées à la municipalité ne fait en somme que préciser des points déjà mis en évidence au début de cette étude : à savoir, la prépondérance relative, du point de vue des signes de la richesse, des marchands par rapport aux castes d'origine terrienne, mitigée par les formes nouvelles d'association qui donnent éventuellement son poids à l'importance démographique.

2. *Moyens et fins des madam*

Trois grandes catégories de ressources peuvent être distinguées :

- 1) les revenus de biens fonciers et immobiliers indépendants du bâtiment même du madam ;
- 2) les revenus de la location et de l'usage du madam à divers titres ;
- 3) les contributions en argent du fondateur et des membres du madam.

Dans l'analyse qui suit, nous ne tiendrons compte que des 87 madam encore en activité. Dans les 26 cas où le madam est tombé en désuétude, ou ne semble plus vraiment fonctionner, le bâtiment lui-même est loué ou usurpé et il reste même parfois un bien (un jardin, un site) dont l'usage peut être détourné.

a. *Biens fonciers et immobiliers.*

Bâtiment de l'institution mis à part, un madam peut posséder de la terre ou un jardin, un terrain à bâtir ou des maisons qu'il loue, ou encore des bouti-

ques expressément construites en vue de la location (Tableau 28).

Plus du tiers (34, soit 39,08%) des madam en activité possède donc au moins un bien foncier ou immobilier dont il tire en principe des ressources. Il nous est d'ailleurs impossible d'évaluer celles-ci, à la fois parce qu'elles ne sont pas toutes de même nature et que leur rapport est variable.

Du point de vue des biens fonciers, les terres ont été distinguées des jardins. Ces derniers, souvent situés dans la ville même, étaient à l'origine du don - et le restent même avec un minimum d'entretien - des jardins cultivés pour la production de fleurs destinées au culte du temple. D'emblée leur production a donc été affectée à une finalité religieuse. Il n'en est pas exactement de même des terres, même si, originellement au moins, leur production était destinée à nourrir pèlerins et mendiants religieux¹⁷. L'étendue de terre possédée est très variable, de moins d'un acre à une centaine d'acres (dans le cas d'un "monastère"). L'un des madam (B5-82) de marchands mentionne 300 acres de terres localisées dans le district du Madurai ; mais il ne s'agit pas à proprement d'une propriété du madam, mais d'une propriété de l'association moderne de la caste qui patronne le madam de Tiruvannamalai. Notons, en outre, que sur les 17 madam qui ont de la terre, 8 dépendent de castes marchandes (dont 4 Nattukkottai Cettiyar), alors que ce n'est le cas que pour 3 des castes dites terriennes, qui, elles par contre, ont 3 des 6 jardins de fleurs mentionnés.

La possession de biens immobiliers, ou d'un site urbain pour la construction d'habitat, est rare en ce qui concerne les madam de Tiruvannamalai. Notons cependant le cas l'association de caste des Vanniyar (A4-45) : le bien immobilier noté ici est, de fait, une fondation privée créée par une personnalité de la caste vivant à Madras pour la prise en charge d'une fête annuelle du temple, fête à laquelle s'associe le madam.

¹⁷ Un don de terres fait l'objet d'une inscription portée sur le mur d'un madam Cenaitalaivar (B9, no. 29). Six personnes de différentes localités (la date n'est pas précisée) ont donné chacune un peu de terre irrigable (environ 1 acre) et des terres sèches localisées dans le taluk de Krishnagiri. Deux de ces personnes précisent que le revenu des terres données doit servir aux dons de nourriture, à des cultes et à la rémunération des serviteurs du temple.

TABLEAU 28
BIENS FONCIERS ET IMMOBILIERS DES MADAM EN ACTIVITÉ

	Nombre de madam ayant mentionné les biens suivants:				total mad. ayant au moins 1 bien par rapport aux mad. en activ.
	terre	jardin	immobilier	boutiques	
-c. terriennes: A1	3	3	1	1	6/12
A2				1	1/3
A3				1	1/4
A4			1	1	1/3
A5 à A9					0/5
- total	3	3	2	4	9/27
- marchands: B1	4			4	5/7
B2	1				1/3
B3		1	1	2	2/4
B4					0/2
B5	1			1	1/2
B7	1		1		1/5
B8				2	2/2
B9	1			1	2/2
B10		1			1/1
- total	8	2	2	10	15/28
- tisserands: C1-C2					0/9
- bergers: D1	1				1/1
D2				1	1/1
- total	1			1	2/2
- services: E1					0/1
E2				1	1/1
- total				1	1/2
- artisans: F1				1	1/1
F2	1			1	1/1
- total	1			2	2/2
- pêcheurs: G				1	1/1
- Virasaiva: H	3	1			3/6
- brahmanes: I					0/2
- autres: J	1				1/8
Total	17	6	4	19	34/87

Par rapport aux terres qui, comme nous l'avons déjà remarqué à propos des terres du temple (REINICHE, 1989: chap.II) ne peuvent plus guère être l'objet d'un don ou d'une fondation dans le contexte moderne, la construction de boutiques tend au contraire à se développer pour les revenus locatifs

qui en sont tirés. La période actuelle y paraît favorable: les petits commerces se démultiplient avec l'accroissement du nombre de personnes recherchant un gain avec un minimum d'investissement et dans la conjoncture relativement favorable d'un développement de la consommation. Les boutiques qui croissent

ainsi n'offrent guère que quelques mètres carrés enfermés dans trois murs, le quatrième côté étant l'ouverture, close la nuit par un système de volets ou au mieux un rideau en fer. C'est le type même de boutiques que peuvent se permettre la plupart des madam à la marge de leur façade, à moins qu'ils n'aient parfois acquis quelque emplacement proche. Trois ou quatre boutiques semble être la moyenne pour ceux des madam qui en possèdent, mais avec quelques exceptions en nombre et en taille pour les madam les plus riches. Dans quelques cas plus rares, les boutiques ne sont pas à Tiruvannamalai, mais dans d'autres villes (par exemple, B5-82 déjà cité pour les terres).

Sur ce plan aussi, comme on s'y attend un peu, les madam des castes marchandes semblent davantage profiter de ce type de ressources: 10 d'entre eux possèdent des boutiques contre 4 pour les castes terriennes. Mais les autres catégories de castes (D, E, F, G) cherchent aussi à profiter de ce type de revenus. En revanche, les madam que nous avons classés comme "monastères" ou ermitages n'ont pas de boutiques. Il en est de même pour les madam Viraśaiva ainsi que pour les madam des castes terriennes Vellalar (A1) qui n'en possèdent pas (à une exception près: A1-65, mais le fondateur était un marchand de tissus). On retrouve là une configuration déjà notée: une orientation marquée vers la dévotion et le salut - ce qui est le cas des "monastères", celui de l'affirmation sectaire des Viraśaiva, mais aussi bien celui de la prétention, liée au statut, des Vellalar - conjuguée à toute la tradition hindoue qui a mis l'accent sur le rapport à la terre et les relations agraires en subordonnant ce qui relève de la richesse mobilière (REINICHE, 1989: 190-195).

b. Revenus des locations et autres usages des madam.

Il s'agit ici soit de la location (partielle ou totale) permanente du madam, soit de locations épisodiques pour abriter des pèlerins ou des touristes en dehors de la fête de Kārttikai ou pour la célébration de mariages. Les locations ne concernent en principe que les pensions pour pèlerins. Les "monastères" et ermitages n'ont officiellement pas cette pratique, sauf dans un cas (A1-20) où des bâtiments séparés sont loués respectivement à une administration (de l'électricité) et à une rizerie privée.

53 des 67 pensions pour pèlerins en activité (soit 79,10%, ou 60,91% pour la totalité, 87, des madam

en activité) jouissent au moins d'une catégorie de revenus locatifs. 31 des pensions pour pèlerins louent à l'année une partie du bâtiment du madam, 25 le louent pour la célébration de mariages, et 8 accueillent des touristes en dehors de Kārttikai.

La location de la pension pour pèlerins paraît en contradiction avec sa finalité qui est justement l'accueil des pèlerins (de caste). Toutefois, cet accueil est prévu principalement pour la fête de Kārttikai, bien que non exclusivement. De principe (auquel s'ajoute à l'heure actuelle une très forte demande de logement), le madam ne peut rester vide en dehors de la fête. Le procédé le plus courant semble être le suivant. Les ayants droit sur un madam confient à un agent (ce peut être un parent ou un membre de la caste, ou quelqu'un d'autre), résidant à Tiruvannamalai, la gestion courante du madam. Assez souvent cette personne occupe gratuitement le madam (ou une partie) en retour de ses services de gestion et autres. C'est le cas, par exemple, du madam de marchands Vanikar (B2-70, et Figure 32): un Oduvar-Decikar gère le madam et rend un culte quotidien au sanctuaire du madam; deux autres familles (Decikar et Vanniyar) occupent aussi gratuitement le madam en temps ordinaire. Laisser le madam en jouissance gratuite à des familles peut être aussi une forme d'acte méritoire.

Parallèlement, que le gérant réside ou non dans le madam, celui-ci peut être loué en totalité ou partiellement soit à des familles, soit à des organismes et bureaux divers. Lorsque le madam est loué à des familles, celles-ci sont tenues de l'évacuer pour la fête de Kārttikai ou de se replier dans un petit espace du madam. Le montant du loyer semble en général peu élevé. Toutefois, la location et la jouissance gratuite du madam tendent à devenir une occupation définitive à partir du moment où les ayants droit ne viennent plus assister à la fête et se désintéressent de la fondation. Ce processus entraîne une usurpation. Trois exemples au moins ont été mentionnés au cours de l'enquête. La possibilité d'usurpation semble être ouverte à l'origine même de la fondation qui suppose un don sans retour et stipule que les héritiers du fondateur n'auront pas le droit de vendre le madam¹⁸. Le désintérêt de ces

¹⁸ Ce fait est, par exemple, précisé dans trois des rares inscriptions relevées sur les murs des madam: A7-15, B4-90 et C2-100.

derniers, la difficulté avec le temps de prouver les intentions du fondateur et les droits de ceux qui prétendent en être les héritiers peut finalement rendre vain tout recours en justice et avaliser un droit de l'occupant¹⁹.

Sur les 31 madam qui sont plus ou moins partiellement loués, 19 le sont à des familles, 12 à une toute autre catégorie de locataires. Il peut s'agir de la branche d'une administration (par exemple, un bureau des Postes dans l'un des grands madam Nattukkottai Cettiyar B1-47), d'une banque dans un cas (madam Nadar B7-22), de magasins coopératifs soutenus par le gouvernement (B1-12) ou de petites entreprises privées. Des locations de ce genre ne sont pas toujours très rémunératrices et entrent dans la catégorie d'actes méritoires. B3-84, par exemple, loue son rez-de-chaussée pour une somme non fixée (suivant les possibilités) à une petite imprimerie tenue par un réformateur social qui s'est distingué dans le mouvement des luttes nationalistes. De même, un madam abrite assez souvent une petite école montée par l'initiative privée d'un individu. Notons que ces diverses catégories d'entreprises sont plus officielles que les locations à des familles et sont donc moins susceptibles d'entraîner la revendication de droits d'occupation sur le long terme. Parallèlement, ce sont surtout les castes marchandes qui les pratiquent (8 cas sur 12 mentionnés).

Parmi les locations épisodiques, l'accueil de "touristes" ou de voyageurs (en dehors de celui des pèlerins et membres de la caste, lors de fêtes et parfois tout au long de l'année, qui sont généralement abrités gratuitement) n'est guère pratiqué que par les madam un peu spacieux (surtout ceux des castes marchandes). Dans ce cas, il s'agit des pèlerins-touristes des voyages organisés par autocars et qui font le circuit des lieux saints. Le coût de la nuitée est modeste (une roupie par tête environ). Seul un madam Nadar (B7-85) s'est organisé en hôtel (ou "lodge" dans la terminologie anglo-indienne) et reçoit des voyageurs en dehors de la fête de Kārttikai.

Les locations pour les célébrations de mariages sont assurément les plus pratiquées (25 cas mentionnés sur 67 pensions pour pèlerins en activité). Nous avons d'ailleurs noté plus haut (p. 109) que la conception du madam tendait à organiser un espace plus collectif par rapport à un temps cérémonialisé qui met l'accent sur le repas et la distribution de nourriture. Ces locations épisodiques dépendent du

caractère saisonnier des mariages au Tamilnad (certains mois sont prohibés) et, à l'intérieur de ces périodes fastes, d'un petit nombre de dates pour lesquelles les almanachs vernaculaires soulignent des conjonctions astrales particulièrement favorables. Tout madam prêt à ouvrir ses portes est alors occupé ces jours-là. Par ailleurs, tout invite les pensions pour pèlerins à s'organiser, voire à se transformer, pour servir de "hall de mariage" (*kalyāṇa maṇṭapam*). En effet, les possibilités de célébrer un mariage chez soi se restreignent par manque d'espaces libres; le fait de célébrer un mariage dans un lieu saint peut ajouter au prestige des familles; enfin, pour les plus modestes, la célébration même peut se faire à moindre frais, semble-il, dans le temple lui-même (où un même prêtre fait une cérémonie rapide pour plusieurs couples devant le saint des saints de la déesse) en même temps que la famille peut se réunir pour un repas dans une pension pour pèlerins.

Dans le principe, n'importe qui, s'il paie, peut célébrer un mariage dans n'importe quel madam. De fait, aucun madam n'est réservé de ce point de vue aux seuls membres de la caste qui le patronnent. Le tarif demandé permet assurément une première sélection. Les madam de tisserands et de bergers pratiquent (en 1982) le tarif le plus bas: 50 à 75 roupies. Ensuite, dans la plupart des autres cas, le tarif oscille entre 100 et 350 roupies, la différence s'expliquant par l'espace et les facilités mises à la disposition des familles qui célèbrent le mariage. Un seul madam de Reddi (A3-98) demande alors 1000 roupies pour l'usage d'un hall de mariage qu'il vient

¹⁹ Plusieurs disputes et procès à ce sujet ont été mentionnés par les informateurs. Dans deux cas (B2-79 et B6-62), un jugement a été rendu en faveur de ceux que certains habitants de la ville considèrent comme des usurpateurs. Dans un cas (H-92), les ayants droit ont gagné leurs procès et repris le contrôle du madam. Dans un autre exemple (A1-24), la veuve du fondateur laissa en 1925 un testament qui donne au temple le contrôle de la fondation (2 maisons, dont les revenus locatifs de l'une devaient servir au fonctionnement de l'autre comme pension pour pèlerins, ainsi qu'à des dons de nourriture en cet endroit) en même temps qu'il laissait l'exécution du *dharma* à ses héritiers désignés comme "trustees"; l'un d'eux ayant voulu vendre, le temple intenta un procès. Enfin, dans un autre cas (A2-33), un héritier lointain et par alliance de la fondatrice du madam veut donner ce dernier au temple sous réserve de pouvoir occuper deux ou trois pièces lors de Kārttikai; or, le madam est occupé par un employé du temple et les droits de celui qui se dit héritier paraissent difficiles à établir: l'affaire reste en suspens.

juste de construire à cet effet et mentionne la célébration d'environ trente mariages par an²⁰.

c. Les contributions des membres

Les ressources mentionnées plus haut mises à part, les madam jouissent aussi des contributions des membres. La notion de "membre" n'est pas aisée à saisir. En principe, celui qui a droit de séjourner dans une pension pour pèlerins donnée en est membre. C'est la définition du droit qui peut varier, pouvant être restreint à quelques parents à partir du fondateur de la pension, s'étendre aux personnes d'une même sous-caste de quelques villages, ou inclure virtuellement tous les membres d'une même caste. D'une façon générale, les portes d'un madam s'ouvrent, sur simple recommandation, aux parents et amis de celui qui s'en considère comme membre de droit. Toutefois, si cette extension n'est guère limitée en cours d'année, elle se réduit au moment de la fête de Kārttikai en fonction des possibilités d'accueil du madam.

Dans le principe, l'hébergement est gratuit pour ceux qui sont reconnus membres de droit d'un madam. Il y a cependant des exceptions: par exemple, les madam Nadar (B7-85 et 7-93), très bien organisés, qui font payer 3 Rs. par couple et par jour à leurs membres lors de Kārttikai. De plus, l'appartenance à un madam, et donc la possibilité d'y séjourner, peut dépendre d'une cotisation annuelle (ou d'une autre forme de contribution, voir ci-après): c'est le cas, en général, de toutes les pensions qui dépendent de l'association moderne de la caste (*saṅgha*) et de celles des marchands qui ont leur propre mode d'organisation. Les madam plus petits ne prélèvent pas de cotisations fixées: les membres jouissent des ressources de la pension (si elle en a) et les dépenses religieuses (offrandes sous reposoir, dons de nourriture aux mendiants religieux) sont, ou bien faites à titre individuel par un ou plusieurs membres, ou bien couvertes par collectes ponctuelles non fixées parmi les membres présents au moment de la fête. Quant aux "monastères" où réside un renonçant et aux ermitages, ils vivent de leurs ressources éventuelles (terres, en particulier) et des dons faits par la communauté des disciples qui les soutient. Enfin, dans tous les cas, les dépenses de rénovation ou reconstruction d'un madam ne sont couvertes que par des donations collectées non seule-

ment parmi les membres mais le plus largement possible.

En ce qui concerne les pensions pour pèlerins proprement dites, une collecte annuelle parmi les membres d'une contribution (*vari, vacūl*) - d'une à cinq Rs. maximum par couple (*talaikkaṭṭu*) - est la forme la plus courante et a été mentionnée dans 17 cas (sur 67 des pensions encore actives).

Il est une autre forme de prélèvement qui paraît ancienne, mais n'est ici donnée que dans 6 cas (1 madam d'une caste terrienne, 4 madam de marchands et celui des potiers): il s'agit d'une sorte de taxe sur les mariages célébrés dans les familles des membres et que paient de part et d'autre la maison du garçon et celle de la fille. Cette décision est inscrite sur l'un des murs de Apparucvami madam (A1-54) et déjà indiquée sur la plaque de cuivre que possède ce même madam²¹. Dans le cas d'un des madam de marchands Vanikar (B2-108), dont les membres appartiennent à 11 villages, cette taxe de 3,50 RS sur tout mariage, collectée et gardée au niveau de chaque chef local de la caste, forme un capital ("fund") mis à la disposition du madam pour payer deux offrandes annuelles sous reposoir (*maṇṭakappaṭi*) à Tiruvannamalai.

Les marchands ont souvent une autre forme de contribution volontaire appelée *makamai*: il s'agit d'un pourcentage fixé sur les profits des transactions commerciales, en général collecté par la communauté pour le maintien des temples et autres activités pieuses ou charitables. Il y a trois occurrences du

²⁰ Le nombre annuel de locations pour les mariages mentionnées par les madam varie de 5 ou 6 à 100. Ce dernier chiffre semble très élevé; la moyenne s'établit vraisemblablement entre 10 et 30.

²¹ L'inscription sur le madam est de novembre 1911 et énonce ce qui suit: "... talaikkaṭṭukku 0-2-0 vīṭamum kalyāṇakāḷattil piḷḷai vīṭṭukkārar 0-8-0 vīṭamum peṇ vīṭār 0-8-0 vīṭamum koṭṭu ...", soit: "... pour un couple le tarif [est] 2 annas; au moment du mariage, le tarif [est] 8 annas [par] le maître de maison [de la famille] du garçon, le tarif [est] 8 annas [par] ceux de la maison de la fille, ayant donné ... ". L'inscription sur plaque de cuivre daterait de 1512 et mentionne que les membres du *periyāṇāṭu*, l'assemblée régionale des Vellalar, ont ordonné que Ninaikkamutti Otuvār, qui a la charge du madam, reçoive un "paṇam" de chaque couple (*talaikkaṭṭu*) et, lors d'un mariage, 3 "paṇam" de la maison du fiancé et 3 "paṇam" de la maison de la fille (*Corpus des inscriptions de Tiruvannamalai*, CP 5, lignes 150-2). Une décision comparable est mentionnée par deux autres inscriptions sur plaque de cuivre concernant des marchands (*op. cit.*: CP6 datée de 1642 ou 1654 et CP 8 de 1692).

terme *makamai* dans le corpus des inscriptions de Tiruvannamalai²². Si ce type de contribution n'a été mentionné que trois fois dans notre enquête pour un madam Nattukkottai Cettiyar et deux madam Nadar, la pratique n'en semble pas moins pouvoir être généralisée dans les milieux marchands. Dans le cas des deux madam Nadar, le *makamai* collecté sur le lieu d'origine de chacune des deux communautés de Nadar alimente un fonds placé en banque et dont les intérêts sont utilisés, non seulement pour faire face aux dépenses du madam à Tiruvannamalai, mais pour d'autres œuvres pieuses (entretien de temples) ou sociales (hôpital, école et pension pour les étudiants de la communauté, etc.).

Cette mise en commun de ressources, gérée par un comité et parfois enregistrée comme "trust", se retrouvent assez régulièrement chez les marchands (6 cas mentionnés). Cette pratique va de pair avec leur orientation religieuse, leur regroupement dans les villes, l'habitude d'épargner et cet état d'esprit qui leur fait prendre en compte l'impondérable de la relation au divin comme garantie et preuve de leur succès. Ce fait ne se retrouve pas chez les castes terriennes, et lorsqu'un fonds est mentionné par un madam Vanniyar (A4-45), il s'agit alors d'un fonds privé qu'un individu riche de la caste a constitué pour offrir un culte annuel lors d'une fête à Tiruvannamalai: le madam en tant que tel n'a que peu à y voir, à ceci près que ses membres s'enorgueillissent d'avoir parmi eux un sacrifiant prestigieux, qui peut aussi être une personnalité politique, jusqu'au jour où ils en contesteront la position en réclamant pour la communauté la gestion du fonds²³.

3. Récapitulation - capacité d'accueil

Il n'y a pas un modèle institutionnellement défini, tant dans sa construction, son implantation et ses ressources, de la pension pour pèlerins et du madam en général. Il n'y a qu'un éventail limité de moyens qui concourent à une certaine permanence, mis en œuvre avec plus ou moins de rigueur par une décision individuelle ou commune à un petit groupe, mais qui ne suppose jamais une concertation d'ensemble, c'est-à-dire un projet planifié par les autorités du temple ou par la municipalité. La condition *sine qua non* de départ est de disposer d'un emplacement, pour ne pas dire d'un ancrage, sur le territoire du lieu saint, de préférence dans la proximité du temple

et sur le parcours des processions. En regard d'une époque où les moyens de communications faciles de même que les hôtels n'existaient pas, le madam n'est en somme qu'un lieu de séjour temporaire, un toit pour s'abriter. Cet aspect fonctionnel est indiscutablement présent, mais l'idée du madam ne paraît pas pouvoir être réduite à cette fonction et nous avons vu aussi que l'espace du madam répondait virtuellement à une conception quelque peu différente de celle de la maison. Il faut surtout souligner que la finalité religieuse est, du point de vue de ceux qui sont concernés, posée en premier. Nous reprendrons cette question dans le chapitre suivant.

Etant donné la diversité (de taille, d'aménagement, de ressources) des pensions pour pèlerins à Tiruvannamalai, il était assez difficile d'évaluer leurs capacités d'accueil. Pour terminer cette analyse sur les données de base concrètes des madam, il n'est cependant pas tout à fait inintéressant de reprendre, à titre indicatif, les réponses qui nous ont été faites

²² La première inscription dans laquelle le terme apparaît est de 1205 (no. 119) ne fait pas explicitement référence à des marchands: il est décidé que les contributions en argent et en paddy, perçues en tant que *makamai* [pour *makammai* ou *makamai* ?], seront affectées à des fournitures précisées pour le culte divin. En 1590 (no. 440), il est décrété que les revenus de plusieurs villages, ainsi que le montant du *makamai* décidé par l'assemblée des marchands ["ceux des 56 pays"] à Pettai [ou du pettai, le terme désigne le bazar et est aussi le nom d'une localité] serviraient à couvrir les dépenses d'une certaine fête. La troisième inscription est sur plaque de cuivre (EO CP 8 de 1691): les mille marchands, aussi appelés les "*nakarattār* [de *nakaram*, 'ville', une désignation usuelle des marchands] des 56 pays" ont décidé de prélever un *makamai* (de 1/20 de 'paṇam' par charge sur l'achat et la vente d'un certain nombre de produits énumérés, et de 1/5 'paṇam' par charge sur l'achat et la vente du sel et du paddy), ainsi qu'une taxe sur les visites de mariage; ce revenu sera utilisé pour le culte quotidien de midi offert au dieu de Tiruvannamalai et pour l'entretien sur le lieu saint d'un *maṭam* et du renonçant qui l'occupe, ainsi que pour des offrandes de nourriture aux brahmanes et aux *māheśvara* ('saints śivaïtes', cf. REINICHE, 1989: 138-140).

²³ Toujours à propos du même madam, une partie des Vanniyar de l'association de la caste décide, en 1943, que tous ceux qui verseront au moins 25 roupies de cotisation annuelle auront le droit d'élire un comité chargé de gérer le madam. Les descendants de celui qui a fait don à la communauté du bâtiment intentent alors un procès, qui durera des années, pour se faire reconnaître comme "trustees" héréditaires du madam. En 1968, le jugement final est en faveur d'un comité élu en arguant du fait que le donateur original n'a pas spécifié que ses descendants devaient être les "trustees" héréditaires du madam.

quant au nombre de pèlerins séjournant pour un ou deux jours ou plus dans la pension au moment de la fête de Kārttikai. Celle-ci dure plus de dix jours (avec les fêtes du radeau après *mahādīpā*), mais la plupart des pèlerins ne semblent venir que pour deux ou trois jours, et surtout du sixième au dixième jour.

Comme nous l'avons déjà dit, aucun madam ne tient une comptabilité des visiteurs, à l'exception du madam Nadar (B7-85), qui fonctionne en temps ordinaire comme hôtel, mais réserve ses places aux Nadar qui en sont membres lors de Kārttikai: pour la fête en 1981, il avait accueilli 760 Nadar. Les madam très spacieux des Nattukkottai Cettiyar (surtout B1-12, B1-47, B1-83), en grande partie loués, paraissent à présent loin de se remplir selon leur capacité, en comparaison avec d'autres madam plus petits. Dans tous les cas (sauf le madam Nadar cité plus haut), les chiffres donnés sont approximatifs et varient d'une dizaine (ou moins) à 1000, auxquels s'ajoutent un madam Reddi (A3-98) qui mentionne 1500 visiteurs (le nombre paraît plausible) et un madam de "bergers" Yadava (D1-77) qui prétend en recevoir 5000 pendant la fête. Le nombre ici semble trop élevé, encore qu'il se justifie peut-être²⁴.

Si nous excluons ce dernier cas, nous obtenons pour les 56 autres madam, qui ont répondu à notre question, 15136 pèlerins au cours de la fête de Kārttikai, soit une moyenne de 270 pèlerins par madam. Si, au contraire, nous pensons que le cas du madam Yadava doit être inclus, nous obtenons une moyenne de 347 pèlerins pour 57 madam, ce qui donne un total d'environ 30 000 pèlerins accueillis durant la fête par les 87 madam encore actifs. Toute la question est de savoir à quoi rapporter ce nombre. Comme l'explique C. Guilmoto (ici même p. 75), aucune statistique n'est disponible sur les pèlerins qui visitent Tiruvannamalai à Kārttikai. L'évaluation très approximative qui estime leur flux total entre 100. et 200.000 suivant les années permet tout aussi approximativement d'estimer que les madam accueillent au plus (dans les années de moindre affluence) et au mieux le tiers des pèlerins, le reste trouvant un abri dans les quelques hôtels, surtout chez les particuliers (parents et amis) et davantage encore campant pour une nuit ou deux à la belle étoile dans les enceintes externes du temple et dans tous lieux possibles (mandapa, cours, etc.) de la ville et des alentours proches.

C. Finalités religieuses

Jusqu'à présent nous avons considéré les madam dans leur implantation concrète et selon celle de leurs fonctions qui paraît de nos jours la plus évidente, à savoir celle de pensions pour pèlerins. Il n'est pas rare cependant que les revenus des pensions pour pèlerins soient affectés, en partie au moins, à une activité religieuse. Il apparaît surtout, chaque fois que le fait a pu être documenté, que la pension pour pèlerins a été à l'origine créée pour une finalité religieuse - ce qu'en somme souligne l'usage du terme *maṭam*, qui marque explicitement l'orientation religieuse lorsque le madam est un "monastère" avec un maître spirituel.

1. Les buts religieux des pensions pour pèlerins.

Les activités méritoires des madam peuvent être regroupées sous trois catégories principales:

- *dépense d'un (ou plusieurs) culte*, dont on distinguera: a) les offrandes sous reposoir (*maṇṭakappaṭi*) lors des processions divines, b) les dépenses pour un des rituels d'un jour de fête, c) les *kaṭṭalai* ou dotations, qui supposent un capital initial à présent déposé en banque, pour les dépenses d'un culte à l'intérieur du temple (cf. REINICHE, 1989: 47-62);

- *offrandes d'un élément pour le culte*, dont: a) offrandes de pots de beurre clarifié pour la flamme de Kārttikai, b) dons de fleurs au temple, quotidiennement ou suivant la saison, provenant d'un jardin entretenu par le madam, c) dons de lait pour les consécration de la divinité du saint des saints, d) dons divers (par exemple, annuel dans le cas d'une ombrelle, ou épisodique pour les frais de rénovation);

²⁴ Il s'agit ici d'un madam qui est une branche de l'association moderne de la caste pour les taluks de Chengam et de Tiruvannamalai. Même en temps ordinaire, la pension n'est jamais vide; c'est à l'évidence un lieu de passage et de séjour (pour quelques heures ou quelques jours) pour les Yadava des villages de la région. Il n'est pas impossible qu'ils viennent encore en plus grand nombre à Kārttikai, certains d'entre eux, s'ils sont restés éleveurs de bétail, pouvant être intéressés par la foire annuelle aux bestiaux qui a lieu à la même époque. Il nous est difficile de comparer avec des madam du même genre, qui fonctionnent comme association de la caste et sont un lieu usuel de passage et de séjour pour la paysannerie des alentours. Par exemple, le représentant du madam des Vanniyar (A4-45) était incapable de donner une idée du nombre des visiteurs pour Kārttikai, car le madam ne désemplit jamais et il n'y a aucun contrôle sur les allées et venues.

- *dons de nourriture* aux mendiants religieux principalement: il s'agit là d'un acte méritoire particulièrement prisé.

Le tableau 29 présente le nombre de ces divers buts religieux selon les madam, actuellement en activité, tels que nous les avons classés par castes. Il n'est qu'approximatif, puisqu'en aucun cas ne peuvent être évaluées les dépenses réelles engagées par chaque madam pour une activité cultuelle donnée. Néanmoins, nous constatons une fois de plus que proportionnellement les madam de marchands se distinguent sur ce plan comme sur d'autres avec une moyenne d'environ deux activités pieuses par madam, alors que les castes terriennes en comptent à peine une par madam (à l'exception des Vellalar).

Cependant, neuf madam soutiennent les trois catégories d'offrandes que nous avons énumérées (a, b, c, avec au moins un type d'offrande par catégorie). Parmi ces neuf madam, un seul relève de la caste terrienne des Tondamandala śaiva Vellalar (A1-55), les huit autres des castes que nous avons classées comme marchandes. Parmi ces derniers, quatre sont des madam Nattukkottai Cettiyar (B1-1, B1-12, B1-37, B1-83), un est Vanigar (B2-70), un est Komutti (B3-103), un Nadar (B7-93), et un Vellala Cetti (B8-2).

Si nous considérons les catégories de dépenses, celles qui sont faites pour des cultes comptent pour la moitié de tous les types d'offrandes. Parmi les cultes, l'offrande sous reposoir (*maṇṭakappaṭi*, un même madam peut en avoir deux, plus rarement trois, annuellement) est la plus courante. Il n'y a pas là de quoi surprendre, puisque nous avons constaté que les madam étaient surtout localisés sur le parcours des processions. De plus, certaines de ces dernières - et principalement celles de la fête du *tiruvūṭal* au moment du solstice d'hiver, en janvier selon le calendrier hindou - sont organisées de façon que la divinité reçoive les hommages de la population, par l'intermédiaire de ses personnalités ou des représentants des institutions, qui, en retour, sont distingués. Des *maṇṭakappaṭi* sont également offerts dans les lieux extérieurs à Tiruvannamalai visités par la divinité.

Un même madam peut aussi faire à deux ou trois reprises par an les dépenses pour un des rituels d'une fête. Il s'agit alors de l'offrande d'une *pūjā* avec *abhiṣeka*, le plus souvent aux divinités mobiles avant

leur sortie en procession. Parfois, ces dépenses sont le fait d'une personnalité ou d'un petit groupe de personnes, et non de l'ensemble des membres du madam. C'est a fortiori le cas des dotations (*kaṭṭalai*), pour lesquelles la somme originale déposée en vue d'un culte régulier semble souvent avoir été le fait d'un individu. Les dotations sont peu nombreuses: 5 cas, dont 3 par des castes terriennes et principalement Vellalar. Ceci rend peut-être compte d'une forme ancienne de patronage du temple qui tend à disparaître (cf. REINICHE, 1989: 61-62).

Quant aux éléments de culte, ce sont surtout des pots de beurre clarifié qui sont offerts au moment de Kārttikai. De fait, à de rares exceptions près (comme le madam Vellalar A1-55), ces dons viennent plutôt de membres individuels que de l'institution en tant que telle. Ce qui n'est pas le cas des dons de fleurs (qui supposent la possession et l'entretien d'un jardin), ni des dons de lait: ces deux catégories de dons, et le second surtout, tendent à disparaître. Parmi les dons spéciaux, nous avons des dons exceptionnels (tel un éléphant, ou un véhicule du dieu recouvert d'argent) dont on se souvient encore. Il est cependant trois dons spéciaux, annuellement renouvelés en relation avec la fête de Kārttikai: celui d'une ombrelle, fait par un madam Agamudaiya Mudaliyar (A2-30) qui a été fondé à cet effet; celui de tissu pour faire des mèches pour la flamme de Kārttikai par un madam de marchands Vanikar (B2-70); et le don de l'oriflamme (d'une dizaine de mètres) de la même fête, spécialement tissé par des Devangar d'une localité extérieure à Tiruvannamalai, mais qui l'offrent dans le cadre de leur madam (C2-100).

Restent les dons de nourriture, auxquels les madam autant que l'opinion hindoue attachent beaucoup d'importance. On souligne dans le même temps qu'ils tendent à se restreindre par rapport au passé. Ces dons consistent en un repas à base de riz ou, plus simplement, limité à du *kañci* (eau dans laquelle le riz a cuit, ou sorte de brouet de riz ou de millet). La nourriture est offerte éventuellement aux membres du madam, pendant un ou plusieurs jours au moment de Kārttikai, ainsi qu'aux mendiants religieux et autres pauvres, à la même occasion le plus souvent et, parfois, lors d'une autre fête.

Cinq madam seulement font un don quotidien de nourriture. Pour deux d'entre eux, il s'agit d'un don de *kañci* à des mendiants religieux: l'un est un madam de caste terrienne (A1-75) qui en nourrirait

TABLEAU 29
ACTIVITÉS RELIGIEUSES DES MADAM

[offrande d'un] culte:

- a – *maṇṭakappaṭi*;
b – culte d'un jour de fête
c – *kaṭṭalai* (dotation régulière) pour un culte.

[offrande d'un] élément:

- a – pots de beurre clarifié à Kārttikai
b – fleurs
c – lait
d – divers

dons de nourriture

NB: Un même madam peut faire la dépense, par exemple, de deux ou même trois *maṇṭakappaṭi* par an: dans ce tableau nous n'avons compté alors qu'un seul cas par institution.

madam:	Offrande d'un culte			Nombre de Madam: Offrande d'un élément				Dons de nourriture	Total des offrandes rap. au total madam actifs
	a	b	c	a	b	c	d		
A1 – Vellalar	3	4	2	4	2			6	21 / 12
2 – Agamud. Mud.	1		1				1		3 / 3
3 – Reddi		1						1	2 / 4
4 – Vanniyar	2	1							3 / 3
5 – Nattaman		1							1 / 2
6 – Kamma									? / 1
7 – Raja									0 / 1
8 – Malaiyattar				1					1 / 1
9 – Urali Kavuntar									0 / 1
total castes terr.	6	7	3	5	2		1	7	24 / 27m
B1 – Nattukkottai C.	4	4		2		1	2	5	18 / 7
2 – Vanika Cettiyyar	2	1		1			1	1	6 / 3
3 – Komutti Cettiyyar	2	1	1	1	1			1	7 / 4
4 – Beri Cettiyyar	2							2	4 / 2
5 – Ayira Vaisyal		1		1				2	4 / 2
6 – Cettiyyar (non-id.)									0
7 – Nadar-Canar	1	2	1	2			1	2	9 / 5
8 – Vellala Cettiyyar	1			1				2	4 / 2
9 – Cenaitalaivar		1						2	3 / 2
10 – Naidu	1				1				2 / 1
total marchands:	13	10	2	8	2	1	4	17	57 / 28m
C1 – Kaikkola Mudal.								4	4 / 6
2 – Devanga Cetti						1	2	1	4 / 3
total tisserands						1	2	5	7 / 9m

Tableau 29 suite

madam:	Offrande d'un culte			Nombre de Madam: Offrande d'un élément				Dons de nourriture	Total des offrandes
	a	b	c	a	b	c	d		
									rap. au total madam actifs
D1 – Yadavar	1					1			2 /
2 – Kurumbar	1								1 / 1
total bergers	2					1			3 / 2m
E1 – blanchisseurs		1						1	2 / 1
2 – barbiers	1								1 / 1
total services	1	1						1	3 / 2m
F1 – potiers								1	1 / 1
2 – Visvakar Acari								1	1 / 1
total artisans								2	2 / 2m
G – pêcheurs Scmbad.	1	1							2 / 1m
H – Viraśaiva	4							2	6 / 6m
I – Brahmanes	1								1 / 2m
J – Autres	4	1						?	5 / 8m
Total	32	20	5	13	4	3	7	34	115/87m
total culte:	57								
total éléments pour culte:						27			
total dons de nourriture								34	

ainsi une centaine par jour; l'autre, un madam Devangar (C2-34) fondé pour ce but, fait ce don à une vingtaine de sadhus par jour. Les trois autres madam sont Nattukkottai Cettiyyar. L'un d'eux (B1-1), où siège aussi un maître spirituel, donne chaque jour un repas à dix enfants. Un autre (B1-12), où un ou deux renonçants sont installés à demeure pour s'occuper du sanctuaire du madam, les nourrit ainsi que trois ou quatre autres mendiants religieux, avec le riz que le madam offre quotidiennement à la divinité du grand temple et qui revient ainsi une fois consacré. Enfin, B1-47 est le seul des madam dont le but est de nourrir des brahmanes (venus de l'extérieur): 2 à 4 par jour actuellement, contre une dizaine autrefois. Ces distributions seront accrues au moment de Kārttikai.

En tout, 33 madam font des dons de nourriture à l'occasion de cette fête au moins. La plupart d'entre eux se contentent de le faire un jour, une demi-douzaine de deux à cinq jours et quatre pendant les dix jours. Il est alors assez difficile de distinguer les repas que les madam offrent aux membres qu'ils accueillent de ceux qu'ils réservent aux mendiants religieux et autres pauvres. Il paraît plutôt, comme il est de règle dans tout le sud de l'Inde surtout à l'occasion d'une fête, qu'il est toujours possible de prélever sur la nourriture cuite pour les siens quelques parts de riz qu'on ne peut refuser à d'autres, a fortiori s'ils sont des renonçants. Le nombre de personnes ainsi nourries, quand l'information a été donnée, varie en général d'une dizaine à une centaine (par jour). Cinq madam, tous de castes marchandes

et parmi les plus riches, offrent davantage de repas: B1-1, 300 à 500 à Kārttikai; B1-47, 500 à la même occasion; B1-83, de même 500 à 1000; B2-70, 300 à 400 ce même jour; B3-103, 700 à 1000 personnes pendant cinq jours de la fête.

Tous les détails que nous venons de donner vont dans le même sens et précisent une orientation religieuse, marquée par des activités spécifiques, qui varie en relation au statut et au standing des membres du madam, celle des castes marchandes étant davantage marquée de ce point de vue.

2. Une initiative religieuse individuelle

Pas plus qu'il n'était possible de dater précisément les madam, il ne l'a été d'avoir leur histoire d'origine dans chaque cas. Sur les 113 institutions répertoriées (cf. Tableau 25), il apparaît, cependant que 45 d'entre elles viennent d'une initiative individuelle et/ou étaient au départ (et parfois le restent) l'affaire d'un renonçant. Parallèlement, une soixantaine de ces madam sont liés à un groupe très localisé, tandis que les membres de 13 madam appartiennent à une région plus vaste et il en est de même lorsque le madam est devenu une branche de l'association moderne de la caste (*saṅgha*) ou en est dépendant (17 cas). Comme il se doit, il y a des recoupements. Ce premier classement n'est donné qu'à titre indicatif avant d'en reprendre systématiquement les principaux points.

a. Monastères et ermitages

Lorsque le madam est un "monastère" ou est un "ermitage" (*āśrama*), il est dès l'origine marqué par l'intention religieuse d'un renonçant. Une différence est à faire entre les deux types d'institutions. La notion d'*āśrama* suppose toujours une retraite hors de la ville, dans la "forêt", mais paraît bien avoir été reprise et influencée par des formes du néo-hindouisme auxquelles est sensible une partie de la population indienne, aisée et souvent occidentalisee, ainsi que les Européens. Tiruvannamalai est connue, bien au-delà de l'Inde, par un maître spirituel, un renonçant à la vie exemplaire, qui s'y installa en 1896 jusqu'à sa disparition en 1950, à savoir Ramana Maharshi²⁵. Il vécut dans différents lieux du temple et de la montagne, puis auprès du petit temple qui est la tombe (*Samādhi*) de sa mère, à l'endroit où fut élevé son propre *samādhi* et où est définitivement localisé l'ermitage (J7, no. 110 sur la carte p. 95).

L'ermitage, pourvu, en dehors des deux temples-*samādhi*, d'une administration, d'un hall de prières, d'une cuisine, d'une bibliothèque et de chambres d'hôtes, survit grâce aux donations de la communauté des fidèles du maître (cf. L'HERNAULT, *Archéologie du site*, chp.: Le tour de la montagne). Il en est de même de l'ermitage voisin (J6-109), moins important et moins renommé, où a été élevé le temple-*samādhi* de Seshadri, un contemporain un peu plus âgé de Ramana Maharshi, qui vécut aussi en renonçant sur le lieu saint et mourut en 1929.

A ces deux principaux exemples, on peut en ajouter quelques autres. Un disciple du Maharshi, Annamalai Svami, de caste Agamudaiya Mudaliyar, a établi son propre ermitage (J9-112): ses fidèles, qui semblent principalement originaires d'une localité du North Arcot, ont déjà fait bâtir le temple-*samādhi* sous lequel il sera enterré. Dans la forêt de l'autre côté de la montagne vivait aussi un renonçant, se réclamant d'un parcours spirituel auprès de différents maîtres de toute l'Inde: ses fidèles lui avaient fait construire une petite maison en ciment (avec une "cave" étroite pour ses méditations), mais l'administration de la forêt a objecté à cette construction et le guru a finalement quitté les lieux.

Tous ces cas relèvent d'un même schéma de développement à partir d'un renonçant qui vient d'ailleurs, dont la maîtrise remarquée attire des disciples et leurs dons. Virtuellement, les quelques anachorètes qui vivent dans les ermitages et "caves" de la montagne de Tiruvannamalai (environ une douzaine; cf. L'HERNAULT, *ibid.*, chapitre II: La montagne)²⁶ peuvent un jour voir leur audience de disciples grossir au point de créer un lieu de retraite lié à leur nom, mais la plupart d'entre eux disparaîtront sans que personne ne s'en soucie. Par ailleurs, le public de ces ermitages est dans le principe diversifié et les critères de caste n'ont plus cours. Le fait est en général affirmé et un certain universalisme semble bien avoir été réalisé autour de la figure de

²⁵ Sur la vie de Ramana Maharshi, né en 1876 à Trichy d'une famille de brahmanes *smārta*, voir SWAMINATHAN, 1979 et OSBORNE, 1979.

²⁶ F. L'Hernault (*op. cit.*) note qu'une bonne proportion des ermites de la montagne sont originaires du Kerala. Ces ermites ont aussi tendance à se réclamer des deux maîtres spirituels, les plus proches dans l'espace et dans le temps et renommés dans la région, à savoir Ramana Maharshi et Ramalinga de Vatalur au South Arcot qui mourut à la fin du XIX^e siècle (*ibid* note 31).

TABLEAU 30
LISTE DES "MONASTÈRES"

"Monastère"	nom	appartenance	branche-mère à	
A1 – 20	Pavalakunru madam	Vellalar	Chidambaram	
A1 – 59	Dharmapuram madam	Vellalar	Dharmapuram	ne fonctionne plus
A1 – 60	Tiruvannamalai madam	Vellalar	origine à Tiruvannamalai	id. devenu Kunrakuti madam au Ramnad
B1 – 1	Isanya madam	Nattukkottai C	Kovilur	
H – 76	Gugai-Namacivayar	Virāṣaiva	Origine à Tiruvannamalai	
H – 97	Periya madam	Virāṣaiva	Vridhacalam	ne fonctionne plus
H – 104	Panippattirar madam	Virāṣaiva	Tiruvannamalai	
J – 26	Annamalai-atiyar tirukkuttam	mendiants religieux	Tiruvannamalai	
J – 58	Bavaji madam	panjabi	Allahabad Kanchipuram	ne fonctionne plus
J – 74	Dharmapuri madam	imprécise	Dharmapuri	

Ramana Maharshi. Il est cependant intéressant de noter que ses hagiographes ne manquent jamais de souligner quelques histoires de la bonté du Maharshi envers des intouchables - comme si la chose n'allait pas de soi et faisant ainsi apparaître *a contrario* que les disciples n'en étaient pas. Quant aux ermitages moins renommés, si les disciples peuvent être issus de différentes castes, il semble bien qu'ils soient d'un statut à peu près équivalent et, parfois comme pour les madam, d'une même origine locale (cas de l'ermitage de Annamalai Svami, mentionné ci-dessus).

Enfin, les ermitages n'ont pas de liens spécifiques avec le temple. Le renonçant, ou ses disciples, ne paraissent pas s'y rendre régulièrement. Certes, celui de Ramana Maharshi fait faire un culte anniversaire au *Pātāla līṅga* du sanctuaire souterrain du mandapa des mille piliers, parce que le Maharshi y avait séjourné lors de son arrivée à Tiruvannamalai. Un autre ermitage envoie régulièrement des fleurs au temple. A ces exceptions près, il n'y a rien d'autre. En revanche, les ermitages feront une offrande (*maṇṭakappaṭi*) lorsque la route des divinités de procession passent près de leur porte. Mais ils célébreront les grandes fêtes (*Śivarātri*, *Kārttikai*) dans leur enceinte et le temple-*samādhi* du maître spirituel. Une manière d'exprimer que le renonçant est Śiva lui-même et que ce qui compte est le lieu saint dans son ensemble et non le temple et son organisation rituelle.

Par rapport aux "ermitages", le principe qui régit la création et le développement d'un "monastère" n'est pas différent. C'est du moins ce qui apparaît quand il est possible de retracer l'histoire du madam. Les "monastères" recensés sont d'origine un peu

plus ancienne que les "ermitages", dans le sens surtout où un nombre d'entre eux se rattachent à une tradition et peuvent n'être qu'une branche d'un monastère principal localisé ailleurs.

Peu de castes ont une institution monastique à Tiruvannamalai, mis à part les terriens Vellalar et les Nattukkottai Cettiyar. A cela s'ajoute le Dharmapuri madam (J-74), qui se rattache à une institution de la ville du même nom et qui est sous la garde d'un renonçant: à Tiruvannamalai, il était affirmé que les gens de toutes castes pouvaient la fréquenter; à Dharmapuri, on laissait entendre qu'elle relevait de Kavuntar (Vanniyar ou Vellalar?) de la région, mais l'information n'a pu être recoupée. Bavaji madam (J3-58) était un cas quelque peu comparable, avec un renonçant et des visiteurs originaires du Panjab, mais dont l'appartenance ne peut être précisée²⁷. Trois des madam sont Virāṣaiva, ce qui étonne à peine lorsque l'on sait l'importance de l'institution monastique pour la secte, ce qui n'empêche pas des distinctions de l'ordre de la caste, plus difficiles cependant à préciser. Enfin J-26 est un exemple

²⁷ Le monastère principal dont dépendait le Bavaji Madam est à Allahabad. Il y a environ cent-soixante-dix ans, un guru nommé Yoga Dhyanas Bava Ji serait venu du Panjab pour établir quatre monastères pour les pèlerins panjabi qui se rendaient à Rameshvaram, à savoir: Ranipet, Kanchipuram, Tiruvannamalai et Rameshvaram. Le monastère de Kanchipuram fonctionne encore (information de Chantal Boulanger que je remercie): les panjabi qui le fréquentent portent le turban et il y a des images de Guru Nanak, ce qui laisse supposer une obédience Sikh. Le dernier guru de Tiruvannamalai aurait laissé le madam à la charge d'un Agamudaiya Mudaliyar ainsi que quelques trois acres de terre en fermage (un procès oppose cet homme à un autre qui prétend avoir les droits de fermage sur les terres du Bavaji Madam).

plus original: l'activité du madam se greffe directement sur la fête de Kārttikai, lorsque le renonçant (*sādhū*) qui en a la charge réunit un "Saint regroupement" d'une cinquantaine de mendiants religieux, dits *Aṇṇāmalai aṭiyār*, qui ensuite parcourent à pied durant six mois un circuit fixé de lieux et distribuent le noir de la flamme de Kārttikai (cf. REINICHE, 1989: 152–153).

Il n'est pas inintéressant de reprendre les choses un peu en détail. Des trois "monastères" liés à la haute caste terrienne des Vellalar, deux ont cessé toute activité à Tiruvannamalai, le troisième paraît peu florissant. Au contraire, celui des Nattukkottai Cettiyar est bien entretenu et semble prospère.

- Dharmapuram: Le monastère de Dharmapuram (près de Mayuram dans la vallée de la Kavéri) est toujours l'une des plus importantes institutions du *śaiva siddhānta* tamoul et des Vellalar (ou du moins de certaines de leurs sous-castes). Il a tendu, comme toutes les institutions du même genre, à avoir des annexes, gérées par un disciple renonçant, sur le plus grand nombre de lieux saints. Il n'a pas été possible de savoir pourquoi l'annexe de Tiruvannamalai a été abandonnée. Les raisons peuvent être diverses: désintérêt des Vellalar locaux (qui, affaire de sous-caste, n'ont pas de rapports de disciples avec Dharmapuram), difficultés de financement, attrait moins important de Tiruvannamalai par rapport à d'autres lieux saints?

- Le "madam de Tiruvannamalai" paraît avoir été une fondation relativement ancienne, dont il ne reste qu'un temple-*samādhi* du premier guru à la sortie sud-est de la ville et un temple dédié à Dakṣiṇamūrti au coin nord-est du grand temple. Au 18^e siècle, le Raja du Ramnad aurait attiré le chef du monastère dans sa région et fondé un nouveau monastère, qui existe toujours, à Kunrakuti. Le chef actuel du monastère de Kunrakuti a cessé de venir à Tiruvannamalai. Lui-même aurait été formé au monastère de Dharmapuram, mais il n'y a aucune relation précise entre les deux monastères.

- Le monastère de Pavalakunru, au pied du rocher du même nom qui se trouve au nord du grand temple, aurait été fondé en 1884 par un renonçant, Ambalavana Sami, qui faisait un *tapas* à Tiruvannamalai et entra en cet endroit en *samādhi*. Le chef actuel du monastère est le sixième successeur du fondateur: c'est un renonçant qui a lui-même six disciples renonçants. La tradition spirituelle du monastère est, non pas celle du *śaiva siddhānta*, mais celle du *vedānta* (cf. ci-après: *Isānya Madam*), bien que les disciples laïques du

monastère soient des *śaiva* Vellalar de la région de Chidambaram. D'une part, les Vellalar de Tiruvannamalai n'ont pas de relations avec ce monastère, d'autre part, celui-ci paraît avoir un lien avec un monastère de Chidambaram et, par cet intermédiaire, avec *Isānya madam*, monastère des Nattukkottai Cettiyar à Tiruvannamalai. Les relations actuelles des deux monastères sont tendues par des disputes sur des questions de terres.

- *Isānya Madam*. Il est situé à la sortie nord-est de la ville, comme son nom l'indique, et il est désigné comme un "monastère" des Nattukkottai Cettiyar. De fait, c'est le maître spirituel du monastère de Kovilur des Nattukkottai Cettiyar au Ramnad qui nomme le chef du monastère *Isānya* de Tiruvannamalai. Toutefois, *Isānya Madam* serait plutôt patronné par une dizaine de familles de Cettiyar. Par ailleurs, le "monastère, comme Kovilur, suit la tradition du "vedānta siddhānta" et reconnaîtrait comme instance spirituelle supérieure le monastère Saṅkarācārya de Sringeri au Karnataka (un de ceux auxquels se rattachent les brahmanes *smārta*)²⁸. Il apparaît donc que, de ce point de vue, les Nattukkottai Cettiyar ont cherché à se démarquer de la tradition du *śaiva siddhānta* tamoul des Vellalar, pour une tradition plus prestigieuse en relation aux brahmanes.

Or, il apparaît que les chefs des monastères des Nattukkottai Cettiyar (c'est vrai des deux derniers tenants du titre à *Isānya Madam*) sont des *śaiva* Vellalar, mais ce fait n'est peut-être pas étonnant si l'on se rappelle l'étroite relation (mythique) des Nattukkottai Cettiyar aux Vellalar (cf. REINICHE, 1989: 135).

De plus, la fondation d'*Isānya Madam* à Tiruvannamalai aurait une origine Vellalar. Au départ, il y a un "saint", connu sous le nom de "Isānya Gnana Desikar", fils d'un Vellalar sans enfant qui l'aurait obtenu à la suite d'un vœu fait à Tiruvannamalai auprès du dieu Murugan, et qui fut d'abord le disciple d'un maître spirituel de Chidambaram. Plus tard, il s'installa pour méditer dans une grotte de Vettaivalam, puis à Tiruvannamalai où il se distingua par plusieurs "miracles" (KALYANAM, 1974: 17–19): il serait entré en *jīva samādhi* à la limite nord-est (*iśānya*) de Tiruvannamalai, où se trouve sa tombe et le monastère, en 1829.

L'histoire est ensuite incertaine. Ou bien le madam aurait été une branche du monastère de Tiruvavaturai (un des autres grands monastères Vellalar et *śaiva siddhānta* avec Dharmapuram) qui l'aurait

²⁸ Le chef du monastère *Isānya* explique que le Sankarācārya de Sringeri confère l'initiation aux brahmanes tandis que le maître spirituel de Kovilur la donne aux kshatriya et aux vaiśya.

ensuite abandonné. Ou bien, le chef du monastère de Kovilur, qui s'était rendu à Tiruvannamalai, aurait retrouvé la tombe d'Isanya Gnana Desikar et aurait fondé un monastère.

Enfin, un lien demeure avec Chidambaram, par l'intermédiaire de Kovilur (cf. ci-dessus: Pavalakunru) et Isanya Madam a lui-même une branche à Valavanur (près de Vilupuram): il y a un peu de terre et le guru est un disciple du chef du monastère Isanya.

Isanya madam jouit d'une centaine d'acres de terre, nourrit dix enfants par jour, fait la dépense du 9ème jour de la fête de Navaratri au grand temple, offre deux *maṇṭakappaṭi* lors des processions de Kārttikai et du tiruvūṭal et a fait autrefois plusieurs donations importantes au temple (un éléphant, un char de la déesse, etc.).

L'histoire du monastère des Nattukkottai Cettiyar souligne une fois de plus l'importance des Vellalar en relation au développement du śivaïsme du sud et au temple de Tiruvannamalai (cf. REINICHE, 1989: 140-144), en même temps que leur relatif déclin de ce point de vue par rapport aux marchands. Il est difficile d'évaluer le sens de la différence de tradition entre *śaiva* et *vedānta siddhānta*²⁹. On perçoit aussi la fluidité des relations entre monastères, ce qui ne permet guère d'établir une grille rigoureuse de leurs réseaux³⁰. Par ailleurs, les Vellalar de Tiruvannamalai sont peu ou pas concernés par les monastères Vellalar implantés sur le lieu saint - les renonçants qui s'y distinguent par leur maîtrise spirituelle viennent toujours d'ailleurs et l'institution qui sera éventuellement fondée auprès de leur *samādhi* sera, de même, patronnée par des dévots d'un autre lieu. Enfin, mis à part les branches fondées par un monastère puissant qui affirme ainsi sa présence sur le lieu saint (cas de Dharmapuram), les rares histoires d'origine que l'on peut saisir mettent en évidence ce qui était déjà sensible pour les "ermitages": tout part d'un individu, qui a coupé les liens avec la société et dont la maîtrise spirituelle s'impose comme une évidence.

Cet individu peut avoir des disciples de son vivant. Toutefois, ce n'est qu'après son entrée en *samādhi*, lorsqu'il s'est "enraciné" dans le sol et que le lieu est marqué par ce qui est désormais un temple à une divinité (et précisément dans ce contexte à Śivaliṅga) qu'une institution est créée. C'est à ce point que se noue la différence entre "monastère" et "ermitage" (du moins dans le sens actuel où l'on peut définir ce dernier terme). Dans le cas des

"ermitages" de Tiruvannamalai (plus spécifiquement de Ramana Maharshi et de Seshadri), l'institution qui se forme autour de la tombe du maître peut prendre la forme d'une organisation bureaucratique (par exemple, la Ramakrishna Mission ainsi implantée partout en Inde et ailleurs), mais reste, dans le principe sinon dans la pratique, invertébrée du point de vue de la communauté des fidèles. Pour les "monastères", il en va tout autrement: la tombe du premier guru est une forme d'embryon à partir duquel se développe, dans une succession de maître à disciple, une lignée (*paramparā*) de guru, dont chacun est un individu particularisé par l'initiation au cours de laquelle il reçoit un nom en même temps qu'il n'est jamais que la reproduction de son maître, donc du premier guru, et ainsi la figure mobile de la divinité.

Dans l'"ermitage" le maître spirituel est à jamais un être singulier, tandis que dans le type "monastique" il est la forme particulière de l'universel divin. En ce sens, on peut concevoir que le type institutionnel de l'"ermitage" coupe tout à fait ses racines avec la société, est mieux à même de rassembler sur un pied égalitaire des dévots d'origine diversifiée, en un mot est davantage du côté du renoncement - avec cette possibilité du renoncement au renoncement qui peut s'exprimer en une forme militante d'action dans le monde pour la réforme sociale.

En contrepartie, le type institutionnel "monastique", tel qu'il s'est développé dans le monde hindou, emprunte sa structure de base élémentaire au modèle que lui fournit la société: la chaîne de filiation et son ancrage ancestral. Les maillons de cette chaîne sont, dans le principe une relation de maître à disciple, mais il n'est pas si rare qu'elle se construise sur le mode familial (la transmission dans une sous-caste n'en étant de ce point de vue qu'un cas particulier), ou patrilinéairement lorsque le maître spirituel est marié. La généalogie ne se

²⁹ Tout reste à faire sur ces questions. Dans le cas présent, nous ne savons pas si certains Vellalar avaient préféré une obédience vedāntique (plus sanskritisée) par rapport à un développement tamoul, dit *śaiva*, et non-brahmane, ou, au contraire si cette distinction est une innovation des marchands Nattukkottai pour se distinguer des Vellalar dont ils sont par ailleurs si proches.

³⁰ Pavalakunru, Vellalar, n'a pas de lien avec Kovilur, mais en a avec un monastère de Chidambaram qui aurait quelque chose à voir avec Kovilur, tandis qu'Isanya, subordonné à Kovilur, n'est pas concerné par Chidambaram mais est peut-être issu du monastère Vellalar de Tiruvannamalai.

construit cependant pas dans le vide. Elle suppose la légitimité d'un héritage, qui peut se réduire avec la dégradation des générations aux biens, mais qui est d'abord un héritage spirituel: l'enseignement de la parole du maître originel et des caractéristiques de la tradition qu'il a inaugurée. De ce point de vue, même si le monastère maintient la dimension renonçante (*sannyāsa*), le modèle social de base de sa formation - une relation maître-disciple analogiquement équivalente à la relation père-fils - tend à l'ancrer dans la réalité mondaine.

Bien que la tradition "monastique" soit omniprésente dans la définition explicitement sectaire des Vīraśaiva (ou *līṅgāyat*), les trois exemples présents à Tiruvannamalai ne mettent pas en évidence des caractéristiques spécifiques par rapport aux autres.

Periya Madam ("grand" ou "ancien" monastère, H-97), une construction qui paraît ancienne, est loué à quelques huit familles. Autrefois destiné à accueillir des *sādhu*, aucun renonçant n'y vit actuellement et le madam est d'abord présenté comme la branche d'un monastère sis à Vriddhacalam où réside le maître spirituel. L'histoire du madam serait la suivante:

Le Nayakar de Vellore avait appointé à Chidambaram un représentant qui favorisait le dieu Viṣṇu au détriment de Nāṭarāja. Les prêtres (*dikṣhitar*) du grand temple de cette divinité se plaignent à Siva Prakash, un Tondaimandala śaiva Vellalar originaire de Kumbhakonam. Siva Prakasha revêt le vêtement distinctif des *līṅgāyat* pour rencontrer le ministre du Nayakar (Lingānapattar), qui est lui-même un *līṅgāyat*. Un accord est conclu pour que Nāṭarāja ne soit plus négligé. Le ministre donne de l'argent et des terres à Siva Prakasha pour fonder un monastère vīraśaiva à Tiruvannamalai. C'est ainsi que Siva Prakasha est devenu *līṅgāyat*.

Nous retrouvons dans ce cas la présence à l'origine d'un Vellalar, dans le cadre déjà institutionnalisé et quelque peu prosélyte du vīraśaivism. Toutefois, la fondation du Periya Madam, et des madam du même nom au Tamilnad³¹, ne se raccroche pas de façon structurée à ce qui serait un réseau d'ensemble des institutions monastiques vīraśaiva, réseau qui n'existe pas en tant que tel, même au Karnataka dans la région de développement de la secte.

Le Kukai-Namaśivayar Madam (H-76) est lié au nom d'un saint vīraśaiva, qui résidait dans un "cave" (*kukai*) au flanc de la colline de Tiruvannamalai où

se trouve son temple-*samādhi* et le madam. Une des traditions locales suppose qu'il est arrivé, "il y aurait sept cent ans (?)", de Srisailam et qu'il aurait empêché les musulmans de détruire le temple. Un mythe, constamment mentionné à Tiruvannamalai, lie son nom aux tisserands et à leur décadence en tant que tels³². Enfin, le saint aurait eu un disciple tellement remarquable - en somme un double de lui-même - qu'il lui donna le nom de Guru Namaśivayar et l'envoya fonder un monastère à Chidambaram (KALYANAM, 1974: 16-17). Le monastère et ses biens est à présent entre les mains d'une famille et la transmission se fait de père en fils³³.

C'est aussi le cas du Panipattirar Madam (H-104), où se trouve un petit temple de Śiva-līṅga et qui semble une affaire tout à fait familiale. L'héritier des droits, qui prend le titre de "aiyar" comme les brahmanes *smārta*, dessert le temple en même temps qu'il officie comme prêtre domestique pour un petit nombre de familles vīraśaiva - un rôle comparable à celui des *jaṅgama* de la secte au Karnataka, où le

³¹ Le Periya madam de Tiruvannamalai dépend donc à présent d'un madam du même nom à Vriddhacalam (South Arcot district) où se trouve le guru et où a lieu la *gurupūjā* annuelle: ce monastère gère le madam de Tiruvannamalai par l'intermédiaire d'un "manager" qui n'a guère qu'à collecter les locations du bâtiment (les terres ayant été depuis longtemps vendues) et à assurer l'offrande d'un *maṇṭakappaṭi* annuel. Un autre monastère de la même tradition se trouverait à Turaiyur (district de Tiruccirappalli). Mais il y a aussi un Periya Madam à Kumbhakonam (district du Tanjavur), dont je n'ai pu savoir s'il avait une relation avec Tiruvannamalai, comme pourrait l'impliquer l'origine du fondateur: lors de mon séjour en 76, le guru résidait dans un monastère situé au Karnataka.

Notons aussi que les inscriptions de Tiruvannamalai mentionnent un *periya maṭam* dont le chef (*mutaliyār*) est le premier de ceux qui gèrent le temple de la moitié du XV^e à la moitié du XVI^e siècle (REINICHE, 1989: 140-141). Aucune indication ne permettrait d'affirmer que ce monastère était vīraśaiva, mais il était sûrement non-brahmane.

³² Le mythe est aussi bien mentionné pour les tisserands tamouls Kaikkolar que pour les Devangar originaires du Karnataka. Un jour, le guru aurait ressuscité la brebis d'un jeune berger. Les tisserands, pour tester le guru, lui amène un jeune garçon sur un brancard en prétendant qu'il est décédé. Le saint maudit les tisserands: l'enfant meurt effectivement et, depuis ce temps-là, l'industrie du tissage à Tiruvannamalai a fait faillite.

³³ Nous n'avons pu recueillir aucune information sur ce madam. L'actuel héritier est encore un homme jeune qui a refusé toute entrevue. A l'époque de l'enquête, il venait de vendre une partie du terrain, situé juste à l'ouest du grand temple, à un promoteur qui y fit construire un cinéma - un fait qui déplut fortement à un grand nombre des dévots de la ville.

maître spirituel est aussi un prêtre. La fondation du madam, comme dans les autres cas, semble remonter à un renonçant: celui-ci se distinguait en puisant de l'eau (*pāṇi*) d'un des *tīrtha* du temple sans utiliser de pot (*pattiram*) et en retirant de l'or de cette eau qui prenait la forme d'un pot dans ses mains.

b. Pensions pour pèlerins.

Si nous excluons les ermitages et monastères, toujours nés à partir d'un renonçant, un assez bon nombre de pensions pour pèlerins, et généralement ce que nous avons classé comme "fondations" et "institutions", viennent d'une initiative individuelle dont on se souvient. Dans une demi-douzaine des trente-quatre cas recensés, la pension pour pèlerins semble avoir été liée à l'origine à un renonçant, dans tous les autres exemples il s'agit de laïcs. A terme, l'initiative individuelle s'est transmise, le plus souvent, à un ensemble plus large que les héritiers directs du fondateur - ce que nous verrons dans la partie suivante.

Renonçant et pensions pour pèlerins.

L'origine d'une pension pour pèlerins est rapportée à un renonçant dans cinq cas (pour six madam, l'un ayant été scindé en deux plus tard) et, dans trois cas, nous avons un document inscrit (deux sur plaques de cuivre, un dans la pierre du madam). Les deux plaques de cuivre, si l'on en croit la date donnée en ère "śaka" et/ou "kali"³⁴, sont les références les plus anciennes en ce qui concerne les madam aujourd'hui pensions pour pèlerins (et indépendamment des références à des madam dans les inscriptions du temple; cf. le corpus épigraphique).

Apparcuvami Madam (A1-54, du nom du saint tamoul Appar qui aurait été un Tondaimandala Vellalar) et Cevvay Madam (A1-55, de *cevvāy* "mardi", en référence à un don de nourriture fait le mardi) sont deux pensions pour pèlerins mitoyennes (ci-dessus, p. 99, 106) appartenant aux Tondaimandala śaiva Vellalar. En ce qui concerne leur origine commune avant la scission non datée (probablement au début du siècle) qui en a fait deux institutions séparées, toutes deux renvoient à la plaque de cuivre datée de 1512 (Tiruvannamalai, vol. 1: *Inscriptions*: no. CP 5) et actuellement entre les mains du gérant de Apparcuvami Madam: lorsque l'empereur de

Vijayanagar décide de faire construire, dans ce qui est à présent la cinquième enceinte du temple, le grand pavillon d'entrée Est et le mandapa aux mille piliers, il est alors demandé au renonçant qui est à la tête du "monastère" Vellalar sis à l'endroit de ce mandapa d'aller s'établir à quelque distance du temple au sud-est. Celui-ci, rappelant l'ancienneté de l'implantation du madam - "depuis le temps du roi Karikāla Cōla" (un roi qui n'est guère connu que par la littérature du *Caṅkam* des débuts de l'ère chrétienne) -, déclare qu'il ne peut pas prendre de décision sans l'avis de ceux du *periya nāṭu*, soit des 24 *kōṭṭam* et des 84 *vaḷanāṭu* ainsi que de Ampī Aṟamaḷattā Mutaliyār³⁵. Le "monastère" est alors appelé "*periya-nāṭṭu maṭam*"; toutefois, l'inscription récente (1911) portée sur le mur d'Apparcuvami madam lors de sa rénovation le désigne comme "*periya maṭam*"³⁶ - ce qui renvoie à une dénomination

³⁴ L'authenticité des plaques de cuivre est très souvent remise en question par les épigraphistes et il semble, de fait, qu'un grand nombre d'entre elles aient été "fabriquées" au cours du XIX^e siècle pour légitimer des droits et répondre ainsi à la demande de preuves de la jurisprudence britannique. Les deux exemples que nous donnons ici n'échappent pas à cette suspicion. Nous partons du principe qu'elles ne sont cependant pas des purs fruits de l'imagination, sinon la véracité quant aux acteurs historiques mentionnés, du moins le processus du système des relations.

³⁵ La liste des *kōṭṭam* et *vaḷanāṭu* est donnée dans l'inscription. (cf. Chap. IIID. 3, p. et Annexe 3) Le terme *kōṭṭam* a diverses étymologies qui lui donnent aussi bien le sens d'"assemblée, de foule", que celui d'"étable", ou encore de "pays" ou de localité, "dans un pays cultivé" voire de "ciel" (*M. & D.* et *T.L.*). Il désigne dans ce contexte une unité socio-territoriale qui contient, selon l'inscription, de deux à cinq unités plus petites dites *nāṭu* et plus précisément *vaḷanāṭu* (de *vaḷam*, "fertilité, abondance"). Selon S. Barnett (1976: 134-9), les Vellalar du Tondaimandala, dont la sous-caste porte le nom de *koṇṭaikkai* (en référence à un chignon autrefois noué sur le côté de la tête) et le titre de *mutaliyār* sont ensuite regroupés dans des ensembles de "sites habités" (*nattam*) comprenant au moins un village "*kōṭṭam*" et un village "*nāṭu*", les représentants de chacune de ces unités étant honorés en premier par une offrande de bétel lors d'un mariage. La notion de "*periya* ("grand") *nāṭu*", qui, ici, est coextensive à l'aire du Tondaimandala où résident principalement ces Vellalar, est une création de l'époque cōla de la fin du XII^e et au XIII^e siècle (STEIN, 1980: 221 sq; l'auteur traduit le terme par l'expression "supra-local assembly").

Quant à Aṟamaḷattā Mutaliyār, il paraît être un membre de la caste ayant une position officielle à Hampi, la capitale de l'empire de Vijayanagar.

³⁶ Cette inscription fait référence à celle sur plaque de cuivre, aux subdivisions des Vellalar telles qu'elles y sont données et également à "Ampī Aṟam vaḷarttān" (Mutaliyār). De plus, elle rappelle, en ajustant les tarifs, ce qui était déjà mentionné sur la

ancienne attestée dans le corpus épigraphique du temple et paraît rendre plausible la continuité de l'influence de ces Vellalar sur le lieu saint (cf. REINICHE, 1989: 140 sq, et ci-dessus note 31).

Quelle que soit la date exacte de la plaque de cuivre, on note, non sans intérêt, que l'esprit de l'inscription lie étroitement au madam et au lieu saint un individu-renonçant, l'aire socio-territoriale de résidence et de relations de l'ensemble des membres d'une même appartenance de caste et la référence au pouvoir politique (celle de l'origine fondatrice de l'antiquité cōla et celle, actuelle, à Vijayanagar par un officiel de la même caste). Nous avons ici la définition de l'identité d'une caste (en fait une sous-caste des Vellalar) indissociable de son rapport à la totalité de l'autorité spirituelle et temporelle qui fonde sa légitimité.

La scission actuelle du madam originel en deux peut être relativement explicitée en regard de cette définition de base à laquelle chacun des madam continue à faire référence. Aujourd'hui, le pouvoir temporel de type royal a disparu et ces Vellalar n'ont plus de maître spirituel à Tiruvannamalai, mais il reste la souveraineté divine du maître du lieu saint. Ces Tondaimandala śaiva Vellala Mudaliyar ont cependant un autre maître spirituel dont le siège est à Kanchipuram: le "monastère" de Sri Gnanaprakāśa Svanikal est un des anciens centres du *śaiva siddhānta* non-brahmane³⁷, qui était sûrement en activité au 16^e siècle (référence de la plaque de cuivre mentionnée plus haut). Enfin des traces de l'organisation socio-territoriale de l'ensemble de la sous-caste (si tant qu'elle n'ait jamais été autre chose que le mode de représentation globale d'une réalité sociale plus fluide) ne se retrouvent guère que dans la région d'implantation majoritaire de ces Mudaliyar entre Kanchipuram et Madras (BARNETT, *op. cit.* et, ci-dessus note 35).

A présent, la distinction entre les deux madam opère à la fois sur l'aire d'appartenance des membres qui les patronnent et sur un rattachement à deux *saṅgha* distincts. Apparuvami madam est soutenu par les śaiva Vellalar de Tiruvannamalai (de titres Mudaliyar, Nayinar et Cettiyar et qui résident dans les rues Sannidi, Kumara Kovil et à Kilnattur à la sortie Est de la ville) auxquels s'ajoutent ceux d'autres localités (en tout 140), dites *cammantappaṭṭa* ("qui ont une relation" depuis toujours avec le madam; *campanium* désigne plus précisément la relation de mariage), situées principalement dans le

district du North Arcot, quelques-unes dans le taluk de Gingee et dans le district de Chengalpattu (cf. Chap. III D.3 et carte Figure 37). Le madam est géré par un comité de 15 membres (un représentant pour dix villages) et le représentant de la rue Sannidi a la prééminence dans les décisions; le comité fonctionne comme pañcayat de caste (*jāti kaṭṭuppāṭu ceytal*) du point de vue de l'observation des règles. Enfin, il est lié à l'association moderne de la caste des śaiva Vellalar du district du North Arcot (*vaṭa ārkāṭu māvaṭṭa caiva vēḷḷāla caṅkam*) dont le siège est à Vellore.

Les membres du Cevvay Madam viennent de 120 villages situés principalement dans le district de Chengalpattu, la région de Madras et quelques-uns dans le district du North Arcot. Ils prennent exclusivement le titre de "Mudaliyar" ils se disent *tonṭaimaṇṭala āticaiva vēḷḷālar*, soit des "śivaïtes de d'origine" dont la profession principale autrefois aurait été de cultiver le bétel. L'association moderne de la caste, qui prend le même intitulé, paraît avoir, en comparaison à Apparuvami Madam, un contrôle plus direct sur la pension pour pèlerins de Tiruvannamalai. Son siège est à Kanchipuram. Le comité du *caṅkam* gère deux autres pensions pour pèlerins à Tiruttani et à Tirupporur; il agit également comme pañcayat de caste, au sein duquel le Président, actuellement un notable de Kanchipuram, a la prééminence et joue le rôle qu'avait autrefois, selon notre informateur, le *periyatanakkārar* (chef héréditaire de la caste). Enfin ces Mudaliyar mentionnent spontanément le maître spirituel du monastère de Kanchipuram (cf. ci-dessus) qu'ils révèrent, contrairement aux Vellalar de Apparuvami Madam qui le connaissent mais n'ont pas avec lui de relation suivie.

La distinction présente entre les membres des

plaque de cuivre (mais alors en faveur de l'Oduvar chargé de la gestion du madam), à savoir que tout maître de maison Vellalar doit payer une taxe au madam lors du mariage d'un de ses enfants.

³⁷ Les autres (Tiruvavatuturai, Dharmapuram mentionné plus haut et Tiruppanandal) sont tous situés dans la vallée de la Kavéri. Ils sont plutôt en relation avec des sous-castes de Vellalar différentes des Mudaliyar dits du Tondaimandalam, qui sont considérés comme supérieurs. Ces monastères se réfèrent tous aux mêmes textes fondateurs du *śaiva siddhānta* tamoul; leur lignée respective de maîtres spirituels est l'une des branches d'un tronc commun qui remonte à Siva lui-même. Toutefois, chaque monastère est autonome (le cas Tiruppanandal étant un peu à part), et il n'y a aucune organisation (de type "Eglise").

deux madam s'est donc jouée entre les Vellalar d'une aire régionale (de connaissance et de parenté) centrée sur Tiruvannamalai et ceux d'une aire plutôt centrée sur le pôle prestigieux (religieusement et historiquement) de Kanchipuram. On peut faire l'hypothèse - sans être à même de la documenter - que l'affaire est pensée en terme de statut relatif entre des Vellalar qui renchérissent sur leur pureté śaiva d'origine et la supériorité, par son extériorité et son histoire, du lien à Kanchipuram et à Madras, la capitale actuelle de l'Etat, par rapport à d'autres Vellalar, plus locaux même s'ils sont reconnus de même sous-caste, mais dont le Madam possède la plaque de cuivre qui atteste de leur droit antique sur le lieu saint. Ce développement met surtout en évidence la place que remplit l'association moderne de la caste en regard de la référence passée à un pouvoir temporel dynastique aujourd'hui disparu. Elle est à la fois critère externe de légitimité, puisque toute association doit être officiellement enregistrée, en même temps qu'elle intègre corporativement la dimension du politique. Nous reviendrons sur cette question plus loin.

Les autres documents concernant l'origine d'un madam en relation à un renonçant ne sont pas aussi exemplaires. Une inscription sur plaque de cuivre (Tiruvannamalai, vol. 1-*Inscriptions*: CP 7, qui donne deux dates, 1534 et 1708, la seconde étant plus vraisemblable) concerne une pension pour pèlerins appelée Rudraksha Madam ou Muttu Vellala Jangamar Madam (H-51). Le terme *jaṅgama* fait immédiatement référence à la désignation des religieux Viraśaiva et le madam appartient effectivement à des viraśaiva parlant le telugu et résidant dans la région de Pattukkottai-Mannargudi (sud-est du delta de la Kavéri). Nous retrouvons aussi l'association de la référence Vellalar (haute caste tamoule) à la dimension sectaire (originaire du Karnataka) pour un groupe dont les ancêtres sont apparemment venus de l'Andhra Pradesh.

La plaque de cuivre elle-même présente un très long développement mythique (peu explicite) faisant le récit de la place de "gardiens" aux pieds de Śiva et de la déesse, au cours des quatre *yuga*, de différents personnages, dont semble issu à l'âge Kali (après une énumération de rois dynastiques) le *vaṭuka-kattampirāṇkaḷ* du Poṅka-nāṭu (titre d'un renonçant śivaïte non-brahmane, dit "du nord" et venu d'une région située en Andhra Pradesh). Il fit construire le

mandapa appelé "Rudraksha" (toujours présent et qui abrite un grand Nandi dans la cinquième enceinte du temple de Tiruvannamalai) et un madam du même nom. Il laissa ce *tanmam* ("dharma") à un autre *tampirāṇ* chargé de collecter de l'argent et de l'utiliser selon les ordres des notables de la communauté (*makāceṇattār*; *caṇattār* "parents et alliés, gens de même appartenance").

Rien dans l'inscription ne précise quelle est cette communauté, pas plus que n'est indiquée son origine viraśaiva. Seule peut-être une exégèse de l'appareillage mythique permettrait de le faire. Le madam, qui fut détruit, a été partiellement rénové il y a une trentaine d'années. Il est occupé par une famille viraśaiva et ne s'ouvre que pour un ensemble de parents de Pattukkottai qui offre à Kārttikai - héréditairement, disent-ils - un *maṇṭakappaṭi* sous le Rudraksha mandapa.

L'inscription sur une dalle de pierre du plafond de Annakodi (*aṇṇakkoṭi* "drapeau levé indiquant un don de nourriture") Madam, aussi appelé Timaraya Madam (A3-52) mentionne seulement que le renonçant Aṇṇatāṇa ["don de nourriture"] Cōmacuntara Cuvāmiyār, originaire du taluk de Tirumangalam dans le district de Madurai, fit construire le madam en 1829. Le bâtiment est en mauvais état et la pension (où ne séjourne qu'une demi-douzaine de personnes à Kārttikai) appartient à une association de caste Reddi de la région de Madurai.

Deux autres madam font référence, sans document à l'appui, à un renonçant. Les blanchisseurs, dont le madam (E1 -23) prend le nom du saint śivaïte qui aurait été un blanchisseur, à savoir Tirukuripputtaṇṭar, affirment qu'autrefois un "guru" avait la charge du petit sanctuaire qui se trouve à l'intérieur de la pension pour pèlerins. Celle-ci est patronnée par la communauté résidant à Tiruvannamalai; elle est le lieu de réunion d'une forme d'association moderne de la caste (avec un comité élu et un président) qui règle les problèmes de la caste, mais s'occupe aussi des dépenses religieuses, à plusieurs reprises au cours de l'année et, notamment, pour le mariage de la déesse du temple à laquelle ils se disent apparentés.

Enfin, le madam des tisserands Kaikkolar (C1-39, Valapantal Madavilagam Cenkuntar Madam) aurait été construit au cours du XIX^e siècle, en vue de nourrir les mendiants religieux, par deux hommes originaires de Valapantal - apparemment des renonçants - avec

l'argent qu'ils collectèrent en mendiant. Ils transmirent ensuite le madam à un Kaikkolar de Valapantal dont la famille le gère pour les tisserands de la même localité organisés en une association (*carikam*) depuis 1937, mais non enregistrée. Cet exemple est très proche de tous les cas où un madam est dû à la dévotion d'un individu.

Dévotion individuelle.

Dans plus d'une trentaine d'exemples, on peut nommer l'individu (parfois ils sont deux en général apparentés; il peut aussi s'agir d'une femme: 5 cas) qui est à l'origine du madam. Si parfois l'on sait que le fondateur était riche (commerce de tissus, de diamants), le plus souvent rien n'est connu de ses motivations, mis à part la dévotion au Seigneur du lieu saint comme la raison nécessaire et suffisante. Dans plus d'un tiers des cas, cependant, un fait ou une petite histoire très succincte les résume.

Ces motivations peuvent être regroupées dans trois grandes catégories qui se recoupent partiellement:

- (1) les individus qui se sont distingués dans les actes de dévotion et ont atteint un statut de quasi renonçants;
- (2) ceux que l'absence de descendance ou la mort d'un fils unique entraîne vers l'abnégation;
- (3) ceux pour qui l'occasion - dont, le pèlerinage, fait ou non à la suite d'un vœu - a suscité la motivation.

Dans la catégorie (1), l'exemple le plus célèbre est probablement celui de cette femme, Ammani Ammal, qui a laissé son nom au gopura nord du temple, construit (ou reconstruit ?) aux environs de 1810. On sait, en fait, peu de choses d'elle. Elle était originaire du taluk voisin de Chengam et de caste Agamudaiya Mudaliyar. Elle ne vivait pas avec son mari, dit la légende, car son corps la démangeait quand celui-ci l'approchait: une expression, semble-t-il, de sa vocation de renonçante. Elle aurait obtenu des fonds du Maharaja du Mysore pour le gopura et la construction du madam, aujourd'hui tombé en désuétude, qui porte son nom (A2-33, et ci-dessus 2^e partie chap. III.A, note 19). La dévotion de Suryanarayana Cettiyar, qui fonda, entre autres actes méritoires, une institution pour le don de nourriture et pour l'enseignement du chant dévotionnel tamoul

(B4-90) reste vivante dans la mémoire des habitants de Tiruvannamalai; son exemple entre aussi dans la catégorie (2), puisque la perte de son fils unique fut décisive (cf. REINICHE, 1989: 147). Enfin, un riche industriel de caste Nadar termina sa vie à Tiruvannamalai, vivant en "*sannyāsin*" et faisant de nombreux dons aux prêtres et au temple pour des travaux de rénovation: le madam qui porte son nom (B7-22), loué en partie à la "State Bank of India", reste une jouissance limitée à sa parenté.

Dans la catégorie (2), en dehors du cas mentionné ci-dessus (B4-90), nous en avons trois autres. Une femme sans enfant achète un emplacement et en fait don à "ceux de la montagne" (*malaiyalattar*, A.8-94). Un marchand Beri Cetti, sans descendance, fit une collecte pour construire un madam (B4-99) destiné aux membres de sa caste et, principalement, à ceux de sa ville d'origine, Tirupattur. De même, un homme riche de la caste des tisserands Devangar et qui a perdu son fils construisit un madam (C2-34) principalement destiné à distribuer de la bouillie de riz aux mendiants religieux.

Voici les exemples de la catégorie (3). Le S.N.S. Sadukkal Madam (B1-12) est l'une des plus imposantes pensions pour pèlerins bâties par les Nattukkottai Cettiyar. Il appartient à une "maison" (ou lignée) de Karaikuti au Ramnad qui comprend aujourd'hui 52 familles, dont l'ancêtre commun, venant d'un pèlerinage à Tirupati, s'arrêta à Tiruvannamalai et tomba malade. "A la demande de la divinité du lieu", il donna du riz à un mendiant religieux, fut guéri et décida de construire un madam pour nourrir les sadhu et pour y séjourner avec les siens à Kārttikai. Dans un autre cas, une femme de Madurai, il y a 150 ans, se trouvant à Tiruvannamalai, commença à cuisiner auprès d'un moulin à huile qui renversa son pot de riz; la femme y vit un signe, vendit ses boucles d'oreilles en or et acheta l'emplacement; comme elle n'avait pas de descendance, les membres de sa communauté (des śaiva Cettiyar de Madurai, dits *āyira vaiciya kākukkārar*, "mille vaiśya changeurs de monnaie" ou "commerçants en bijoux") héritèrent du madam qu'elle avait fait construire. (B5-82).

Trois autres exemples sont Nadar. Pour deux d'entre eux, un homme de la caste (et sa famille) vint du Tirunelveli à pied en pèlerinage à Tiruvannamalai (quelques 300 km.); un emplacement fut acheté et, par la suite, parents et alliés suivirent et un madam fut construit. Les membres de Ariyanayagi

Madam (B7-19) viennent de deux villages et sont vraisemblablement encore des grimpeurs de palmier ou vivent modestement de la terre. Ceux du Sivakasi Indu Nadar Madam (B7-85) sont, au contraire, des marchands aisés de la ville de Sivakasi. Dans le cas du Virutnagar Indu Nadar Madam (B7-93), l'occasion qui amena deux Nadar de Virudnagar à Tiruvannamalai ne fut pas religieuse, mais commerciale: comme ils ne trouvèrent pas de lieu pour séjourner, ils prélevèrent une somme sur l'argent dont ils disposaient pour leurs affaires et achetèrent un emplacement; ensuite le madam fut construit par collecte (*makamai* un pourcentage des transactions commerciales) parmi les marchands Nadar de Virudnagar.

La raison marchande est aussi à l'origine de la fondation du Viraśaiva Liṅgayāttār Kannatiyar Madam (H-92), mais liée à un vœu: l'ancêtre a promis si ces affaires étaient bonnes, de construire un madam pour faire des dons de nourriture pendant 10 jours à Kārttikai. Enfin, dans le cas du Madam des artisans Visvakarma (F-46), la raison qui poussa deux d'entre eux, originaires de deux localités différentes) à acheter, en 1893, une vieille maison paraît à la fois professionnelle et religieuse: par la suite, nous dit-on, ils firent un "trust deed" et ce bien fut donné aux Visvakarma de toute l'Inde (de l'Himalaya au Cap Comorin) pour qu'ils puissent y séjourner gratuitement³⁸.

3. Récapitulation - transmission d'un héritage.

Ces quelques histoires invoquées à l'origine d'un madam sont tellement peu structurées qu'elles n'explicitent pas grand chose (il en est un peu de même lorsqu'on demande aux gens les raisons de leur pèlerinage; cf. p. 85). La dévotion n'a pas à rendre compte de ses motivations: elle est, porte un fruit, de même que l'acte méritoire du parcours à pied qui suppose le "désir de voir la divinité" parce qu' "Elle est la plus importante du Tamilnad". En un sens, le signe que le dévot reçoit de la divinité et qui l'invite à fonder un madam - à marquer une présence de lui et des siens sur le lieu saint - en est l'expression la plus "authentique". Notons aussi que nous retrouvons ici aussi les marchands prêts à justifier les fondements de leur démarche dévotionnelle.

Dans tous les cas, on est renvoyé à un fait d'ordre individuel (même s'il s'agit d'un maître de maison et de sa famille), au sens où les circonstances - incluant l'effort personnel pour se distinguer - créent les

conditions qui placent une personne à l'origine d'une fondation (et d'un culte éventuel, dans ce cas, à la divinité du lieu saint). On comprend aussi que l'absence de progéniture (ou, au contraire, la réussite domestique qui laisse le "quatrième âge de la vie" ouvert à la quête exclusive de son salut) fournisse un cas privilégié d'individuation. Quoiqu'il en soit, nous n'en sommes pas moins dans une variante de la chaîne de filiation à partir d'un ancêtre dont nous avons souligné le modèle à propos des "monastères" (cf. p. 122), puisque, dans le principe, l'héritage du madam et de l'œuvre "dharmique" du fondateur passe sous la responsabilité de ses héritiers les plus directs. Toutefois, le fondateur d'une pension pour pèlerins, même s'il est respecté, n'est pas un maître spirituel, sa position d'ancêtre ne crée pas les contraintes d'un "culte ancestral", surtout si le droit d'accès au madam s'est élargi. A cela s'ajoutent la nature de cette héritage (un bien immobilier qui ne peut être vendu³⁹), la charge de dépenses pour des

³⁸ L'informateur, dans ce cas, un homme de la caste, en retraite de l'enseignement public, avait fait du madam une cause qui lui tenait à cœur: prétendant que la gestion du madam avait été privatisée par quelques membres de la communauté locale des artisans, il avait à plusieurs reprises envoyé des pétitions au Gouvernement pour que le madam soit administré par un comité élu impartialement par les artisans. L'ingérence du gouvernement se retourna aussi contre ses désirs, celui-ci décidant (car le madam possède un peu de terre) de nommer des "trustees" qui peuvent ne pas être de la caste (un fait mentionné pour d'autres madam). Notre informateur fit alors une pétition (efficace, semble-t-il) auprès du Département des Affaires religieuses (H.R. & C.E.) pour faire inscrire le madam comme "denomitional charitable endowment" et le mettre sous la gestion des artisans. Mais il n'est pas satisfait, car les élections internes ne marchent pas: il y a apparemment des rivalités parmi les artisans locaux, dont un groupe contrôle le temple de Kamakshi de leur quartier. Le récit de l'origine du madam - où l'on passe d'un fait individuel à l'universalité panindienne des Visvakarma - est sensiblement orienté par le point de vue de l'informateur.

³⁹ Le fait, souvent mentionné, est parfois précisé dans l'inscription portée sur le mur du madam lors de sa construction. Par exemple, dans le cas du Ariya Kula Kshatriyar Madam (A7-15) qui appartient à deux familles de caste "Raja", l'inscription se termine ainsi: *inta cattirattai - nāmākilum namma vāricukalākilum - iai virpaṇai ceyya pāttiyataiyillai, - appaṭi naṭattināl - paṇcapāvattai aṭaivatuṇ - kāciyil kārāmpacuvatai ceytapāvattil pōkakkāvatā-kavum* soit, "ce cattiram - par nous et par notre descendance - il n'y a pas de droit de la vendre, - pour celui qui agirait ainsi - en plus des cinq fautes - il aurait à supporter le crime [d'avoir tué] à Bénarès une vache à la langue et au pis noir" (la seconde partie de la phrase est la reprise d'un type de malédiction que l'on trouve à la fin de presque toutes les inscriptions du temple).

offrandes avec des revenus devenus insuffisants, la convoitise ou le désintéret.

Au-delà de quelques cas où le madam est resté l'affaire privée d'une famille directement issue du fondateur - ce qui fait néanmoins une lignée numériquement importante lorsque celui-ci a eu une descendance nombreuse (cas des Nattukkottai Cettiyar mentionnés ci-dessus: B1-12), le plus souvent l'héritage du madam passe aux membres du groupe de résidence du fondateur et, par les liens de parenté et d'alliance aux membres de même sous-caste appartenant à plusieurs localités. A la limite le droit à la jouissance du madam peut être étendu à la communauté, entre autres, par l'intermédiaire de l'association de caste.

D. Aire socio-territoriale des pensions pour pèlerins. L'association moderne de la caste

Cette section s'intéresse plus particulièrement au rapport du madam à un "territoire" plus ou moins bien défini. Ce "territoire" est constitué par l'ensemble des membres qui prétendent avoir des droits sur un madam donné et qui sont identifiés à la fois par leur lieu de résidence en même temps que par leur appartenance de caste.

1. Localité, caste et territoire.

Du recensement des madam fait à Tiruvannamalai, nous avons retenu 72 cas qui incluent toutes les pensions pour pèlerins restées actives à ce jour, ainsi que deux pensions pour pèlerins en désuétude, une institution et deux fondations pour lesquelles nous avons une information par rapport à la dimension territoriale prise ici en compte. Ceci ne signifie pas que les autres madam n'ont pas de pertinence pour cette question. Mais alors, ou bien notre information n'est pas suffisante, ou bien le madam est resté une affaire purement individuelle et familiale. Enfin, en ce qui concerne les "monastères" et les "ermitages", nous avons respecté ce qui est explicitement affirmé: à savoir que la dimension du renoncement transcende les références sociales même si, très souvent, celles-ci ne sont pas absentes pour définir le cercle particulier des disciples de tel ou tel maître spirituel.

a. Désignation du madam.

Dans les 72 exemples considérés, la manière dont le madam est nommé⁴⁰ apporte déjà un certain

pour pèlerins donne le nom de caste (ou de la subdivision d'une caste, ou de la sous-caste). Parmi elles, 15 combinent à ce nom celui d'une localité ou d'une région. Toutefois, 9 autres font référence à la localité (par exemple, A1-31: "Kurumperiyar Madam" ou "le madam de ceux de Kurumperi"), dont le nom est parfois (2 cas) associé à un nom propre, et, seule, l'enquête permet de déterminer l'appartenance de caste.

Il reste donc 14 madam qui ne mentionnent dans leur nom ni la caste, ni la localité. Les critères sont ici différents, d'ordre en général religieux: nom d'un saint tamoul (2 cas), référence sivaïte (1), nom d'une déesse (1) et, le plus souvent, énoncé de l'acte méritoire pour lequel le madam a été fondé (8 cas). Enfin, dans deux exemples, seul le nom propre du fondateur de l'institution est donné (et renvoie, plus ou moins explicitement pour le milieu hindou de Tiruvannamalai, à sa caste et à son origine régionale). Enfin, ces mêmes critères sont combinés dans de rares cas à la caste ou à référence régionale. Surtout, le nom propre se retrouve avec l'énoncé de l'acte méritoire (3 cas). Sur ce plan les Nattukkottai Cettiyar se distinguent une fois de plus: l'intitulé de leurs pensions pour pèlerins réfère au nom propre du fondateur et/ou au but religieux de la fondation (dans un seul cas, ce dernier est énoncé avec le nom de caste).

Notons encore que le nom de caste (ou de sous-caste) a tendance à être la manière la plus courante de désigner un madam pour les castes terriennes de statut moyen (Tableau 25, à partir de A4), pour les castes classées comme marchandes, mais d'origine non-marchandes (B7 à 10), pour les bergers (D), les services, (E1), les artisans (F), les pêcheurs (G). Les tisserands Devangar (C2) semblent plutôt choisir la référence "caste", tandis que les tisserands Kaikkolar, souvent regroupés dans de gros villages ou des villes choisissent pour leurs madam la référence "localité". Enfin, de principe, le nom de caste est donné chaque fois qu'il y a association (*saigha*).

Il est difficile de présenter un schéma uniforme de développement à partir des cas concrets, souvent succinctement documentés, qui sont à notre disposition. Néanmoins, il est possible de repérer les

⁴⁰ Il arrive, dans quelques cas, que le madam ait deux noms. Nous avons en général retenu celui qui était le plus couramment employé pour le dénommer. De même, les listes administratives fournies par la municipalité (cf. p. 110) tendent à désigner les parcelles sur lesquelles les madam sont implantés par le nom de celui qui paie les taxes et qui, dans certains cas, n'est autre que celui du gérant. Nous avons choisi l'appellation qui fait référence à la communauté qui a des droits sur le madam.

étapes d'un schéma idéal: un individu dévot fonde une pension pour pèlerins, dont hérite sa famille, puis le groupe local de résidence de son village d'origine; ensuite parents et alliés de plusieurs localités d'une petite région sont invités à séjourner dans le madam; le droit peut alors s'étendre aux membres de même appartenance d'une région plus large qui peuvent éventuellement décider de former une association (*saigha*) et mettre la pension sous sa protection.

b. *Localité et aire de parenté et d'alliance*

Sur les 72 cas que nous avons retenus pour le présent propos, 41 réfèrent à des madam dont l'aire de provenance des membres est restreinte et peut être relativement bien délimitée. Et l'on ne s'étonnera pas que dans une vingtaine de ces exemples le nom de la localité d'origine, plus rarement d'une petite région, apparaisse dans la désignation du madam.

Ce que nous mentionnons ici par "localité" fait problème. Dans les seuls cas où l'information n'a pas pu être poursuivie, nous pouvons nous en tenir à l'idée d'une provenance d'un lieu unique et défini. Dès l'instant où l'information ne se limite pas à la désignation du madam, les choses semblent immédiatement plus compliquées. Les quelques exemples suivants donnent une idée de la manière dont se définit de façon relativement précise l'appartenance à un madam.

Une quinzaine de madam font référence dans leur titre à une localité et pour cinq d'entre elles il s'agit en fait d'une ville importante. Nous prendrons d'abord les exemples où la localité mentionnée paraît plutôt être de l'ordre du village. Souvent l'information n'a pas permis de préciser la composition des membres du madam au-delà du nom de lieu et de celui de la caste, ou de la sous-caste, donné dans le titre ou apporté par l'enquête (par exemple pour A3-38: "Mampalattar Madam" est aussi appelé, Mampalattu Reddiyar Madam", soit le madam des Reddi de Mampalattu). Lorsque la localité de référence est de l'ordre du village, nous avons surtout affaire à des terriens (A1-7, A1-21, A1-31, A1-89, A1-95, A2-14, A3-38, A3-102), à des marchands originaires d'une caste ou d'une occupation terriennes (B8-87, B9-81), enfin à des tisserands Kaikkolar (C1-4, C1-8, C1-39). Nous reviendrons sur le cas des tisserands plus loin.

Que représente la référence locale pour les terriens? Pour prendre un exemple simple, A1-7 est désigné sous le nom de "Karappattar Madam": l'enquête permet alors de préciser que les membres de ce madam sont des "Tondaimandala śaiva Vellalar", qu'ils prennent le titre de "Nayanar", qu'ils viennent uniquement de Karappattu (une localité du taluk voisin de Polur), mais en fait de six *karai* ("rive")⁴¹ autour de Karappattu. Les membres du "Cengattar Madam" (A1-21, le madam de ceux de Cengatu, dans le taluk de Cheyyar) sont aussi des "Tondaimandala śaiva Vellalar", portant le titre de "Nayanar", tous apparentés entre eux. Il en est de même pour le "Pillur Nayanar Madam" (A1-95 les Nayanar de Pillur dans le taluk de Polur). Dans ces deux derniers cas, le nombre de groupes de résidence n'est pas précisé, mais il est remarquable que des gens de même caste, portant le même titre, venant à peu près de la même région (nord de Tiruvannamalai), aient chacun leur madam: le critère de distinction est ici la référence locale étroitement combinée - on peut en faire l'hypothèse - à une aire concrète et limitée de relations de parenté et d'alliance.

C'est encore des membres de la même caste qui patronnent le madam (A1-89) dit "Melapuncai Tondaimandal śaiva Vellalarkal *podu* Madam - Kadalati Malappampati *ākiya contam*", soit le madam "commun" de T.Ś.V. de Melapuncai (Chengam taluk) "qui appartient aussi" aux T.Ś.V. de Kadalati (Polur taluk) et de Malappampati (Tiruvannamalai taluk). Nous apprenons que les Vellalar des trois localités ont entre eux des relations d'alliance et qu'ils prennent le titre de "Udaiyar" plutôt que ceux de "Nayanar" ou de "Mudaliyar" (que certains d'entre eux peuvent néanmoins porter). Il apparaît ici que ce n'est pas le titre qui définit l'endogamie, mais les relations concrètes d'alliance entre trois localités principales à partir de l'une d'elles (Melapuncai) apparemment liée à la fondation du Madam. Enfin, les membres de ce madam ont une connection avec "Apparcuvami Madam"

⁴¹ Ce terme est utilisé ici et là au Tamilnad, par exemple au Madurai (DUMONT, 1957: 168) pour un groupement "à transmission en ligne paternelle". Au sud du Kerala, sous la forme *kara*, il désigne plutôt une "unité de voisinage" envisagée du seul point de vue des Nayar (TARABOUT, 1986: 29). Dans le cas cité ci-dessus, il semble s'agir de groupes de résidence d'une même appartenance liés par la parenté et l'alliance.

(A1-54; voir section suivante) au niveau du comité de district de l'association moderne de la caste (*saṅgha*). Ce qui revient à dire que les membres des deux madam reconnaissent être de même caste (ou sous-caste), mais que ceux du madam de Melapuncai tiennent à ce qui les différencie: une appartenance localisée conjuguée à des relations de parenté et d'alliance.

Le madam (B9-81) appartient à 300 *talaikkaṭṭu* ou "couples", sur 600, des Cenaitalaivar⁴² (autrefois peut-être des cultivateurs et négociants de feuilles de bétel, qui prennent le titre de "Cetti" et s'adonnent au commerce) de Melpallipattu (taluk de Chengam). Toutefois des membres de la caste issus de six localités (dont les grandes villes de Salem et Dharmapuri) partagent le madam: il n'est pas précisé s'ils sont apparentés à ceux de Melpallipattu. Le fait que ces derniers aient formé une association (non enregistrée) pour la promotion des jeunes gens de la caste laisse penser que le recrutement dépasse les liens concrets de la parenté.

Un dernier cas, celui du "Kurumperiyar Madam" (A1-31), permet de mieux documenter un des exemples possibles de l'organisation de parenté en relation à une pension pour pèlerins. Kurumperi est un gros village situé à plus de soixante kilomètres à l'ouest de Tiruvannamalai, au-delà de la chaîne des collines Javadi, et à une douzaine de kilomètres au sud de Tiruppattur. "Ceux de Kurumperi" sont aussi des Vellalar, qui se disent "śaiva du Tondaimandala" et prennent le titre de "Kavuntar"⁴³. Le madam de Tiruvannamalai aurait été fondé à l'endroit où une femme, non mariée, de la lignée C (voir ci-après) de la caste aurait vécu en dévote, ou bien parce que "ceux de Kurumperi voulaient avoir la "vision" (*darśana*) du Seigneur Aṅṅamalaiyar. Nous donnons ci-après l'information telle qu'elle a été recueillie:

Le madam est d'abord la propriété de quelques familles Kavuntar de Kurumperi, tout en étant ouvert de droit à 105 "grandes familles" (*periya kuṭumpam* ou *vīṭu* "maison") issues de 4 lignées (*vakaiyṛa*, elles-mêmes subdivisées en "maisons" ou "grandes familles") et qui se marient entre elles. Or, à Kurumperi même, il y a 50 "grandes familles", soit environ une centaine de "couples" (*talaikkaṭṭu*, incluant les enfants non mariés). Kurumperi est "ville de tête" (*talainakaram*) pour 17 autres autres localités⁴⁴ avec lesquelles elle a des relations d'alliance dans un cercle d'une dizaine de "miles". Le chef

héréditaire (*Ūrkavunṭar*) litt. "chef de la localité" est membre de l'une des "maisons" de la lignée dite de Kurumperi: il agit donc comme représentant des Kavuntar des 18 villages (avec Kurumperi) en même temps qu'il règle les disputes intercastes locales avec les représentants des autres castes concernées.

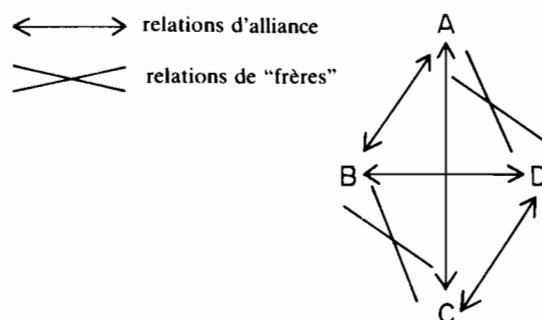


Fig. 36 – Relation d'intermariage entre lignées

Spontanément enfin, l'informateur explique les relations entre les 4 lignées nommées, soit A (lignée dite de Kurumperi), B, C et D. Par exemple, A échange des femmes avec B et C, mais se trouve dans une relation de "frères aîné-cadet" (*aṅṅaṅ-tampi*), donc de prohibition de mariage, avec D, et

⁴² Littéralement "chef d'armée". Les Cenaitalaivar ont un mythe d'origine, tiré du *Skandapurāṇa* qui est très proche de celui des tisserands Kaikkolar: ils seraient issus des 9 héros (*vīra*) qui auraient aidé le dieu Murugan à détruire le démon-*asura*. Ils font aussi référence à un autre mythe, partagé par les tisserands, les artisans Acari et d'autres castes, relatant un sacrifice humain pour faire avancer un char de temple immobilisé par un puissant démon: le fait aurait eu lieu à Chidambaram pour les Cenaitalaivar qui réverent particulièrement Siva-Nataraja et à Kanchipuram dans les autres cas.

⁴³ Les Vellalar du pays Kongu à l'ouest se désignent aussi comme *kavunṭar*. Ce titre est également très fréquent parmi les Vanniyar et parmi les populations "tribales" des montagnes. La désignation "Tondamandala śaiva Vellalar" paraît de plus en plus largement adoptée probablement en raison du prestige attaché à la notion de "śaiva" tout autant qu'à la région historique du nord du Tamilnad avec Kanchipuram comme capitale ancienne et d'où seraient originaires les plus hautes sous-castes Vellalar. Les Vellalar de Kurumperi pourraient avoir été autrefois qualifiés de *niṛu-pūci vellālar* ("qui s'ignent de cendres sacrées"), mais l'information n'a pas pu être recoupée.

⁴⁴ Ces 18 localités, avec Kurumperi (le chiffre 18 a valeur globale et l'on dit souvent qu'un village a 18 castes, par exemple), ont été nommées. La moitié d'entre elles seulement ont pu être localisées avec certitude, dont sept dans les environs immédiats de Kurumperi (cf. Carte de la Figure 38, sur laquelle ces localités forment un petit agrégat dans le taluk de Tiruppattur); les autres sont plus éloignées (à l'ouest, taluk de Krishnagiri).

ainsi de suite. Ce qu'on peut résumer par le schéma de la figure 36, qui illustre impeccablement la règle selon laquelle, dans le contexte de la parenté du sud, les alliés de mes alliés sont mes parents⁴⁵.

Il apparaît en outre que l'appellation "Kurumperiyar" s'étend à des Kavuntar résidant dans des localités proches. Par ailleurs, dans les 17 localités d'alliance, il y aurait aussi des Kavuntar qui appartiennent à d'autres lignées différentes des quatre qui ont été mentionnées.

Toute cette information peut paraître quelque peu décousue. Elle l'est moins si l'on se souvient qu'elle est donnée d'un certain point de vue pour définir des droits sur le madam de Tiruvannamalai. Il s'agit bien d'un petit groupe de parents et d'alliés. La formalisation de la relation d'alliance entre quatre lignées isole, du reste de la sous-caste, un ensemble de membres qui ont entre eux des relations concrètes. De plus, la définition de l'appartenance est en même temps faite d'un point de vue localisé: celui d'une lignée principalement implantée à Kurumperi et qui détient héréditairement la prééminence attachée à un titre. Cette référence tend alors à s'étendre à tout le groupe de parenté et d'alliance incluant ainsi d'autres localités.

La mention d'une localité dans la désignation du madam est présente dans quelques autres cas. Alors, si les relations de parenté et d'alliance restent à n'en pas douter importantes, une autre dimension apparaît, celle des liens professionnels. On sait que les tisserands Kaikkolar sont (ou étaient) regroupés en grand nombre dans des villages (C1-4, C1-8, C1-39, C1-43) ou des quartiers de ville⁴⁶ (Kanchipuram pour C1-10; Arni, pour des tisserands d'obédience viraśaiva, originaires du Karnataka, H-5 et H-44). Par exemple, les Kaikkolar de Valapandal (C1-39, taluk de Valaja) se réunissent en assemblée lors de la Nouvelle Lune (les jours de toutes les nouvelles lunes sont chômés par les tisserands) qui précède la fête de Karttikai et choisissent ceux d'entre eux qui iront assister à la fête à Tiruvannamalai (15 à 20 familles sur environ 200 *talaikkattu* du groupe de résidence).

Certaines catégories de marchands font aussi référence dans la désignation de leur madam à leur ville d'implantation: c'est le cas des Nadar de Sivakasi (B7-85) et de Virudnagar (B7-93) à l'extrême sud du Tamilnad. Pour ces commerçants issus de la caste

des grimpeurs de palmiers, ces deux villes, où ils avaient leurs entrepôts, ont été les foyers principaux de leur coopération et de leurs luttes pour obtenir une meilleure position dans la société et, entre autres, le droit d'entrer dans les grands temples (HARDGRAVE, 1969). Comme tous les marchands, ils prélèvent entre eux un pourcentage (dit *makamai*) sur toutes leurs transactions commerciales, ce qui leur a donné les moyens d'une promotion sociale (œuvres éducatives et autres) ainsi que les possibilités d'entretenir des pensions pour pèlerins sur les grands lieux saints et d'y être reconnus comme des sacrifiants généreux. Enfin quand les Cettiyar dits "les mille vaśya changeurs de monnaie" (*āyira vaiciya kākukkārar*) font référence, dans la désignation de leur madam (B5-82), à Madurai, ils mentionnent leur ville d'implantation principale, mais aussi 50 autres localités des districts du Madurai, Ramnad et Tirunelveli (dont nous n'avons qu'une dizaine de noms). Il semble ici que ce soit la totalité de la sous-caste régionale, liée par la parenté et par la profession (usure et commerce des bijoux), qui ait des droits sur le madam de Tiruvannamalai.

Le nom d'une localité renvoie donc à un groupe de résidence, celui de l'origine locale du fondateur du madam, et qui est parfois un quartier (ou plusieurs groupes de résidence) d'une ville. La référence locale parle d'une appartenance partagée de caste, de sous-caste, le plus souvent d'une subdivision informelle de cette dernière, celle du cercle de parenté et d'alliance. Quand on a affaire à des artisans ou des marchands le lien professionnel est d'abord mis en évidence, sans toutefois supplanter celui de la parenté, *a fortiori* lorsqu'il s'agit de groupes spécialisés numériquement peu importants. Quoiqu'il en soit, l'unique nom local, donné dans la désignation du

⁴⁵ En fait, comme L. Dumont (1957: 193-196) l'a clairement montré, on ne peut pas parler d'alliance globale entre lignées qui organiserait la totalité de la société; les relations concrètes d'alliance opèrent entre unités restreintes de l'ordre de la famille. Mais il est intéressant de noter que l'informateur présente d'emblée une image globale des relations entre quatre lignées qui lui permet en somme de distinguer parmi les Vellalar Kavuntar ceux qui ont un droit sur le madam de Tiruvannamalai.

⁴⁶ Notons que les métiers à tisser sont souvent, aujourd'hui encore, installés dans chaque maison et non regroupés dans une fabrique, ce qui n'impliquerait donc pas une communauté de résidence. Par contre, le montage de la chaîne se fait à l'air libre sur la longueur d'une rue et demande la coopération de plusieurs tisserands.

madam, inclut en réalité, du point de vue des intéressés, un réseau de relations (d'abord fondé sur la parenté réelle et virtuelle) qui recouvre en fait une pluralité de groupes de résidence localisés le plus souvent dans des endroits différents.

Les principes qui sont à l'œuvre ne sont pas différents pour les madam dont le nom réfère à la sous-caste ou au but religieux de l'institution et dont l'aire d'appartenance des membres reste limitée. Pour prendre le cas d'un des grands madam Nattukkottai Cettiyar (B1-12, déjà mentionné plus haut), nous avons ici affaire à une famille étendue, les "Karattiyar" (référence à l'origine ancestrale), résidant à Karaikuti dans le Ramnad et dépendant du "temple Marrur Arumpakkur": la définition de l'appartenance est d'abord agnatique, mais le madam est ouvert aux alliés proches actuels. De ce point de vue, on saisit une différence avec, par exemple, les Vellala Kavuntar de Kurumperi (ci-dessus) qui, eux prennent en compte l'alliance généalogique à partir d'une lignée localisée donnée⁴⁷.

Ceci, complété de tout ce qui a été dit précédemment, n'est qu'une indication succincte, mais peut-être suffisante, pour entrevoir que la définition de l'appartenance à un madam est sensiblement variable. L'unité sociale qui, de l'extérieur, "se projette" sur le lieu saint par les droits hérités ou acquis sur une pension pour pèlerins n'est jamais exactement équivalente à une autre. Pour être précis, il faudrait dans chaque cas remonter à l'origine territoriale, aux caractéristiques de la sous-caste et de ses subdivisions, à l'histoire propre du groupe concerné, sans parler des facteurs économiques et des motivations internes de promotion sociale. Autrement dit, ce que le lieu saint regroupe, à partir des pensions pour pèlerins et concrètement au moment de la grande fête, est une sorte d'échantillonnage de la diversité de la société tamoule - mais médiatisée par la dévotion au Seigneur Annamalaiyar qui de principe rend chacun équivalent à un autre du point de vue du salut.

Or, dans tous les cas où le madam est dit appartenir à l'association de la caste (*saṅgha*), ce développement entraîne un nivellement relatif des diversités socio-territoriales et une uniformisation des critères d'appartenance à un madam donné, chaque membre étant équivalent à un autre.

2. De la localité à l'association moderne de la caste.

Sur les 72 madam que nous avons retenus (cf. p. 132), il en reste 31 à considérer: dans tous ces

exemples l'aire régionale d'origine des membres d'un madam ne peut être limitée à la "localité", au sens où nous l'avons précisée plus haut. Cette aire peut être beaucoup plus large. Dans certains cas, elle reste implicitement définie par les liens de parenté et d'alliance d'une subdivision de l'ordre de la sous-caste et ces madam auraient pu être classés avec ceux de la catégorie précédente. Dans d'autres cas, l'aire d'origine des membres est illimitée, s'étendant de principe à tout le Tamilnad ou à toute la grande région de résidence d'une caste. L'idée vague de l'endogamie virtuelle de la caste se substitue aux liens réels de parenté et d'alliance⁴⁸ comme critère d'appartenance et ce processus va de pair avec l'extension de l'aire d'origine des membres du madam. Nous avons alors affaire à l'association moderne de la caste. Mais nous verrons aussi que le terme *saṅgha*, généralement employé dans ce cas, recouvre des réalités différentes. L'extension des critères d'appartenance au madam est aussi marquée dans sa désignation et, comme on peut logiquement s'y attendre, dans 26 cas c'est le nom, ou le titre prestigieux, de la caste que le madam inscrit à son fronton.

a. Extension de l'aire territoriale.

Dans sept cas, l'information ne spécifie pas de regroupement en *saṅgha*. L'un des madam (A1-65) est la fondation d'un riche Vellalar de Vellore, pourvue de quelques terres et boutiques dont les revenus permettent à la fois de donner des bourses à des étudiants pauvres de la même sous-caste en même temps que de nourrir régulièrement des mendiants religieux. Le nombre de pèlerins pour Karttikai, mentionnés par le gérant de l'institution, est important (quelques 500 personnes); ils viendraient surtout de centres urbains des districts du North Arcot et de Salem; mais nous n'avons aucune

⁴⁷ Il est difficile de dire si cette différence a quelque chose à voir ou non avec le fait que les uns sont des marchands, les autres des terriens. Alors que l'on reste dans le même système de parenté, pour lequel l'alliance généalogique de mariage est un trait caractéristique, on peut supposer que les marchands tendent à avoir des alliances plus diversifiées. Tout reste à faire dans ce domaine de recherche. Pour les Nattukkottai Cettiyar, le rattachement, spontanément énoncé, à un des neuf "temples" de leur région de résidence (le Chettinad au Ramnad) met d'abord l'accent sur le principe d'exogamie.

⁴⁸ Même si ceux-ci peuvent rester très concrètement efficaces dans le jeu factionnel interne au regroupement associatif.

information sur leurs relations et sur leur recrutement au-delà du fait qu'ils sont de la même caste.

Pour les quatre cas suivants (A4-96, A5-86, A8-94; A9-56), auxquels nous avons inclus les Cenaitalaivar (classés comme marchands), on retrouve, plus ou moins explicitement énoncé, ce qui a été mis en évidence dans la section précédente: l'importance des liens de caste et de parenté en relation à une aire territoriale - à ceci près que cette aire est alors beaucoup plus vaste, relevant de plusieurs taluks et districts. En fait, sauf dans le cas des Vanniyar (A4-96), très nombreux, et qui ont un autre madam lié à leur sangha, il s'agit dans tous les autres exemples de madam qui appartiennent à des castes numériquement limitées. Ceci peut rendre compte de la relative extension régionale du recrutement des membres d'un même madam et, également, suppose une organisation de caste apte à maintenir les relations en dépit de la dispersion territoriale. La notion de *nāṭu*, comme ancienne unité socio-territoriale, mentionnée pour deux madam, explicite une des formes possibles de cette organisation. Le madam Vanniyar (A4-96) énonce dans une inscription portée sur ses murs qu'il est "commun" (*potu matam*) à trois *nāṭu* nommés des taluks de Tiruvannamalai et de Polur et comprenant quarante villages (liste non communiquée) auxquels s'ajoutent à présent quelques autres des taluks de Chengam et de Tirukkoilur. De même, les chefs (*nāṭṭār*) des sept *nāṭu* de "ceux qui vivent dans les collines" (*malaivācikaḷ*, des monts Javadi, Ellaiyagiri et Tenmalai) prennent en commun les décisions qui concernent leur société ainsi que celles qui touchent au madam qu'ils possèdent à Tiruvannamalai (A8-94).

b. *L'association moderne de la caste.*

Lorsqu'il est question de *sangha*, c'est bien aussi de l'organisation d'une population supposée partager la même identité (de caste) dont il s'agit. Les modalités de l'organisation du *sangha* n'en sont pas moins, dans le principe et dans l'esprit, sensiblement différentes des coutumes de caste. L'association moderne de la caste est née vers la fin du XIX^e siècle et était une réponse à l'interrogation britannique sur la définition des castes ainsi qu'à la transformation de ces dernières en catégories administratives. Il faut ajouter à cela la modernisation, entrée dans le sillage

de la colonisation, ouvrant, avec une évolution de l'éducation, de nouveaux champs d'activités économiques, administratives, politiques.

Dès l'origine, la vocation des sangha, vocation qui reste à l'ordre du jour, a été double. Le sangha a recherché d'abord à préciser l'identité de la caste et à mettre en évidence, à travers une relecture de l'histoire et des mythes, une origine prestigieuse. Cette tendance s'est accompagnée d'une redéfinition des codes de conduite, accompagnée de campagnes de propagande pour la réforme des mœurs des membres concernés par une association donnée. Dans ce développement, ce qui est en question est bien l'affirmation de quelque chose qui relève du statut et en somme de l'esprit de la caste. L'autre vocation est de nature différente. Le sangha tend alors à s'affirmer comme un corporatisme de groupe uni par l'intermédiaire de ses représentants pour la défense d'intérêts communs. La rhétorique de l'identité originelle se donne comme raison suffisante pour la défense corporatiste, mais cela ne va pas sans quelques paradoxes.

En effet, c'est au nom d'un héritage ancestral perdu pour quelques raisons mythico-historiques que l'on plaide pour le droit à obtenir du gouvernement certains privilèges exclusifs. Si la question du statut est encore présente (parce qu'elle reste importante dans les relations quotidiennes), elle est néanmoins coupée de toute définition relationnelle pour être posée comme un fait en soi dans l'origine mythique d'une part, et comme un équivalent des privilèges et du bien-être matériel qu'on attend, tel un dû, du gouvernement d'autre part. Or, le paradoxe est encore plus évident dans les faits, puisqu'il est bien connu que la différenciation de statut est interne à la caste elle-même (sur les multiples critères de parenté, de coutumes, de régions) et que tous les niveaux de standing, du plus bas au plus haut, sont également présents dans toutes les castes (à l'exception des castes basses et ex-intouchables pour lesquelles l'éventail des possibles reste restreint). Ces paradoxes n'en forment pas moins la base d'un dynamisme marqué par la surenchère, l'illogisme et les manipulations dans la demande de classement comme "backward" et "scheduled" et celle, inassouvable, de réservations de postes (GALENTER, 1984). Notons, cependant, que lorsqu'une caste est numériquement importante pour représenter un poids politique certain (cas des Vanniyar au Tamilnad), la référence mythique est quelque peu mise en

sourdine⁴⁹ au profit de la loi du nombre et d'un égoïsme corporatif étroit.

A vrai dire, les termes "corporatif", "corporatisme" ne sont justifiés que dans le principe des discours qui animent l'action politique de l'association de la caste et sont en accord avec l'idée mythique d'une origine commune. Or, nous avons déjà souligné que la réalité interne à la caste reste fondée sur des différenciations de divers ordres. Toutefois, alors que l'organisation ancienne de caste repose sur des instances plurielles (aînés des familles, chefs de lignage, chefs de *nāṭu*, etc.) de caractère héréditaire réunies en *pañcayat*, l'organisation de l'association moderne de la caste est de type bureaucratique, en principe à plusieurs niveaux (siège central à Madras ou dans une grande ville, sièges régionaux) avec un président pour l'ensemble, des secrétaires, trésoriers et représentants locaux, qui sont élus ou plus vraisemblablement désignés par l'accord informel de tous. Si la forme bureaucratique de l'association annonce quelque chose d'unifié et de très structuré avec une autorité représentative pour la défense corporatiste et les moyens nécessaires pour agir par le prélèvement de cotisations, de fait, ce que recouvre la formation en *saṅgha* est variable suivant les cas, son influence souvent éphémère et la portée de son action limitée⁵⁰.

Tout d'abord une même caste peut avoir plusieurs *saṅgha*. Ce peut être une affaire de sous-caste, mais cela ne semble pas toujours être le cas (par ex. pour les Tondaimandala saiva Vellalar, ci-après); la compétition entre personnalités et groupes de pression peut aussi rendre compte des clivages. Car, de façon inévitable, la formation en *saṅgha* n'a jamais pu venir que d'en haut, des personnalités de la caste, éduquées à l'occidentale avec des professions qui ne sont plus celle d'origine de caste, bien placées pour avoir accès aux réseaux administratifs et politiques. Au niveau des branches locales, qui ne sont reliées au centre que par l'intermédiaire d'individus sans réel appareillage administratif, il en est un peu de même à des degrés divers. Suivant les castes, les circonstances et plus encore les personnalités, le *saṅgha* fonctionne plus ou moins bien, semblant davantage concerner les élites de la caste que les plus démunis d'entre eux. C'est cependant sur la position de ces derniers, comme si elle était partagée de façon homogène par l'ensemble des membres de la caste que l'association fonde ses revendications. Aucune étude ne permet de dire comment se fait la redistribution

interne des privilèges ainsi acquis par les associations, ni leur poids politique réel - à l'exception pour le Tamilnad de celle des Vanniyar, capable de mobiliser la base pour des actions parfois violentes.

c. Pensions pour pèlerins et *saṅgha*

Pour 25 madam environ, l'existence d'un *saṅgha* de la caste a été mentionnée. L'information, cependant, n'a pas toujours été assez poussée pour permettre de déterminer dans chaque cas comment fonctionne l'association et sa relation exacte au madam. Les membres d'un madam peuvent être membres de leur *saṅgha* de caste sans que ce dernier contrôle vraiment la pension pour pèlerins. Il y a toutefois une association plus étroite entre *saṅgha* et madam chaque fois que la mention "saṅgha" est inscrite au fronton du madam (mais cette indication peut aussi être absente). Dans plusieurs exemples, le *saṅgha* est resté une affaire purement locale et n'a pas du tout la dimension d'une organisation qui vise à rassembler tous les membres de la caste.

⁴⁹ Elle reste, toutefois encore présente dans les publications du *saṅgha* et, parfois dans des rituels, comme à Tiruvannamalai où les Vanniyar se disent descendants du dernier roi Hoysala, et ainsi "apparentés" à Siva-Annammalaiyar (cf. REINICHE, 1989: 158-159, et ci-après note 62).

⁵⁰ Les études sur les associations modernes de la caste sont à présent relativement abondantes. Pour s'en tenir au sud de l'Inde, on rappellera l'ouvrage des RUDOLPH (1967) sur le développement politique et la politique de la caste et qui fait l'histoire de l'association de caste des Vanniyar et des Nadar du Tamilnad. La mobilité spectaculaire des Nadar a été amplement documentée par HARGRAVE (1969). WASHBROOK (BAKER & WASHBROOK, 1975: 150-203) retrace l'histoire du développement de l'organisation moderne des castes du sud de l'Inde de 1880 à 1925 selon différents facteurs, dont une réponse à la demande du gouvernement pour des "catégories de caste" (p. 188); il note aussi vers 1930 un glissement dans les revendications: l'accent porte alors moins sur la question du statut que sur le marasme économique de la caste (p. 192). Une analyse comparative de plusieurs associations (ARNOLD & al., 1976) met en évidence le caractère variable de ces organisations et de leur influence. A la suite de Washbrook (p. 154), ces auteurs remettent en question les points de vue positifs des Rudolph et de Hardgrave sur le caractère homogène de l'association de caste et son aptitude à promouvoir les intérêts des plus démunis et de la majorité, alors que ces associations seraient l'affaire d'une élite davantage préoccupée de ses propres intérêts politiques tout en faisant appel au sentiment de caste (WASHBROOK). Enfin nous mentionnerons une autre étude plus générale (WILKE & MOHAN, 1978) qui va dans le même sens critique et met en doute l'idée que les associations de caste sont des éléments signifiants de transformation (p. 219).

Pour illustrer ce dernier fait, voici quelques cas. Le madam C1-39 appartient aux tisserands de Valapantal qui ont un sangha "non enregistré" datant de 1937, dont les membres décident chaque année qui, d'entre eux, ira assister à la fête de Kārttikai: il y a alors coïncidence entre l'organisation locale des tisserands de Valapantal et le madam. Il semble en être de même pour le madam (H-44) des tisserands Virasaiva installés dans la ville d'Arni, ainsi que pour un madam (B7-19) de malafoutiers (Nadar), originaires de deux villages du Tirunelveli et dont le sangha collecte l'argent nécessaire au maintien du madam. L'aire de recrutement de ces madam reste limitée et ils ont été classés dans la catégorie précédente.

Un autre exemple concerne des marchands Vanikar (B2-108). Leur sangha est récent (de 1972), compte 113 membres (admis sans cotisation) appartenant aux 11 villages d'où viennent les pèlerins du madam. Or, ces 11 villages sont répartis sur cinq taluks et, à la différence des cas précédents, l'aire de recrutement du madam est donc relativement large pour un nombre restreint de membres, ce qui a quelque chose à voir avec leur profession de marchands. Par ailleurs, l'organisation du sangha combine des traits anciens et modernes: alors que le secrétaire est élu, dans chaque village, un "chef héréditaire de caste" (*periyatanakarakar*) a la charge de l'argent collecté par une taxe (*vārakam*) de 3½ Rs à l'occasion de chaque mariage parmi les membres. Cet argent sert à payer les offrandes sous reposoir faites par le madam à Tiruvannamalai.

Dans ces exemples, l'organisation en un sangha qui reste localisée est un emprunt à l'idée moderne d'association de la caste, que l'on retrouve très souvent au niveau d'un simple groupe local de caste et qui paraît destiné à suppléer une autorité de type ancien qui n'est plus respectée ou encore à initier une action plus coopérative⁵¹. Bien d'autres cas sont comparables, mais à une échelle différente, pour une caste, ou plus souvent une sous-caste, plus nombreuse et donc répartie sur une aire régionale plus importante.

Ainsi les Reddiyar, des terriens originaires du pays telugu installés dans la région, relèvent de deux-sous-castes: les Reddiyar "Panda" et ceux du "pays Ponga" qui possèdent chacun leur madam à Tiruvannamalai (A3-98 et A3-105) contrôlé par leur sangha propre pour 52 et 56 villages respective-

ment. La carte figure 39 (ci-après, p. 147) fait apparaître comment les deux sous-castes se répartissent principalement sur les taluks de Tiruvannamalai et de Chengam et empiètent sur les autres taluks avoisinants, en se regroupant respectivement au sud et au nord de cette aire. Il y a ici coïncidence entre le madam et le sangha, mais nous ne savons pas si ce dernier est lié à un sangha plus large pour tous les Reddiyar du Tamilnad. On retrouve, semble-t-il, des faits semblables pour d'autres Reddiyar de la région de Madurai (A3-52), pour les Kammavar (A6-101) d'une dizaine de villages dans le taluk de Tirukkoilur, les bergers Vellaikurumpar (D2-107) originaires de 60 à 80 villages du district du North Arcot, et peut-être les potiers (F1-11) de 60 à 70 localités. Pour aucun de ces exemples nous n'avons pu obtenir la liste complète des agglomérations concernées.

Avec les autres sangha mentionnés, nous passons à un type d'organisation, portant un titre enregistré et apparemment mieux structurée, couvrant en principe tout un district, voire une région plus large ou même le Tamilnad. Cependant, deux cas au moins peuvent encore être distingués. Tout d'abord, nous avons quelques exemples où le madam de Tiruvannamalai dépend du sangha et tous les membres de ce dernier y ont accès de droit. Mais - comme il est logique pour toutes les pensions jusqu'ici énumérées - ces membres résident dans des lieux extérieurs au lieu saint. Il en est ainsi pour le "Cevvay Madam" (A1-55) dont les pèlerins sont membres du "Sangha des Vellalar, śivaïtes d'origine, du Tondaimandala" (fondé en 1945), dont le siège est à Kanchipuram: les membres sont originaires de 120 villages (liste non communiquée, mais voir p. 143) des districts de Chengalpattu et du North Arcot ainsi que de Madras, et il contrôle deux autres madam à Tiruttani et Tiruppur. A cet exemple, on peut ajouter celui du madam Nadar (B7-18) dont le siège du sangha est à Pondicherry, ainsi que celui des Virasaiva Lingayat, surtout des marchands originaires du

⁵¹ Il n'est guère de groupe local de caste dont les membres ne se plaignent d'un manque de coopération (*orrūmai*) à l'intérieur du groupe et de l'impossibilité de prendre une décision commune. Sous l'initiative d'une personnalité, ou sous l'influence de l'association de la caste, le groupe local décide de former un sangha, dont l'autorité peut d'ailleurs être très vite contestée. Ou bien encore ce sont les jeunes gens qui s'organisent en sangha.

Karnataka: tous les membres de leur sangha pour le North Arcot, vivant dans toutes les grandes villes du nord du Tamilnad et à Mysore, ont accès au madam (H-92), mais ce dernier, fondé par un individu (cf. p. 131), n'est pas contrôlé par le sangha.

Pour les cas restant à voir, un autre trait apparaît qui met mieux en évidence la nature du sangha: le madam devient alors le siège d'une branche locale du sangha, contrôlé par le groupe local de caste résidant à Tiruvannamalai. Il est alors ouvert de principe aux membres de la totalité de la caste. De fait et de droit, il suit les clivages des sangha, clivages d'ordre de la sous-castes ou de la région. Ainsi, alors que les deux madam Vellalar (A1-54 et A1-55) sont le résultat de la scission d'un même madam originel (cf. p. 127), le premier, Apparcuvami Madam, a des liens avec le "Sangha des Saiva Vellalar du North Arcot" (auquel est aussi rattaché un autre madam de même caste, A1-89, par l'intermédiaire du comité de district du sangha) dont le siège est à Vellore, tandis que le second se réclame (cf. para. précédent) du "Sangha des Saiva Vellalar de l'origine . . .". Toutefois, contrairement à ce dernier, Apparcuvami Madam est directement contrôlé par le groupe local des Vellalar de titre "Nayanar" et "Mudaliyar", en même temps qu'un droit est reconnu à quelques 140 autres villages de différents taluks. Notons, que, dans cet exemple, le contrôle du groupe local de caste sur le madam pourrait être un fait exceptionnel (si par définition la pension pour pèlerins est fondée pour des gens de l'extérieur) bien antérieur au développement de l'association moderne de la caste et qui rend compte d'abord de l'importance de la position des non-brahmanes Vellalar par rapport au grand temple⁵². La carte figure 37 (p. 142), pour les localités de Apparcuvami Madam, met remarquablement en évidence leur implantation sur les terres irrigables le long des fleuves.

Il existe par ailleurs un autre sangha pour les Vellalar du Tondaimandala (de statut inférieur puisqu'ils ne sont pas qualifiés de "saiva"): dans ce cas aussi le groupe local de ces Vellalar contrôle un terrain enclos sur lequel a été construit récemment un bâtiment pour la célébration des mariages (*kaliyāṇa maṇṭapam*) qui peut aussi bien servir de pension pour pèlerins lors de la fête de Kārttikai.

De même, le madam Vanniyar (A4-45) est à présent la branche locale du sangha de la caste: "56 villages" de la région environnante auraient un droit premier sur le madam, mais une liste d'environ 300

localités, dont les Vanniyar ont participé financièrement à la rénovation du madam, est inscrite sur ses murs⁵³ (voir carte Figure 40, p. 148). La situation est comparable, en ce qui concerne des castes beaucoup moins importantes numériquement que celle des Vanniyar, pour un madam de Beri Chetti (B4-99), pour celui des Ulagamapura Vellala Chetti (B8-2), pour celui des Chetti des "24 Maisons" (B10-41, à ceci près que le madam, loué, ne fonctionne plus en tant que tel), des tisserands Devangar (C2-100, alors que le groupe local de Tiruvannamalai paraît avoir à peu près totalement émigré), des bergers Yadava (D1-77), pour le madam des blanchisseurs (E1-23), pour les pêcheurs Sembadavar (G-106). Quant au sangha des barbiers, plutôt associé au madam de "ceux de la main droite" (E2-67), il inclut au nombre de ses membres "ceux de la main gauche" dont le madam ne fonctionne plus.

Enfin, il faut ajouter à cette liste les madam de quelques castes dont les groupes locaux, où qu'ils se retrouvent, s'installent autour du temple d'une déesse qui leur est spécifique et dont le nom est le même partout où ils se trouvent, si bien que cette déesse et son temple appartiennent implicitement à l'ensemble des membres de la caste. Le fait est particulièrement frappant dans le cas des marchands Komutti (dits *ārya vaiśya*), originaires du pays telugu (B3-103): leur déesse Vacavi, aussi appelée Kannigaparamesvari, est liée à l'origine mythique de la caste et à sa migration⁵⁴; Le temple de cette déesse, construit au milieu de leur quartier urbain, est le siège des réunions du groupe local et, à présent de son sangha; il est souvent complété d'un bâtiment

⁵² Il n'a pas été possible de savoir pour quelles raisons le madam originel s'est scindé en deux: ce qu'on constate, c'est qu'avec la formation en sangha la scission pourrait être, paradoxalement par rapport à l'esprit unificateur du sangha, une affaire de sous-caste. La plaque de cuivre (CP 5, cf. vol. I des études sur Tiruvannamalai, ci-dessus p. 127 n. 35 et ci-après p. 143) qui atteste de l'ancienneté du madam, mentionne une organisation en unités socio-territoriales anciennes de différents niveaux (qui n'a rien à voir avec celle d'un sangha moderne) mais n'apporte aucune précision sur le groupe local de la caste. Il est vrai que le madam est alors le siège d'un maître spirituel et non une simple pension pour pèlerins.

⁵³ Le madam porte inscrit sur son fronton, outre la référence au titre prestigieux de la caste, la mention du "Grand Roi Vallala", duquel les Vanniyar seraient les descendants; cf. ci-après, p. 149-150.

⁵⁴ Sur le mythe des Komutti et leur déesse de caste, voir: REINICHE, 1989: 148.

pour la célébration des mariages qui sert aussi de pension pour pèlerins pour accommoder les visiteurs de la même caste. C'est aussi le cas des Devangar et de leur déesse de caste, Caudesvari, bien que ces tisserands ne soient plus guère présents à Tiruvannamalai. On retrouve un fait comparable, mais d'une façon beaucoup moins systématique en regard des Komutti, pour les artisans du bois, du métal et de la pierre, dits Kammalar ou Acari, et plus prestigieusement encore Visvakarma. Leur déesse de quartier est le plus souvent Kamaksi. Mais à Tiruvannamalai, le madam (F2 -46) est éloigné dans l'espace et du temple de la déesse et du quartier des artisans: en raison de factions internes, le contrôle du temple, celui du madam et le sangha de caste ne paraissent pas tout à fait coïncider. Il n'en reste pas moins que madam et sangha dépendent du groupe local⁵⁵.

3. Topographie.

La pension pour pèlerins est donc une source d'information possible sur l'origine sociale et régionale des dévots qui visitent Tiruvannamalai, notamment à l'occasion de Kārttikai. Il n'a pas toujours été possible, cependant, de collecter auprès des madam les listes exhaustives des localités d'origine des pèlerins. Il a fallu souvent se contenter de quelques noms, parfois d'à peu près rien. En revanche, les listes sont plus complètes lorsqu'elles sont inscrites sur les murs du madam, ce qui est plus souvent le cas (mais non exclusivement) lorsqu'il y a un sangha. A ces lacunes, il faut en ajouter d'autres. D'abord, la difficulté de retrouver dans les listes de villages (par districts et taluks) certains toponymes ou même de pouvoir les localiser sur une carte⁵⁶. Sur 564 localités mentionnées, un assez bon nombre (environ 5%) n'ont pas pu l'être pour des raisons apparemment variées⁵⁷. Ensuite, les pèlerins de ces localités ne représentent jamais qu'une petite partie de la population (*a fortiori* s'il s'agit d'une ville) et il n'est en outre pas sûr que tous ceux qui ont des droits sur un madam reviennent annuellement séjourner à Tiruvannamalai pour la fête de Kārttikai. En d'autres termes, cet inventaire, même s'il avait été complet, ne peut nous permettre d'évaluer le nombre des pèlerins reçus dans les pensions. En revanche la dimension sociologique de cette cartographie n'est pas négligeable⁵⁸.

a. Les castes "terriennes".

Ce sont celles pour lesquelles nous avons souvent l'information la plus détaillée. Toutes prises ensemble, elles représentent aussi une grosse majorité de la population tamoule⁵⁹, ce qui a une conséquence directe sur le nombre (recensé) des villages d'origine de leurs pensions pour pèlerins.

Vellalar.

Ils ont encore douze pensions pour pèlerins restées actives. Nous avons déjà à plusieurs reprises (p. 127-9) mentionné deux d'entre elles, Apparcuvami Madam (A1-54 et Cevvay Madam (A1-55) issues de la scission d'un madam ancien, à la fois parce qu'elles sont bien organisées et qu'elles se réfèrent à une histoire commune attestée par une plaque de cuivre. La carte figure 37 (p. 142) fait assez bien apparaître la manière dont les Vellalar des deux madam se répartissent sur le nord du Tamilnad. Les membres du Cevvay Madam (pour lequel nous n'avons pas la

⁵⁵ Sur les artisans locaux et leurs droits sur le grand temple, voir: REINICHE, 1989: 118-119.

⁵⁶ Nos sources sont: *District Census Handbooks of Tamilnadu, Census of India 1961; List of Villages*, Madras Presidency 1934, Gov. of Tamilnadu, 1972. Les cartes qui ont permis de localiser les toponymes sont les cartes de taluks (1 inch-1 mile).

Le travail de collecte des noms, d'identification sur les listes, de repère sur les cartes a été une entreprise longue et qui demandait beaucoup de soin et de patience. Je remercie tout particulièrement Madhavan G. Selvanesan de l'avoir menée dans sa plus grande partie et Venkata Subramaniam de l'avoir achevée.

⁵⁷ Les différentes listes de villages que nous possédons ne concordent pas, soit qu'aucune ne soit exhaustive, soit que des localités aient disparu ou aient changé de nom. Dans certains cas, il peut aussi s'agir de lieux-dits que les listes et cartes n'enregistrent pas.

⁵⁸ Toutefois, elle n'est qu'approximative du point de vue de la localisation d'un toponyme qui a été portée directement sur les petite cartes données ici à partir des cartes des *District Census Handbooks* ou de celles, beaucoup plus détaillées, par taluk.

⁵⁹ Si nous nous en tenons aux tables générales par district données par les recensements, toutes les castes terriennes, à l'exclusion des travailleurs agricoles intouchables, sont réunies sous deux rubriques: Vellalar et Vanniyar. Selon le *Census* de 1871, la proportion des castes terriennes, toutes confondues ("Vellalar + Vanniyar") varie en fonction du district de 40 à 50% environ. Ainsi, le South Arcot (auquel appartenait Tiruvannamalai avant 1911) comptait 14,3% de Vellalar et 31,3% de Vanniyar, tandis que pour le North Arcot il y avait 30% de Vellalar et 15% de Vanniyar, mais nous ne savons pas quelles autres castes terriennes ont été incluses sous chaque rubrique et si les critères étaient homogènes.

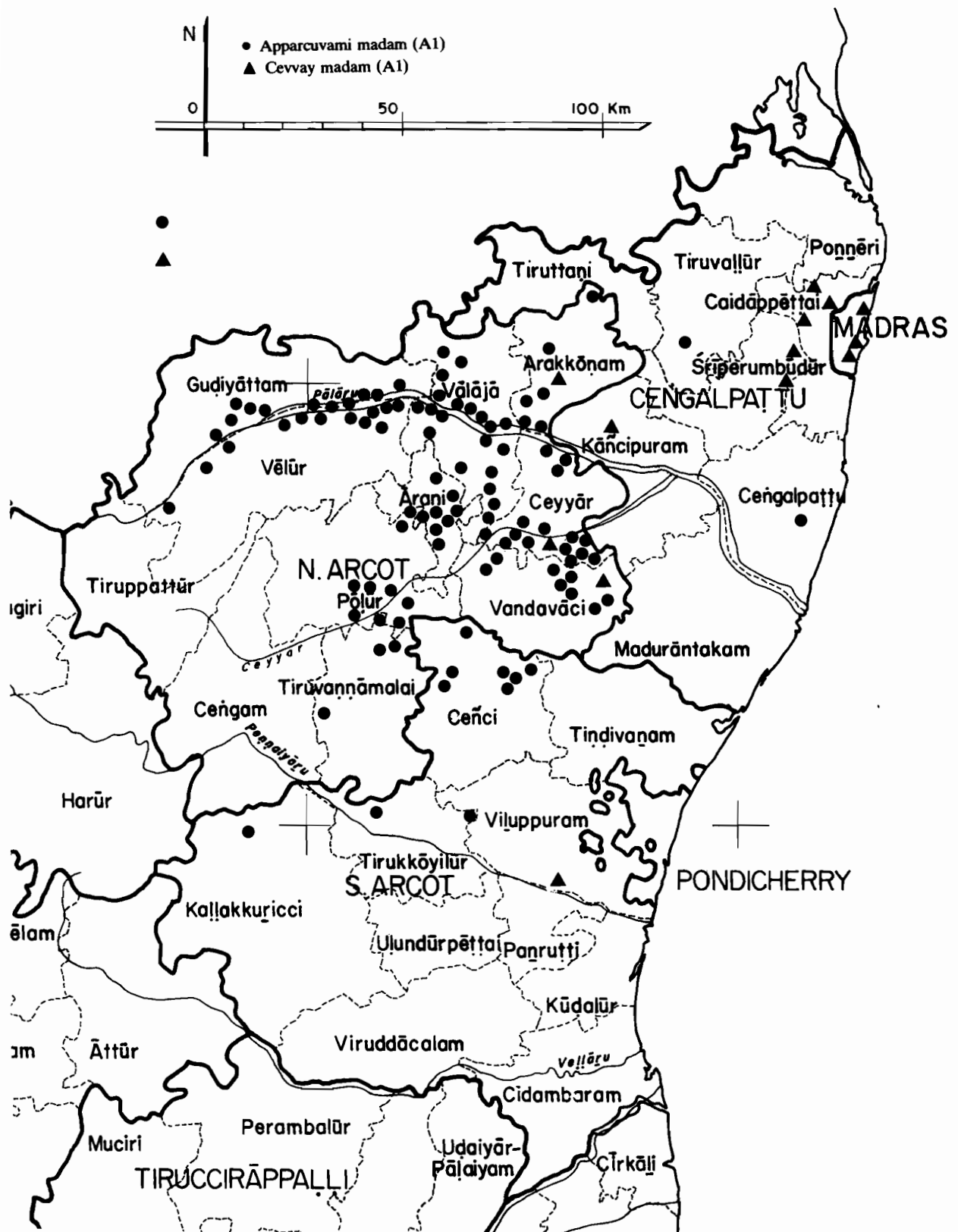


Fig. 37 – Localités d'origine des Vellalar

liste complète des localités) résident plutôt à l'extrême nord-ouest: région de Madras, des taluks nord de Chengalpattu (et la région historique de Kanchipuram). Les membres de Apparcuvami Madam sont concentrés sur les taluks nord du North Arcot le long des fleuves - un fait qu'il faut souligner en raison de l'implantation des Vellalar dès une haute époque dans les riches régions de riziculture.

La scission du madam ancien a peut-être été opérée sur une ligne de sous-caste, les "Saiva d'origine" du Cevvay Madam et de son Sangha étant associés à l'aire d'implantation ancienne des Kondaikkatti Vellalar (cf. p. 127 note 35), prenant le titre de "Tondaimandala Mudaliyar", et généralement considérés comme les Vellalar du statut le plus haut. Notons qu'un autre petit madam de Tiruvannamalai (A1-53) appartient à la même sous-caste sans paraître avoir de lien avec le sangha: les membres forment un groupe de parents dont des ancêtres auraient émigré d'est en ouest le long de la Palar jusque dans les taluks de Gudiyattam et Tiruppattur. Il est plus difficile de préciser si les membres de Apparcuvami Madam et du "Sangha des Tondaimandala Saiva Vellalar", dont les titres sont plus variés (Mudaliyar, Nayanar, Utaiyar), forment une même sous-caste ou si leur regroupement est d'abord une affaire régionale combinée à certains degrés de statut.

Or, la plaque de cuivre inscrite, qui est préservée dans le Madam d'Apparcuvami, donne la liste des unités socio-territoriales d'implantation des Vellalar qui se rattachaient au madam ancien. La liste (cf. Annexe 3) comprend 24 *kōṭṭam* nommés, subdivisés en *nāṭu* (84 en tout): cet ensemble est censé inclure 1900 regroupements résidentiels (*nattam*) et distinguer 12000 *gotra* ("clan" issu d'un "voyant, ṛṣi, védique). Cette énumération est en partie stéréotypée, néanmoins elle donne 112 noms de lieux que nous avons essayé d'identifier et de localiser dans la mesure du possible. 47 toponymes environ ont pu l'être avec quelque certitude.

Nous n'avons pas jugé utile dans ces conditions d'établir une carte. Toutefois les quelques localisations que nous avons identifiées ne sont pas sans intérêt. Les lieux de résidence de ces Vellalar se répartissent à l'extrême nord-est du Tamilnad et débordent sur le sud-est de l'actuel Andhra Pradesh. On les trouve dans l'aire proche de Madras, dans tous les taluks du district de Chengalpattu, dans ceux, limitrophes de ce dernier à l'ouest, du district du North Arcot (Arkonam, Valaja, Cheyyar, Vanda-

vaci et Arni) et, au nord, dans le taluk de Candragiri (aire de Tirupati) du district de Chittur. L'aire de résidence ainsi esquissée, en dépit des lacunes, s'étend tout autour de Kanchipuram, l'ancienne capitale Pallava, qui jouit aujourd'hui encore d'un prestige historique et religieux. Cette aire correspond à celle des Vellalar du Cevvay Madam et de son sangha (celui des "saiva originels") tout en empiétant assez largement sur celle des Vellalar de Apparcuvami Madam et de son sangha pour le North Arcot.

Un autre fait concernant les anciennes subdivisions en *kōṭṭam* et *nāṭu* mérite d'être mentionné. Les *nāṭu* rattachés à un *kōṭṭam* tendent, certes, à se répartir de façon plus ou moins rapprochée sur une même aire territoriale, mais en aucun cas le *kōṭṭam* et ses *nāṭu* ne constituent un territoire continu. Par exemple, les localités du *kōṭṭam* 1 (Puḷalkōṭṭam; cf. Annexe 3) se distribuent entre l'aire proche de Madras, les taluks de Saidapettai et de Ponneri (et peut-être celui d'Arkonam à une soixantaine de km à l'ouest): à l'intérieur du territoire que dessinent ces localités sont incluses des localités appartenant aux *kōṭṭam* 8 et 4. Il en est de même pour les localités du *kōṭṭam* 2 (Puliyur) que l'on trouve dans les taluks de Sriperumpudur, Tiruvallur et Chengalpattu et entre lesquelles il y a des localités des *kōṭṭam* 3, 4, 5 et 24. La discontinuité rappelle ici, comme dans d'autres cas (DUMONT, 1957: 165), que le territoire n'est pas le fait premier; il n'est qu'un support, concrétisé par une localisation, subordonné à l'organisation sociale.

Pour revenir aux deux sangha Vellalar, il est, dans ces conditions (sans une recherche sur terrain qui risque d'ailleurs d'être aléatoire) difficile de préciser sur quels critères leur distinction a été opérée. S'agit-il d'une différence de statut (donc de sous-caste) liée éventuellement à des aires de mariage qui ne se recouvrent pas? S'agit-il d'une différence de standing avec implications d'une éventuelle nature politique? Ou, dans les conditions modernes, de la compétition politique et économique de personnalités suffisamment influentes pour constituer deux sangha séparés?

Ces deux madam (et sangha) ne rassemblent assurément pas tous les Vellalar. Pour neuf autres madam de la même caste, nous avons quelques informations quant à l'origine de leurs membres. Tous dépendent d'un petit regroupement de parenté et de sous-caste, à l'exception d'un (A1-61) qui est

contrôlé par un sangha. Les membres de tous ces madam, sauf deux, se disent "Tondaimandala (saiva) Vellalar", faisant ainsi référence à leur appartenance à la grande région du nord du Tamilnad (en gros, districts du North Arcot et de Chengalpattu). Les deux exceptions sont: 1) le Kurumperiyar Madam (A1-31; pour le détail, voir p. 134-5) dont les membres prennent le titre de "Kavuntar" et résident principalement dans le taluk de Tiruppur; 2) le Karaikattu Vellalar Madam (A1-25), dont les membres prennent le titre de "Nadar" et résident principalement dans le taluk de Kallakuricci du South Arcot - "Karaikattu" étant le nom du bijou de mariage des épouses.

Les membres de deux de ces madam sont respectivement proches de ceux du Cevvay Madam par la sous-caste (A1-53) et de Apparcuvami Madam par le sangha (A1-89). De même, les membres des madam A1-7, A1-21, A1-65, A1-89 et A1-95 semblent proches des précédents dans la mesure où ils précisent qu'ils sont Tondaimandala saiva Vellalar. La mention de "*śaiva*" (śivaïtes et végétariens) les distinguent et les opposent à ceux qui le ne sont pas, les membres du Karaikattu Vellalar Madam (ci-dessus nommé), probablement ceux du Kurumperiyar Madam, ainsi que ceux que regroupe le Tondaimandala Vellalar Sangha (A1-61). Parmi les membres de ce dernier, ceux qui vivent à Tiruvannamalai et contrôlent le madam (plus précisément un "hall de mariage" récemment construit) résidaient originellement dans la rue des *nimandakkarar*, un terme qui fait référence à la fonction héréditaire de quelques-unes de leurs familles auprès du temple comme porteurs des statues de procession (cf. REINICHE, 1989: 125), et, par ailleurs, ils étaient des maçons. Ils semblent avoir toujours été distingués des autres Vellalar de la ville (ceux qui contrôlent Apparcuvami Madam) avec lesquels il n'y avait pas de relations d'intermariage. Il n'en reste pas moins que l'aire géographique des membres du Tondaimandala Vellalar Sangha, tout en étant plus restreinte (selon l'information fournie) est comprise dans l'aire des Vellalar d'Apparcuvami Madam.

La carte de la figure 38 donne la totalité des informations que nous possédons sur l'aire géographique des Vellalar par rapport aux pensions pour pèlerins de Tiruvannamalai. Ceux-ci appartiennent majoritairement à la région nord du Tamilnad, sauf les quelques exceptions, à l'est et au sud de Tiruvannamalai, que nous avons notées.

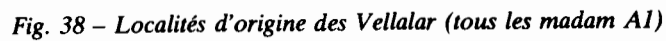
Agamudaiya Mudaliyar

En dépit de leur importance numérique dans la ville (cf. ci-dessus l'étude de C. Guilmoto, Tableau 4 et Figures 19 et 22) où ils représentent 13,6% de la population (par rapport aux 6,1% de Vellalar et aux 14,1% de Vanniyar), en dépit de leur implantation de terriens souvent aisés dans la région relativement proche d'Arni (HARRIS, 1982), ils paraissent peu en évidence en tant que pèlerins⁶⁰ (ci-dessus, cf. C. Guilmoto sur la migration du pèlerinage, Tableau 4). L'une de leurs fondations pieuses (A2-35) n'en patronne pas moins un culte quotidien et l'une de leurs pensions pour pèlerins (A2-30) fait annuellement à Kārttikai l'offrande spectaculaire d'une ombrelle à la divinité du temple (dans les deux cas, il s'agit du *dharma* d'une famille, du district de Chengalpattu pour l'une, de Madras pour l'autre). Mais deux de leurs quatre pensions pour pèlerins ne fonctionnent pas et les deux autres (A2-14 et A2-30) ne sont l'affaire que d'un petit groupe familial. Aucun sangha n'a été mentionné. Si bien que les Agamudaiya Mudaliyar n'apparaissent à peu près pas dans notre analyse topographique.

Reddiyar.

Les Reddiyar sont des terriens plutôt aisés. En

⁶⁰ Les Agamudaiyar offrent un bon exemple de la difficulté à définir l'identité d'une caste, ne serait-ce qu'à partir de son nom. On peut trouver, aussi bien au sud qu'au nord du Tamilnad, des personnes qui se disent "Agamudaiyar". A partir de la vallée de la Kaveri et principalement dans la région de Madurai, les Agamudaiyar ou Agampadiyar sont considérés comme une caste apparentée à celles des Kallar et des Maravar (des terriens avec une tradition martiale), ou parfois comme une subdivision de ces deux dernières (DUMONT, 1957: 5; THURSTON, 1909, vol. 1: s.v. Agamudaiyan). Rappelons que la dénomination Agampadiyar apparaît dans les inscriptions de Tiruvannamalai (REINICHE, 1989: 140). Au nord de la Kaveri, les Agamudaiyar se font appelés Agamudaiya Mudaliyar ou, alternativement, sont désignés comme Tulu (ou Tuluva) Vellalar (ce qui laisse supposer qu'ils sont originaires du pays Tulu au Karnataka; cf. THURSTON, *ibid* et vol. VII: s.v. Vellāla) ou, parfois par des informateurs, comme *tolil* ("métier") ou *toluvar* ("ouvrier") Vellalar, ce qui dans ce cas laisse peser un doute sur leur prétention au haut statut de Vellalar et renvoie au proverbe, souvent cité, selon lequel, la respectabilité aidant, le Kallar devient Agamudaiyar, puis Vellalar. Toujours est-il que dans la constitution de catégories administratives à partir de la caste, les Agamudaiyar ont aussi bien pu être classés avec les castes terriennes à tradition martiale (du type Kallar, Maravar ou Vanniyar) qu'avec les Vellalar. L'emprunt du titre Mudaliyar, qui renvoie, entre autres, à des Vellalar et aux tisserands Cenkunta Mudaliyar, ne fait qu'ajouter à la confusion.



raison peut-être de leur origine étrangère (ils viennent d'Andhra Pradesh et continuent à parler entre eux le telugu), ils tendent à être regroupés dans certains villages. Par rapport aux Vellalar, les membres de leur madam à Tiruvannamalai sont surtout concentrés, entre la Cheyyar et la Ponnaiyar, sur les taluks de Tiruvannamalai et de Chengam, débordant un peu sur les taluks limitrophes (carte de la Figure 39). Nous avons déjà signalé comment deux de leurs sous-castes ("Panda" et du "Pays Ponga"), correspondant à deux madam avec sangha, se répartissaient entre le sud et le nord. Deux autres madam (A3-102 et A3-69) n'appartiennent chacun qu'à une localité principale (à laquelle s'ajoutent éventuellement quelques groupes de résidence du voisinage) et les membres du second sont de la sous-caste des Gonda Reddiyar. Un autre madam, aujourd'hui en désuétude (A2-52), aurait été patronné par des Reddiyar du taluk de Tirumangalam dans le district de Madurai.

Vanniyar.

Ils forment une population très nombreuse dans tout le nord du Tamilnad⁶¹ de standings très variés avec une forte proportion de terriens très pauvres. Sur quatre madam qui leur appartiennent à Tiruvannamalai, l'un d'eux ne fonctionne plus, deux autres relèvent de petites unités de parenté d'une aire proche de Tiruvannamalai (A4-27 et A4-96: cf. p. 137). En revanche, le madam Vanniyar lié au sangha de caste (A4-45; cf. p. 140) est en principe ouvert à tous les membres de la caste et est extrêmement actif. Il effectue, en effet, les dépenses de plusieurs rituels (pour le grand temple et un des temples de déesse propre au groupe local de la caste) et s'en donne les moyens nécessaires par collectes parmi les membres ainsi qu'en accroissant ses revenus par la location de boutiques dont il augmente sans cesse le nombre. Selon notre enquête, 56 villages ont un droit sur le madam. Toutefois, une liste inscrite sur les murs du madam énumère quelques 300 localités de Vanniyar qui ont financièrement contribué à la rénovation du madam.

Pour établir l'aire de résidence des Vanniyar qui ont une relation au madam, nous avons d'abord pris en compte une liste imprimée en 1974 qui donne les noms et les localités de résidence de tous ceux qui ont contribué financièrement à la célébration de la fête de Maci Makam⁶² à laquelle les Vanniyar de Tiruvannamalai attachent une très grande impor-

tance, puisqu'elle les place à la fois comme descendants du dernier roi Hoysala et de Śiva lui-même. Cette liste donne une soixantaine de localités qui, nous en avons fait l'hypothèse, doit correspondre aux "56 villages" qui ont un droit sur le madam. Tous ces villages sont inclus dans le taluk de Tiruvannamalai, à l'exception de quelques-uns dans ceux de Polur et de Chengam (cf. Carte de la Figure 40). Quant aux 300 localités de ceux qui ont contribué à la rénovation du madam, nous nous sommes contentés de les identifier selon le taluk et de calculer le pourcentage qu'ils représentent par rapport au nombre total de villages (selon listes du *District Census Handbook*, 1961) pour chaque taluk. Le résultat est le suivant:

les Vanniyar du sangha de Tiruvannamalai appartiennent à:

56%	des localités du taluk de Tiruvannamalai ⁶³ ,
40,5%	Chengam,
23,3%	Polur,
19%	Gingee,
8%	Tiruppattur,
4,3%	Valaja,
3,6%	Arni,
3%	Vellore.

⁶¹ Selon Rudolph (1967: 49-50) et à partir du recensement de 1931, ils constitueraient à peu près un quart de la population des quatre districts du North Arcot, South Arcot, Chengalpattu et Salem. Mais comme nous l'avons déjà mentionné, nous ne savons quelles sont les castes qui ont été incluses sous le terme "Vanniyar" dans les recensements.

⁶² La brochure est intitulée ainsi: *Paḷḷikonṇāpaṭṭu Kautama natikkaraiyil - Tiruvaṇṇāmalai vallāḷa makārājāvin karmakiriyai - śrī aṇṇāmalaiyāriṇ makūṭāpiṣēka - 50m āṇṭu vīḷā . . . 7.3.74 - mācimakam uṛcava varavu-celavu aṛikkai*. Soit: "sur la rive de la rivière Gautama à Pallikondapattu - rite de fin de deuil du grand roi Vallala de Tiruvannamalai - consécration du couronnement du Seigneur Annamalaiyar - 50^{ème} année de la fête . . . - notice des rentrées et dépenses de la fête de Macimakam". Le mythe est rappelé dans une autre brochure éditée par le comité de la fête de Macimakam de 1983 et intitulée: *vanniyakula kṣatriya vancattutitta vīravacantarāya vallāḷa makārājaṇ pukaḷ caritiram*, soit, "panégyrique du grand roi Viravasanta Vallala du lignage des Vanniyakula kshatriya". Voir aussi: Reiniche (1989: 159) et volume 3 (à paraître) de l'ensemble des études sur les fêtes de Tiruvannamalai. Lors de la fête de Macimakam, les Vanniyar célèbrent le rite de fin deuil du roi Vallala. Le dieu, Siva-Annalaiyar, fils du roi selon le mythe, est le deuilleur principal. Les Vanniyar sont supposés être les parents et alliés et du roi et du dieu.

⁶³ Seules les localités du taluk de Tiruvannamalai ont été identifiées; elles ont été incluses dans la carte générale figure 44.

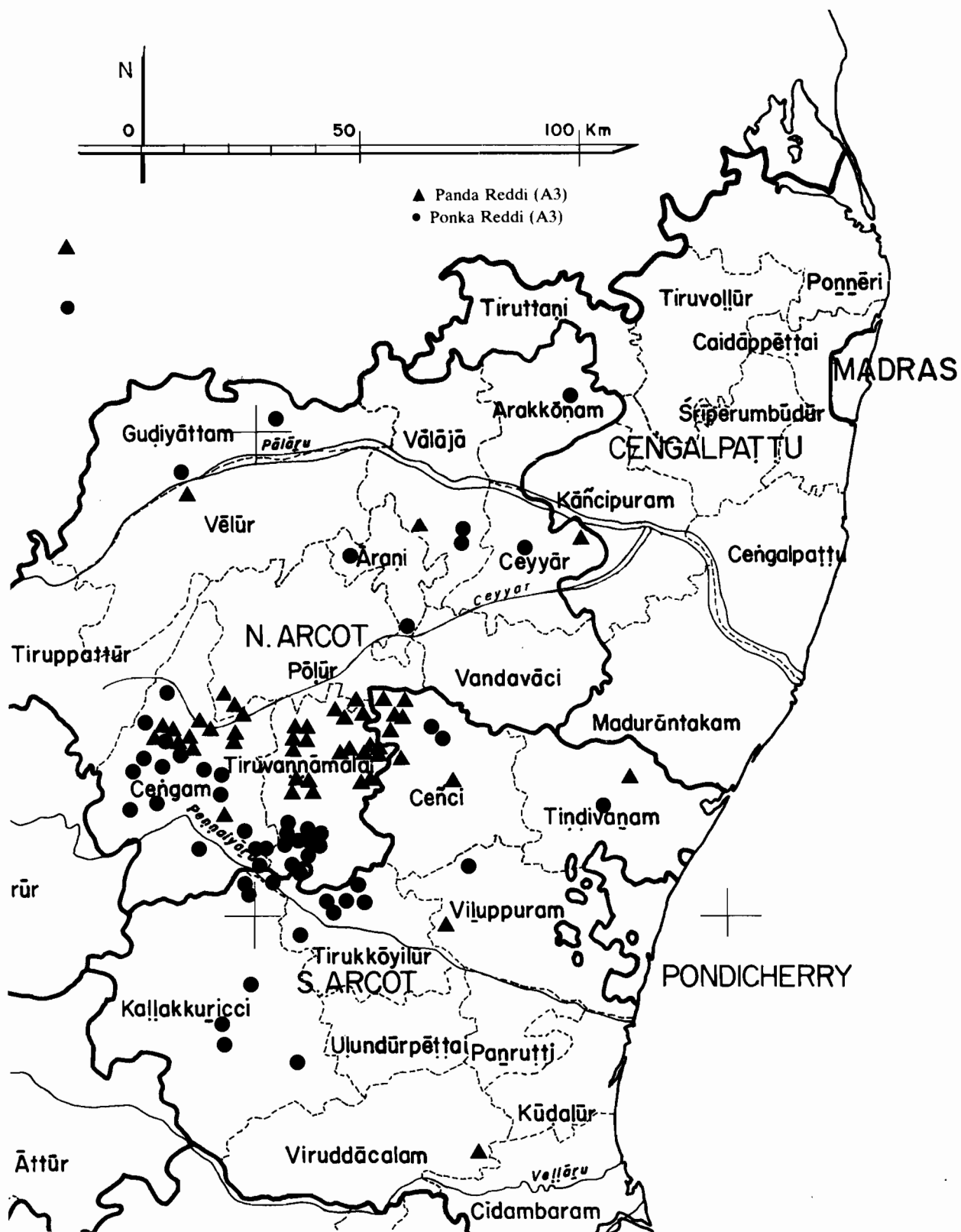


Fig. 39 – Localités d'origine des Reddiar (madam A3)

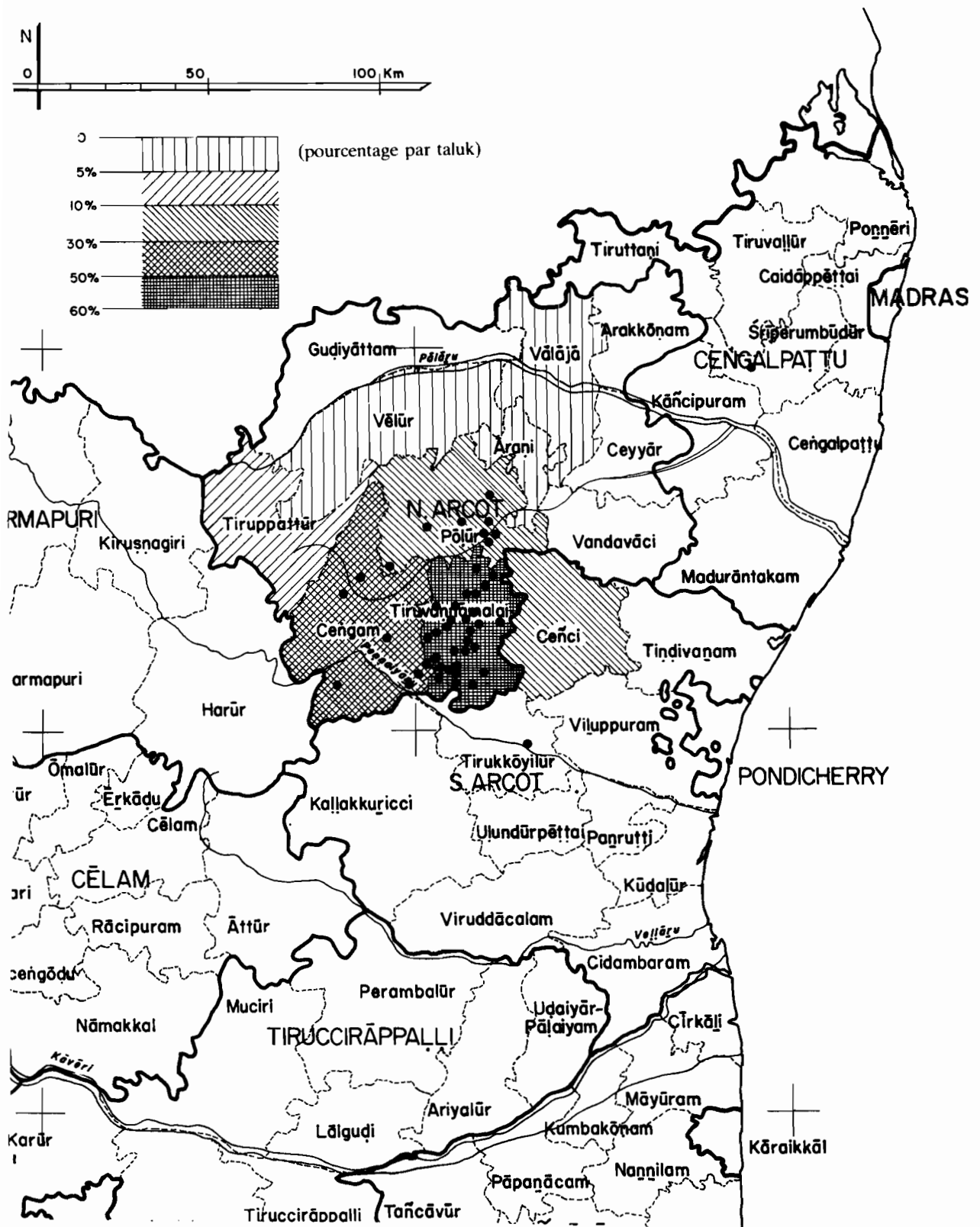


Fig. 40 – Origine des Vanniyar (madam A4)

La population Vanniyar qui a une relation au madam et sangha de Tiruvannamalai est donc principalement concentrée dans le taluk de Tiruvannamalai même, puis dans les taluks limitrophes de Chengam, Polur et Gingee. L'apport des quatre autres taluks (Tiruppattur, Vellore, Valaja et Arni) est relativement peu important. De ce point de vue, quelle est la part respective de l'attraction du lieu saint par proximité et celle de l'organisation en sangha qui de toute évidence ne concerne alors qu'une région centrée sur Tiruvannamalai?

A cela s'ajoute la question plus générale de ce qu'est la caste des Vanniyar. Le titre est prestigieux. Il renvoie au "Feu" (*vanṇi*) dont serait issu le peuple (*kulam*) des kshatriya Vanniyar. La généralisation de l'appellation Vanniyar ("Vanniyakula-kshatriyar") est l'œuvre de l'association moderne de la caste et de son travail de propagande en vue d'une action corporative de revendication sociale et politique (RUDOLPH, 1967: 50-52). Ce nom a fini par remplacer celui de "Palli", désormais honni, alors que celui de Pataiyatci (de *paṭai* "armée") est encore couramment utilisé dans les districts de Tanjavur et de Tiruccirapalli. Les Vanniyar sont aussi souvent désignés par le titre de caste que l'on trouve le plus généralement parmi eux, à savoir "Kavuntar".

Étant donné l'importance démographique des Vanniyar, on peut se demander si le travail des recensements britanniques n'a pas largement contribué à étendre la dénomination "Vanniyar" même à des castes qui n'étaient ni des Palli, ni des Pataiyatci. En effet, devant la multiplicité des noms collectés, les agents des recensements, conformément au but de l'opération de classement en catégories, ont opéré des regroupements sous une même étiquette. Par exemple, dès le *Census* de 1871, le terme Vanniyar désignent tous les terriens qui ne sont pas classés comme Vellalar, cela non seulement pour les districts du nord du Tamilnad, mais aussi pour ceux du sud (Madurai, Ramnad, Tirunelveli): la mention des castes Kallar et Maravar, pourtant omniprésentes dans cette région, disparaît des tableaux généraux au profit du terme Vanniyar et d'une caste qui n'a pas là une réelle implantation. Dans la pratique, Maravar et Kallar, de même que Reddi, Nattaman, etc., n'ont pas changé d'identité pour autant, mais on ne saurait assurer que de petits regroupements, isolés ou moins sûrs de leur identité, voire des émigrés de la forêt dans les plaines, ne se soient pas laissés inclure dans la grande famille Vanniyar, au nord du

Tamilnad au moins. Du moins ceci est une hypothèse et il faudrait pouvoir retourner au détail des opérations des premiers recensements (si les documents sont disponibles) pour la vérifier.

Un autre trait caractérise la population qui se reconnaît comme Vanniyar: l'apparente inexistence de sous-castes nommées et reconnues comme telles, en dépit d'une relative diversité des noms et des titres. Il n'est pas aisé de préciser dans quelle mesure ce fait peut être attribué à l'action de l'association moderne de la caste qui aurait d'autant affirmé l'unité originelle des Vanniyar nés d'un "pot de Feu" (un des emblèmes du sangha) que les hétérogénéités locales et régionales, de statut et de standing, étaient multiples. Car, à l'intérieur de petits regroupements sur des aires limitées, où ce qui est mis en évidence est plutôt une organisation en lignages (*vakaiyārā*) nommés, l'esprit de caste est bien présent qui réintroduit des différenciations subtiles⁶⁴.

La prétention "kshatriya", associée à la dénomination de "Vanniyar" n'est cependant pas tout à fait dénuée de fondement. Le titre Vanniyar apparaît dans deux des inscriptions de Tiruvannamalai et chaque fois en relation à des chefs issus de familles de type aristocratique, alliés ou ennemis des Cōḷa⁶⁵. Toutefois, les Vanniyar de Tiruvannamalai, au lieu de retenir cette ancestralité, ont préféré l'ancestralité mythico-historique, plus prestigieuse encore, qui les donne comme descendants et alliés à la fois de la divinité du lieu saint, Siva-Annamalaiyar, et du dernier roi des Hoysala (cf. note 62). Historiquement, rien ne paraît lier le roi Hoysala, originaire du Karnataka et allié par mariage aux Cōḷa, à des Vanniyar. L'inscription portée au fronton du madam

⁶⁴ D'après des enquêtes que j'ai réalisées sur des regroupements de Pataiyatci du taluk d'Udayarpalaiyam ainsi que dans des localités proches de Tiruvannamalai.

⁶⁵ L'inscription no. 96 de 1191 du corpus épigraphique de Tiruvannamalai mentionne le nom de: "Kūttatuntēvar Pirativikaṇkan Vanṇiya Mātēvan Alakiyacōlan" du Paṅkala-nāṭu. L'inscription (endommagée) no. 105, datée de 1196, parle du *vanṇiyar vaḷam* ("richesse, grandeur, dignité, succès" des Vanniyar). Les historiens ont peu à dire sur ces familles aristocratiques, qu'ils considèrent comme des "feudataires" des Cōḷa, et dont les chefs ont fait inscrire de nombreux serments d'alliance sur les murs des temples (et sur ceux de Tiruvannamalai en particulier) au moment où l'empire Cōḷa se désorganise (fin du XII^e et XIII^e siècle). L'hypothèse a été émise que, parmi ces familles, les Campuvaraiyar, les Katavar, les Malaiyamman et les Pritivikankar seraient des Vanniyar.

(A4-45) n'en établit pas moins la relation: "Tiruvannāmalai Vannikula-kṣatriya Vallāḷa Makārājā maṭālaya caṅkam", soit l'Association du madam du Maharaja Vallala des Vanniyakula-kṣatriya de Tiruvannamalai. Dans cet énoncé "Vanniyakula-kṣatriya" désigne aussi bien la population des Vanniyar qu'il ne qualifie le "Grand Roi Vallala".

Un opusculé, daté de 1968 mais donnant des textes apparemment plus anciens qui énoncent le règlement du madam, a été édité par le Sangha des Vanniyakula-kṣatriya du district du North Arcot dont le siège est localisé à Vellore⁶⁶. Rien dans l'opusculé ne précise la relation du sangha et du madam de Tiruvannamalai au sangha du North Arcot. Il y est mentionné que le comité de gestion du madam, fort de 50 membres, doit comprendre 2 représentants du taluk de Vellore, contre 20 du taluk de Tiruvannamalai, 12 de celui de Polur, 6 de celui de Gingee et seulement 2 de celui de Chengam. L'organisation en sangha, avec ses règles bureaucratiques, est bien présente. Néanmoins, la relation au lieu saint, qui focalise sur le temple et la double association royale (divine et temporelle) que le mythe propose, reste première par l'intermédiaire de la pension pour pèlerins. La composition du comité de gestion du madam confirme que c'est bien la région autour de Tiruvannamalai, celle que dessinent les localités des Vanniyar qui participent à la fête de Maci Makam, qui a d'abord un droit sur le madam-sangha de Tiruvannamalai. Toutefois les liens de l'association moderne de la caste permettent aux Vanniyar de Tiruvannamalai d'élargir sensiblement l'aire géographique des Vanniyar auxquels ils pourront faire appel pour prélever des fonds pour la rénovation du madam.

Autres castes terriennes.

Notre information sur les villages d'origine des pensions pour pèlerins A5 à A9 est lacunaire, sauf en ce qui concerne A5-86. Il s'agit d'un des trois madam qui relèvent de la caste des Nattaman. Celle-ci est composée de trois ou quatre sous-castes. Selon les mythes donnés par Thurston (1909, vol VII; s.v. Udaiyān), ils seraient descendants d'un roi de Tirukkoilur (South Arcot) - de fait, les Nattaman des madam de Tiruvannamalai sont principalement implantés dans la région de Tirukkoilur et au sud de la Ponnaiyar. On les retrouve aussi dans le district de Tiruccirapalli. Ils prennent généralement le titre "Udaiyar", et parfois "Nayanar"⁶⁷. Comme la plupart

des castes terriennes, et les Vanniyar, entre autres, ils ont une tradition martiale, éventuellement confortée par un mythe⁶⁸.

Il n'a pas été jugé utile de faire une carte pour ces castes terriennes. En revanche, la carte (Figure 41) regroupe toutes les informations que nous avons pour l'ensemble des castes terriennes, Vellalar y compris. Pour les Vanniyar, nous nous en sommes tenus à la soixantaine de villages, situés principalement dans le taluk de Tiruvannamalai et qui sont dits avoir un droit sur le madam (ci-dessus; les localités des autres taluks, dont nous donnons le pourcentage sur la carte de la Figure 40, n'ont pas été identifiées ni reportées sur la carte générale des castes terriennes de la Figure 41).

b. Castes marchandes.

La localisation des lieux d'origine des membres des madam, qui appartiennent à des castes que nous avons classées comme marchandes, donne une cartographie sensiblement différente de celle des castes terriennes. Comparez la carte de la figure 41 à la carte de la figure 42 où sont reportées les informations que nous possédons sur toutes les catégories de marchands. Il est vrai que ces informations sont loin d'être exhaustives. Par exemple, les Komutti ont des regroupements dans bien des villes petites ou grandes du Tamilnad nord: nos informateurs (pour le madam B3-103 où se trouve aussi le temple de la déesse de caste) étaient incapables de dresser une liste précise de localités d'où seraient régulièrement issus des pèlerins de même caste⁶⁹. Virtuellement les

⁶⁶ La brochure est intitulée: *Tiruvannāmalai Vanniyakula-kṣatriyar Vallāḷa Makārājā maṭālaya viti muraikaḷ*. Vēlūr, Vaṭārkaṭu Jillā Vannikula-kṣatriya caṅkam, 1968. 24p.

⁶⁷ Les Zamindar de Vettaivalam, à une quinzaine de kilomètres au sud-est de Tiruvannamalai, anciens chefs de camp armé de la période pré-britannique et qui ont été associés au temple, vraisemblablement depuis le XVI^e siècle et en tant que "dharmakarta" au XIX^e siècle (REINICHE, 1989: 133), sont, en dépit d'une incertitude de l'opinion à leur égard, probablement des Nattaman.

⁶⁸ Les Nattaman du madam A5-86 se déclarent du "clan" (*kulam*) des Bhārgava, descendants des Bhṛgu, qui sont une classe d'êtres mythiques étroitement associés au feu (MONIER-WILLIAMS, s.v.).

⁶⁹ En outre, une enquête récente parmi les Komutti, de Tiruvannamalai et d'une ville du district de Dharmapuri, me démontre que ces marchands évitent les relations de mariage entre cousins ...

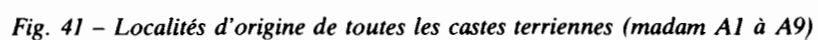




Fig. 42 – Localités d'origine des marchands (madam B)

marchands sont partout, ou, pour une caste donnée, éparpillés sur une aire régionale: la localisation perd alors relativement de son sens. Ajoutons à cela que, plutôt que des villages, ce sont assez souvent des villes qui ont été mentionnées, en désignant par là un quartier d'une grande ville tout autant qu'une pluralité de localités de la région environnante (cas des "1000 vaïsya" du madam B5-82: la ville d'origine, Madurai, comprend pour eux une cinquantaine de localités environnantes). Quoi qu'il en soit, si une bonne partie des localités des marchands se retrouve dans la région immédiate Tiruvannamalai et plutôt dans le North Arcot, la dispersion à travers le Tamilnad est aussi la règle (cf. Figure 42).

Il ne s'agit cependant pas de tout le Tamilnad. Nous n'avons pas, ou très peu, de références pour une bonne partie de la région ouest qui jouxte le Kerala, pour la côte est et toute la région de Madras, pour les districts du Tanjore et de Tiruccirapalli. En dehors des lacunes de l'information, bien des raisons pourraient être invoquées. Il n'est pas sûr que l'éloignement relatif des régions et des voies de communications moins directes fournissent une explication plausible. L'attraction d'autres lieux saints (ceux du Tanjavur, dont Chidambaram, Palani pour l'ouest, Tirupati ou Kanchipuram pour la région de Madras, etc.) n'est sûrement pas sans conséquence de ce point de vue. Toutefois, si l'on se rappelle que les Nattukkottai Cettiyar du Ramnad, au XIX^e siècle, ont réparti entre eux, d'une manière assurément informelle et selon des choix qu'il serait bien difficile de retracer, tous les grands temples du Tamilnad à patronner et à rénover, l'on est renvoyé aux raisons impondérables de décisions individuelles, ou partiellement collectives, prises dans un contexte socio-historique donné. Il en est un peu de même des Nadar dans leurs efforts d'ascension sociale à la même époque. Certes, pour ces deux castes la relation à Tiruvannamalai est relativement récente, ce qui ne signifie pas que le lieu saint était ignoré de l'extrême sud du Tamilnad avant le XIX^e siècle (voir les inscriptions).

La relative dispersion des localités d'origine des madam de marchands parle d'un type d'implantation et d'une mobilité (commerciale) virtuelle qui leur est propre en regard des castes terriennes dont le poids démographique est à lui seul un facteur de pesanteur. Cette proposition demande d'autres développements qui seront repris ailleurs. Mais indépendamment des caractéristiques propres aux castes, il faut

noter que, pour toutes et d'une manière tout à fait générale, le rapport au lieu saint ne relève jamais dans la pratique d'une systématique qui implique toute une caste ou toute une sous-caste, ou toute une aire géographique définie - à l'exception relative de l'aire de proximité du lieu saint qui s'étend quelque peu au-delà des limites de l'actuel taluk de Tiruvannamalai. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre.

c. *Autres castes.*

Nous regroupons ici les madam des catégories C, D, E, F, G, H (cf. Tableau 25) et donc des castes dont la population respective est minoritaire dans la population générale du Tamilnad et souvent extrêmement parcellisée et dispersée (en particulier lorsqu'il s'agit des artisans et des services). Comme pour les marchands et pour des raisons comparables, la localisation d'origine des membres des madam, difficile à préciser, est restée lacunaire. Si bien que nous n'avons pas visé une cartographie par caste, sauf pour les tisserands.

Tisserands.

Des membres des deux principales castes de tisserands du nord du Tamilnad ont respectivement plusieurs madam à Tiruvannamalai. Ceux des Kaikkolar, qui se font désormais plutôt appeler Cenkunta Mudaliyar, sont, ainsi que nous l'avons déjà remarqué (p. 133), plutôt dépendants d'un regroupement localisé de tisserands. Ceux-ci sont tous situés - à l'exception d'une localité du taluk de Vilupuram (district du South Arcot) - dans les taluks nord du district du North Arcot et les vallées de la Palar et de la Cheyyar. Les nombreux tisserands Kaikkolar de la région de Salem et de Tirucengodu n'ont pas de relation avec Tiruvannamalai, peut-être parce que l'attraction religieuse de Tirucengodu, qui est aussi un centre important de l'organisation de la caste, est plus forte. Notons toutefois que Kanchipuram, qui est aussi un centre de tissage et de référence pour les Kaikkolar tout autant qu'un centre religieux, n'a pas empêché l'attraction de Tiruvannamalai (carte Figure 43).

... croisés, et le fait ne semble pas dater de la génération présente. Autrement dit, l'alliance de mariage ne se perpétue pas qui aiderait à créer des liens stables entre localités et à favoriser des relations constantes avec le lieu saint.

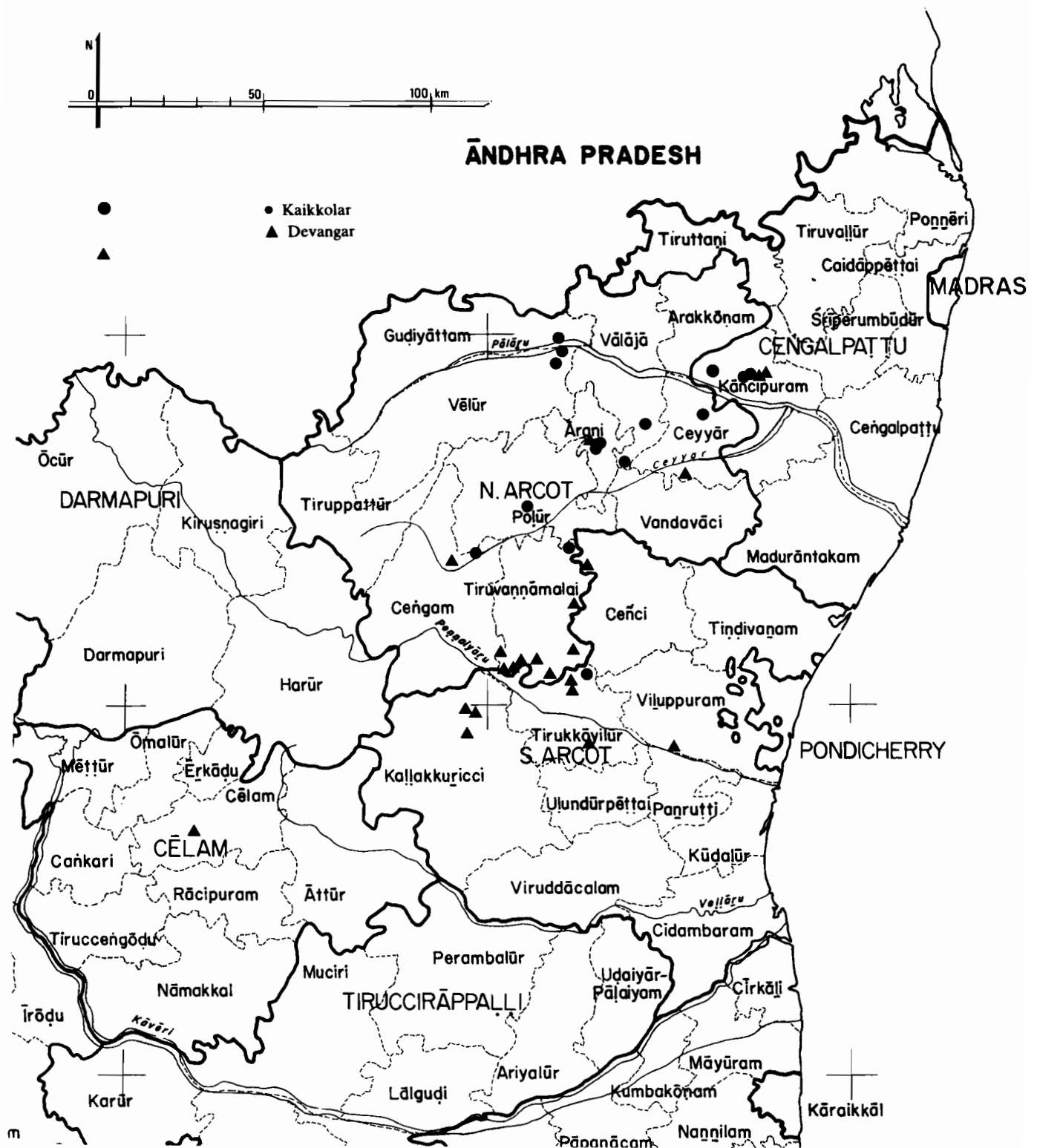


Fig. 43 – Localités d'origine des tisserands (madam C)

En revanche, les localités des madam Devangar, des tisserands originaires du Karnataka, se retrouvent plutôt au sud de Tiruvannamalai dans l'aire de la vallée de la Ponnaiyar. Cependant quelques localités d'un de leur madam (C2-88), dont les membres sont d'obédience vīraśaiva, sont situées à l'est du taluk de Tiruvannamalai et nous avons inclus à leur nombre, sur la Fig. 43 un madam de Vīraśaiva tisserands (H-44) originaires d'Arni dans le North Arcot. Les Devangar, à travers l'un de leur madam localisé avec leur déesse dans leur ancien quartier de résidence à Tiruvannamalai (C2-100) et par l'intermédiaire de leur association de caste, prennent une part active à la fête de Kārttikai en offrant l'oriflamme qu'un des leurs a tissé. Rien de tel du côté des Cenkunta Mudaliyar. Ceux qui résident encore à Tiruvannamalai ont changé de profession; ils tendent à oublier leur anciennes relations au grand temple, en particulier par les danseuses issues de leurs familles et dédiées au dieu (REINICHE, 1989: 109sq.), et l'association moderne de la caste (qui est active ailleurs) n'a jamais été mentionnée.

Bergers.

Les pensions pour pèlerins de bergers sont associées à des Yadavar d'une part, des Kurumpar de l'autre. Dans les deux cas, le métier d'origine n'est que partiellement conservé; beaucoup d'entre eux sont (ou sont aussi) des agriculteurs, sans parler des professions modernes dans lesquelles les membres de toute caste tentent leur chance quand c'est possible. Nous reviendrons ensuite sur la distinction entre les deux catégories.

Les Yadavar, qui avec ce nom se prétendent descendants de Yadu et de la famille du dieu Krishna, se disent vishnouïtes⁷⁰. Ils sont aussi communément appelés Idaiyar et prennent le plus souvent le titre de *kōṇ*, *kōṇār*, un terme qui renvoie à une ancienne désignation tamoule du "roi" ou bien au sk. *go*, "vache et bétail" (les Yadava préfèrent la première étymologie). Leur population au Tamilnad n'est pas négligeable: selon le *Census* de 1871, ils représentaient 7,6% de la population du district du North Arcot, les pourcentages varient entre 2,4% (Coimbatore) et plus de 6% pour les autres districts⁷¹. Le seul de leurs deux madam qui soit actif (D1-77) fonctionne comme siège régional ("Chengam circle") de l'association moderne de la caste. La liste des villages d'origine des membres (incluant Tiruvannamalai même) se répartit de fait sur les taluks de Tiruvanna-

malai et de Chengam. Il n'a pas été jugé utile de faire une carte séparée, mais la localisation de ces lieux est reportée sur la carte générale (Figure 44).

Notre information sur le madam Kurumpar (D2-107) est peu détaillée. Il s'agit de Vellai-Kurumpar, éleveurs de chèvres; peut-être sont-ils originaires du pays telugu. Ils prennent le titre de Kavuntar. Le madam est lié à l'association moderne de la caste⁷²: 64 villages, et à présent 80, tous situés dans le district du North Arcot, y seraient rattachés. Mais nous n'avons pu obtenir que quelques noms (qui sont reportés sur la carte générale).

L'administration censitaire semble avoir tendu à considérer les Kurumpar comme tribu plutôt que caste, opérant d'ailleurs une distinction entre "les Kurumbas qui vivent dans la forêt ("jungle") et les Kurumbas (bergers et tisserands de couvertures de laine) qui vivent dans les plaines" (THURSTON, 1909, vol. IV: 155-6, s.v. Kurumba or Kuruman), tout en les considérant comme "les représentants modernes des anciens Kurumbas ou Pallavas" qui régnerent

⁷⁰ Du point de vue des Yadavar, il n'est pas incongru d'être vishnouïtes, ou précisément krishnaïtes, et d'avoir une pension pour pèlerins sur un lieu saint śivaïte. Il est vrai que le temple de Siva-Annamalaiyar inclut dans ses murs, juste derrière le saint des saints, un sanctuaire dédié à Venugopala Krishna qui reçoit un culte régulier et en l'honneur duquel certaines fêtes sont marquées. Le madam Yadavar (D1-77) fait la dépense d'une offrande de lait pour le culte de Venugopala Krishna une fois par mois et tous les jours durant la fête de Karttikai. Il n'en fait pas moins annuellement une offrande sous reposoir à Siva-Annamalaiyar lorsque la procession du dieu passe devant sa porte. Enfin, si la fête de Karttikai prend une dimension tout à fait grandiose en rapport au mythe śivaïte de ce lieu saint, c'est aussi une fête plus générale du calendrier hindou qui concerne également les vishnouïtes.

⁷¹ Dans les recensements, nous ne savons pas si les chiffres concernant les Idaiyar incluent d'autres bergers, tels que les Kurumpar, ou si ces derniers sont classés d'une autre manière (mais leur nom n'apparaît pas dans les listes générales). Par ailleurs, selon l'information donnée par le représentant de l'association de la caste, il y aurait environ 5000 Yadavar à Tiruvannamalai même (cf. C. Guilmoto, p. 32-33) et 75000 pour la région de Tiruvannamalai et Chengam. Nous n'avons pas cherché à vérifier la validité de cette information.

⁷² L'association des Vellaikurumpar est intitulée: "*Kumāra-kuruparar caṅkam*". Kumāra, "fils, prince" fait-il référence ici au dieu Subrahmanya? Mais le dieu de prédilection de ces Vellaikurumpar est Virabhadra. Cela indiquerait-il une allégeance vīraśaiva, comme le note Thurston (1909, vol. IV: 152, s.v. Kuruba), Virabhadra étant particulièrement révééré par des groupes vīraśaiva du Tamilnad? Notons que Kuruba/Kurupa semble être un nom (parfois?) équivalent à Kurumpar.

sur le Tamilnad nord au VII^e siècle (*ibid.* : 156). Il a aussi été soutenu que les Kurumpar étaient à une époque reculée les maîtres et les rois de la région de Gingee⁷³. Ces bribes d'information, qui relient le présent (le nom d'une catégorie de la population) à une origine historique prestigieuse mais peu documentée (le même nom associé à une dynastie et à des rois) reproduisent le schéma-type des mythes de castes mais n'apportent guère d'éléments solides pour reconstruire une histoire sociale.

La question du pastoralisme n'est sûrement pas indifférente à l'évolution d'un environnement régional liée à des transformations socio-politiques et économiques. Une certaine documentation est cependant disponible, comme le prouve une lecture des inscriptions de Tiruvannamalai - qui ne débouchera ici, il est vrai, que sur d'autres interrogations.

Dans le corpus épigraphique du temple, un peu moins d'une cinquantaine d'inscriptions⁷⁴ - de 910 à 1451 - mentionnent des dons de bétail pour l'entretien de lampes dont certaines sont perpétuelles (*nuntā-viḷakku*). Les animaux sont remis à des bergers, à charge pour eux de fournir au temple une certaine quantité de beurre clarifié et de s'occuper des lampes.

Les bergers sont communément désignés par leur nom de fonction (*maṇṇāṭi*) qualifié par la localité (Tiruvannāṭṭu, la région que domine le temple et le Seigneur Appāmalaiyār au X^e siècle, puis Tiruvannamalai). A la mention de "berger" est parfois ajoutée la charge, apparemment héréditaire dans une famille, des lampes du temple (*tiru-viḷakku-kuṭi*). Le nom propre des bergers est en général suivi du titre de *kōṇ*, avec quelques exceptions sur la fin de la période. En outre, le berger qui prend la responsabilité des animaux, paraît en confier la charge (de même que celle de l'entretien des lampes) à d'autres bergers (Inscription 126 de 1211), ce qui peut amener de la part du temple à opérer une redistribution du bétail, quand les charges sont négligées ou que le bétail meurt (no. 201 de 1256). Lorsqu'après 1451 les dons de bétail cessent, les bergers gardent cependant l'entretien des lampes.

Si au X^e siècle, ce sont plutôt des chèvres et des boucs qui sont offerts, du XII^e au XV^e siècle ce sont principalement des vaches et des taureaux⁷⁵. Dans un seul cas (no. 2 de 910), de l'argent (1 *poṇ* or) est donné pour l'achat de 96 chèvres.

Les conditions géographiques de la région de Tiruvannamalai (terres sèches, premières avancées des ghats sous forme de petites collines parsemées ou de massifs plus importants, cercle des collines de

la région de Gingee et Vettaivalam à l'est, monts Javadi à l'ouest, suffit à rendre compte pour le passé d'une population pastorale importante (cf. carte en début d'ouvrage). Les dons de bétail au temple associent et intègrent une partie d'entre eux aux activités du centre religieux⁷⁶, au point que ces activités se perpétuent alors que les dons paraissent avoir cessé. Une première question se pose sur l'identité de ces bergers. Sont-ils des Kurumpar ou des Yadavar? Il n'est pas sûr que l'interrogation fasse sens, puisque les inscriptions ne donnent pas de nom de caste, et en dépit du fait que les actuels Yadavar ont le titre de *kōṇ*, dont l'étymologie renvoie soit à une position soit à une fonction (cf. aussi note 71). Que signifie par ailleurs le non-enregistrement de dons de bétail après 1451, alors que ces dons ne doivent pas avoir tout à fait cessé puisqu'ils persistent de façon résiduelle aujourd'hui encore? Cela correspond-il à une transformation d'ordre technique (l'utilisation d'huile végétale au lieu de beurre clarifié pour les lampes)?, d'ordre démographique (arrivée de nouveaux venus avec les conquêtes successives qui marquent à partir du XIII^e siècle la fin de l'ordre Cōḷa), et environnemental (extension

⁷³ Cf. SRINIVASACHARY (1900). Dans la collection des *Mackenzie Manuscripts* (MAHALINGAM. Ed., 1972), il y a plusieurs références aux Kurumpar et à leur position de dominance quasi-royale sur de petites régions; l'un de ces manuscrits les dit "Kurumba Idaiyar de la race Yādava", ce qui les assimile à la caste actuelle des Yadavar. On ne trouve qu'une occurrence du terme Kurumpa dans les inscriptions de Tiruvannamalai (no. 18, datée de 998) à l'intérieur du nom aristocratique d'un chef Vāṇakōvaraiyar.

⁷⁴ Pour les inscriptions concernées, voir les index du vol. 1, *Inscriptions*, de la série des études sur Tiruvannamalai.

⁷⁵ Le nombre des têtes de bétail est souvent de l'ordre d'un multiple de 16 (16, 32, 64, 96). Dans de rares cas, ce nombre est beaucoup plus important. Par exemple dans les années 1247-48 (no. 271 et 272), deux membres des armées Pandya qui envahissent alors le nord du Tamilnad donnent respectivement au temple, d'une part 250 vaches et 1 taureau + 600 "buffles" (*kiṭā*), d'autre part 250 vaches, 250 chèvres + 17 buffles. On a ici envie de penser que ces dons fastueux viennent des razzias sur le bétail, une pratique de guerre courante à une époque bien antérieure.

⁷⁶ La lecture de tout corpus épigraphique pose la question de savoir pourquoi certains dons et décisions font l'objet d'une inscription (et encore n'est-il pas sûr que cela soit fait systématiquement) et pourquoi bien d'autres choses n'ont vraisemblablement pas laissé de traces? On peut faire l'hypothèse que le transfert de bétail, dont la reproduction devait être assurée puisqu'il est parfois précisé que ces animaux "ne meurent pas", sur une population pastorale peut-être mal contrôlable peut ici rendre compte de la nécessité de l'inscription.

des cultures sédentaires et pression sur la terre), avec des conséquences sociales d'intégration dans les communautés agraires et d'une distance plus grande prise avec certaines catégories de pasteurs, entre autres, repoussés dans les collines? Ce ne sont ici que des indications encore simplistes pour une relecture éventuelle d'une histoire sociale régionale, lecture qui devrait prendre en compte plus finement la manière dont se constituent les unités de résidence dans le sud de l'Inde et repenser toute une information éparse, littéraire, populaire, épigraphique.

Cette parenthèse sur le cas des bergers n'est pas hors de propos par rapport à la question des pensions pour pèlerins. Même si le développement des pensions pour pèlerins s'est généralisé avec le XIX^e siècle, sans parler de leurs liens avec l'association moderne de la caste, il n'en reste pas moins que ces populations, tout autant que des regroupements résidentiels de caste de toute une aire, sont des formations sociales issues d'une histoire, au cours de laquelle le temple du Seigneur Annamalaiyar a été un centre (relativement à d'autres) et a joué un rôle intégrateur tout en enregistrant à sa manière les transformations du milieu.

Autres castes

Nous regroupons ici - d'ailleurs sans donner de carte séparée car elle n'aurait aucune signification - toutes les autres castes, composées des services (barbiers, blanchisseurs) et de quelques catégories d'artisans, les travailleurs du bois, du métal et de la pierre (Kammalar, désignés par le titre d'*ācāri*, ou du nom plus prestigieux encore de Visvakarma) et potiers, auxquels nous ajoutons les pêcheurs (Sembadavar) qui, aujourd'hui, ont généralement changé de profession. Des membres de toutes ces castes ont eu, et ont souvent gardé, des relations rituelles et de service avec le temple, que nous avons analysées ailleurs (REINICHE, 1989: chap. 4). Parmi ces castes, les artisans Acari sont proportionnellement les plus nombreux, mais n'atteignent que dans les villes plus de 4% de la population: le *Census* de 1871 donne 2,2% et 2,1% respectivement pour les districts du South et du North Arcot. Les populations des autres castes mentionnées ici sont encore moins importantes. Selon le même *Census*, elles se situent autour de 1% suivant les districts (avec de plus larges variations pour les pêcheurs). Les madam de toutes ces castes sont en règle générale gérés par les représentants locaux de l'association moderne de la caste. Nous

n'avons pas pu obtenir, pour les raisons mentionnées plus haut, de liste des localités d'origine des membres de ces pensions et les quelques informations obtenues sont reportées sur la carte générale figure 44.

4. Récapitulation - La Caste

La carte de la figure 44 reprend toutes les informations sur les localités d'origine des membres des pensions pour pèlerins, en supprimant les distinctions par castes des cartes précédentes. Cette carte est donc à rapprocher de celle qu'a établie C. Guilmoto sur l'origine des pèlerins (ci-dessus, carte de la Figure 28, p. 77) à partir de son enquête sur la migration du pèlerinage de Karttikai 1983. Les conclusions de C. Guilmoto s'appliquent parfaitement à celles que l'on peut tirer de la lecture de la carte générale de l'origine des membres de tous les madam (Figure 44). Nous ne les reprendrons donc pas.

Cette carte apporte quelques précisions supplémentaires. D'abord, les pensions pour pèlerins ne recrutent que parmi des membres résidant au Tamilnad. Ensuite, l'attraction du lieu saint par proximité est un constat. Une grande majorité des localités d'origine des membres des madam se situe dans le taluk de Tiruvannamalai et celui de Chengam, au sud de celui de Polur, à l'ouest de celui de Gingee et au nord de ceux de Tirukkoilur et Kallakuricci. On a là une sorte d'aire que l'on pourrait qualifier de propre à Tiruvannamalai (cf. Troisième partie). Il apparaît aussi que le South Arcot n'est intéressé que relativement par Tiruvannamalai et seulement dans la partie médiane de la vallée de la Ponnaiyar, peut-être en raison de l'attraction de cet autre lieu saint qu'est Chidambaram. Le cas de Gingee, au nord du South Arcot, dont seule la partie ouest est dans l'orbite de Tiruvannamalai, rappelle un problème d'ordre historique: bien que Gingee ait été, à partir du XV^e siècle, le siège d'un des grands Nayakkar de l'empire de Vijayanagar et, alors, une capitale prospère, le Nayakkar de Gingee n'a laissé aucune inscription sur le temple de Tiruvannamalai, alors que celui de Tanjore en a laissé plusieurs vers la fin du XVI^e siècle⁷⁷. Indépendamment de cette

⁷⁷ Cf. le corpus des inscriptions, vol. 1 des études sur Tiruvannamalai. Il est vrai que vers la fin du XVI^e siècle, au moment où le Nayakkar de Tanjore fait inscrire son nom et ses décisions sur les murs de Tiruvannamalai, l'empire de Vijayanagar est en

question, on constate aussi que c'est toute la plaine côtière qui a tendance à se détourner de Tiruvannamalai. Par contre, le North Arcot, avec les vallées de la Palar et de la Cheyyar, est davantage concerné. Entre les collines et les plaines côtières, Tiruvannamalai intéresse d'abord une zone intermédiaire qui s'étend plutôt vers le nord.

La carte des migrations du pèlerinage de C. Guilmoto apporte aussi une information que ne donne pas celle des localités d'origine des membres des madam (même si l'on tient compte des lacunes de cette information). L'échantillon, restreint mais significatif, traité par C. Guilmoto, montre que les pèlerins viennent de tous les districts du Tamilnad (sauf un, celui montagneux des Nilgiris), de l'Andhra Pradesh et d'autres Etats de l'Inde. C'est-à-dire que l'attraction du pèlerinage déborde, et de beaucoup, celle qui passe par les canaux, mieux définis sociologiquement, des pensions pour pèlerins (qui n'abritent même pas 30% d'entre eux, selon l'enquête citée, Tableau 10, p. 76). Cela resitue toute l'importance de la dévotion personnelle et du choix individuel en rapport au lieu de salut et à ce que l'on en attend.

Par rapport à ce que l'analyse, quand elle est possible, permet de saisir de la réalité concrète des relations à un madam, chaque fois que l'appartenance à un madam semble impliquer toute une caste, une sous-caste, une aire territoriale ou, autrement dit, paraît relever d'une définition systématique, celle-ci n'est que de principe. Ce principe joue sur deux registres. L'un est de l'ordre structural propre à la dimension d'abord relationnelle du système des castes: à savoir, la partie vaut pour le tout; un informateur parlant de son point de vue localisé paraît souvent énoncer une vérité de fait valable pour l'ensemble de sa caste. L'autre est substantialiste tendant à une définition en soi et exhaustive: ce que fait l'association moderne de la caste qui regroupe virtuellement la foule de tous ceux qu'elle définit par une même appartenance d'origine résumée sous un seul nom de caste. Cette tendance est déjà à l'œuvre, mais plus subtilement, dans l'énoncé de la plaque de cuivre concernant les Vellalar du Tondaimandalam (cf. p. 127-9) à travers la liste de leurs différentes unités territoriales. Dans la pratique du madam en rapport au lieu saint, la "caste" n'est de fait qu'un regroupement temporaire (le temps de la fête) et limité à partir de liens de types divers, et parfois oubliés, à l'individu, religieux ou laïc, qui a fondé le

madam. Toutefois, le madam atteste, au contraire, d'une présence continue qui peut se traduire, par l'intermédiaire de l'œuvre pieuse, comme une allégeance à la divinité souveraine du lieu saint.

On ne saurait sous-estimer la signification sociologique de ces regroupements. L'identité des membres d'un madam est énoncée selon deux paramètres: celui de la caste, donc du statut, indissociable du rapport à une aire territoriale, cette dernière correspondant à des définitions sensiblement différentes. Il peut s'agir d'une aire relativement circonscrite à un petit nombre de localités entre lesquelles une catégorie de population entretient des relations concrètes de parenté et d'alliance, tout en partageant les règles de conduite touchant à l'intégrité du groupe et en reconnaissant une autorité interne de type héréditaire. L'aire territoriale peut être tout à fait ponctuelle et c'est à travers les relations de métier d'abord qu'une colonie localisée de tisserands, par exemple, entretient un rapport au lieu saint par un madam. Mais cette aire territoriale est aussi extrêmement diffuse par la multiplicité virtuelle des localités de résidence d'une population de même caste, correspondant, plutôt à l'aire d'attraction du lieu saint lorsqu'il s'agit de castes d'artisans et de services, ou supra-régionale dans le cas de marchands: plus que les liens concrets de parenté, de métier ou de résidence, c'est l'initiative individuelle actuelle ou celle du fondateur du madam (et l'héritage qu'il transmet) qui paraît motiver dans la pratique le pèlerinage - encore que l'existence d'un madam à Tiruvannamalai l'inscrive dans la caste. Enfin, nous avons tous les cas où l'aire territoriale est large à travers une pluralité de localités, qu'elle soit plutôt circonscrite à l'aire de proximité et d'attraction directe de Tiruvannamalai (cas des Reddi, Vanniyar, Yadavar) ou supra-régionale (Vellalar, dits "śaiva" du Tondaimandalam): c'est d'abord au nom de la caste, d'une position et de droits à affirmer que le madam rassemble virtuellement les membres de

déconfiture et le royaume Nayakkar de Gingee également. Toutefois, et nous suivons en cela Jean Deloche, il semble étonnant que le chef du royaume de Gingee n'ait pas songé à laisser des traces sur le lieu saint renommé si proche de sa capitale. Ou faut-il penser que Vijayanagar, jaloux de sa suprématie, aurait pris les mesures nécessaires pour éviter la compétition sur ce plan d'un chef de région qui, en principe, devait lui être soumis, tout en n'ayant que trop tendance, comme tous les autres Nayakkar, à rechercher une autonomie royale.

même espèce de toute une région. La caste prend alors une dimension d'ordre quasi-politique et nous avons vu que c'est l'association moderne de la caste qui lui confère cette inflection. Il est cependant peu probable que le madam accueille la totalité des membres que recrute potentiellement l'association de caste: la fréquentation du madam lors de la fête a quelque chance de répondre aux motivations habituelles (tradition familiale, liens de parenté, d'alliance et de voisinage). Toutefois l'élite de la caste, les représentants locaux et régionaux de l'association sont d'une manière ou d'une autre présents: ici de même la partie vaut pour le tout. »

Les pensions pour pèlerins nous donnent donc une image de la caste, selon des modalités différentes qui expriment le fait qu'elle n'existe concrètement que

par l'intermédiaire de petits regroupements variables. Cette image de la caste est en outre indissociable d'un espace géographique dans lequel chaque caste, en relation au lieu saint, occupe une aire territoriale discontinue, plus ou moins circonscrite ou fluide, et qui ne lui est pas exclusive par rapport à l'aire territoriale d'autres castes. Une cartographie plus approfondie serait sûrement une étape importante pour la reconstitution de l'histoire sociale du Tamilnad. Nous nous contenterons ici de noter que c'est le rapport au lieu saint qui nous a permis d'établir la cartographie d'aires territoriales, discontinues tout en se recouvrant éventuellement, socialement définies par la caste. De ce point de vue, que représente Tiruvannamalai? Nous reprenons cette question dans la troisième partie (p.183).

ANNEXE 2

Liste des “Madam” à Tiruvannamalai

colonnes:

- | | |
|---|--|
| 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-] | 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
6: date de fondation
7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
8: a) revenus principaux; b) buts religieux
9: informations diverses; origine. |
|---|--|

Note: Les règles en vigueur de la translittération des noms et mots tamouls n'ont pas été appliquées dans ce tableau. La manière dont ils sont orthographiés est donc approximative et tend à suivre la forme sanskrite pour les termes de cette origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
A1	7	Vellalar-TMSV ¹ [Nayanar]	C	Karappatar Madam	?	101	a) location du madam b) 20kg ghee pour Dipam; repas à 50 sadhus après Dipam	de Karapattu (Polur taluk): 6 <i>karai</i>
A1	9	Vellalar	I	S. Jayaram Pillai Kalyana Mandapam	?	21	a) location pour mariages	
A1	20	Vellalar-Saiva	M	Pavalakunru Madam, dit aussi: Ambalavana Svami Madam	1884	595	a) terre; location partielle des bâtiments b) repas aux pèlerins de Karttikai	tombe du Guru orig.; pèlerins de Chidambaram
A1	21	Vellalar-TMSV [Nayanar]	C	Cengattar Madam	?	?	a) loc. ann. à 6 familles; collecte d'argent; b) ghee pour Dipam, 20 pers. à Karttikai	de Cengadu (Cheyyar tk): gr. de parenté
A1	24	Vellalar [Pillai]	F [-]	Kattayi Madam	1925	?	Fondation transmise au temple a) 2 maisons + vaiselle. b) dispositions testamentaires: <i>Kanji</i> aux pauvres 3 fois/an et repas à 10 sadhus 2 fois/sem + Karttikai; accueil pèlerins. (sauf brahmanes)	testament de 1925, par la fille d'un diamantaire de Madurai; procès temple/héritier
A1	25	Vellalar [Nadar]	C [-]	Karaikkattu Vellalar Madam	?	?	[? ne fonctionne plus]	tk de TVm & Kallakuricci
A1	31	Vellalar-TMSV [Kavuntar]	C	Kurumperiyar Madam	+ 200 ans ?	426	a) location à 20 familles pauvres b) dotation pour 6e j. de Karttikai; don de ghee; 200 pers à Karttikai	de Kurumperi (Tiruppattur tk.) + loc. alliées: 105 fam. de 4 lignages
A1	40	Vellalar [Kanakku Pillai]	CS [-]	Karunikar Madam (Dharma Paripalana Sangham)	1905	186	[site vacant]	

¹ TMSV = Tondaimandala Saiva Vellalar.

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
A1	53	Vellalar-TMSV dit Kondaikatti [Mudaliyar, Nattar]	C	Tondaimandalam Kondaikatti Vellarlarkal, dit: Nadapayi Madam	depuis 8 gén.	?	a) partie louée à une école; jardin de fleurs; bâtiment maintenu par gérant Lingayat; b) fleurs au temple; 10 ^e j. de fête Vasanta; accueil 10 à 30 fam. à Karttikai	de Palakur (& Chengalpattu tk): 30 villages (2000 couples)
A1	54	Vellalar-TMSV [Nayanar, Mudaliyar, Cettiyar]	CS	Appar Svami Madam-anciennement: Periya Madam (lié à: Vata Arkatu Saiva Vellalar Sangham de Vellore)	ancien rénov. 1911 inscr. pl. cuivre	250	a) terres; loc. pour mariages; taxe sur sur mariages des membres; b) dotation pour culte quot. & une offrande pour Fête du temple (?); culte au dieu du madam; env. 500 pers. à Karttikai	140 villages (Chengalpattu, N. Arcot & Gingee tk.)
A1	55	Vellalar-TMSV [Mudaliyar]	CS	Cevvay Madam (Tondaimandala Adisaiva Vellalar Sangham à Kanchipuram)	refait 1947	536	a) jardin de fleurs; taxe sur les membres; location pour mariages et touristes; b) dotations au temple: culte quot. et pour un culte à Kartt.; dons de fleurs; de ghee à Kartt., offrandes; 3 j. repas à sadhus et accueil de 300 fam. à Karttikai	scindé de A1-54 200 ans avant; (N. Arcot, Chengalpattu tk.)
A1	59	Vellalar-Saiva	M [-]	Dharmapuram Madam	?		[en ruine]	branche du monas. de Dh.
A1	60	Vellalar-Saiva	M [-]	Tiruvannamalai Madam	[n'existe plus depuis le 18 ^e s. quand le chef du Madam alla s'établir au Ramnad, à Kunrakudi; restent à T.: le samadhi-sanctuaire du Guru-fondateur; un sanct. de Dakshinamurti (au coin nord-ouest des rues de proces. du temple)]			
A1	61	Vellalar	CS	Tondaimandala Vellalar Sangham	récent		a) un jardin; un hall de mariage loué b) accueil des membres du sangham	(N. Arcot tk.)
A1	65	Vellalar-TMSV [Mudaliyar]	C	Vellore Veerasamy Mudaliyar Dharma Cattiram	1898	279	a) terres; location de bât. & boutiques.; loc. pour mariages; collecte; b) 1 dotation pour 1 fête du t.; 4 j. repas à 20 sadhus à Kar.; <i>kanji</i> quot. à 100 mendiants; 40 bourses ann. à des étudiants pauvres; 500 pèl. à Kart.	fondé par un marchand tissus, gd-père du propriétaire du madam

1	2	3	4	5	6	7	8	9
A1	89	Vellalar-TMSV [Udaiyar, Nayanar]	C	Melapuncai Tondamandala saiva Vellalarkal podu Madam – Kadaladi Malappampadi akiya condam (Vata Arkatu Saiva Vellarlar Sangham, Vellore)	1879	86	a) location partielle; dons des membres; b) offrandes le 10 ^e j. de Kart. et au Pongal; repas à 10 sadhus les 10 j. de Kart.; 4 ou 5 familles accueillies à Kart.	parenté de 3 localités (Polur; Chengam et TVmalai tk.)
A1	95	Vellalar [Nayanar]	C	Nayinar Madam, dit aussi: Pillur Madam	?	100	a) location du madam b) offrande à Kalasapakkam (tirthavari); 15 à 20 personnes à Karttikai	1 loc. (Polur tk.) près de Kalasapakkam
A2	14	Agamudaiya Mud. [Mudaliyar]	C	Kallarapadiyar Madam, aussi dit: Tulu Vellar Madam	?	172	a) 4 boutiques louées b) ?	de Kallarapadi (16 km de TVm.)
A2	30	Agamudaiya Mud. [Mudaliyar]	C	Jnana Dipa Kudai Madam	1919	343	a) location à 6 familles; b) offrande d'l ombrelle à Kart.; offrande de procession; 10 à 40 pers. à Karttikai	fondé par Srinivasa Mudaliyar de Madras
A2	33	Agamudaiya Mud.	C [-]	Ammani Ammal Madam [madam du nom de la femme qui a fait construire le gopura nord du temple, daté de 1810?]	1924	179	[usurpé et sous-loué; le madam a été en principe donné au temple]	de Cenna- samudram [Chengam]
A2	35	Agamudaiya Mud.	F	Tondaimandala Uyartuluva Vel- lalar Madam, aussi dit: Tiruvannamalai Arunaisvarar- kaga Kalai-candi-kattalai Dharmavidu, 14.9.1921	1920	100	a) loué à une administration; b) dotation pour culte quotidien du matin au temple	de Ponnammallee [Chengalpattu Dt.]
A2	63	Agamudaiya Mud.	F [-]	[nom oublié]	?		[un jardin de fleurs et ancien site du madam]	
A2	91	Agamudaiya Mud.	C [-]	[ibid]			[site vacant]	
A3	38	Reddiyar	C [-]	Mampalapattar Reddiyar Madam	?	215	[?]	de Mampala- pattu
A3	52	Reddiyar	CS [-]	Annakodi Madam, dit aussi: Timmaraya Madam [Reddi Jana Sangham de Villattikulam, Madurai district)	1829	423	[madam occupé ou loué?]	fondé par sadhu: Soma- sundarasvami de Madurai Dt.
A3	69	Reddiyar- Gonda [Reddi]	C	Reddiyar Madam	150 ans	108	a) loué à un marchand de bois; b) accueille 20 personnes à Karttikai	1 dévot de Vanakkampati, 5 localités [Chengam tk.]

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
A3	98	Reddiyar-Panda [Reddi]	CS	Panda-Reddiyar Madam nirvaga Sangham + Minakshi Kalyana Mandapam [depuis 5 ans]	150 ans	1300	a) collecte des membres; loc. pr mariages; b) dotation pour 7 ^e j. de fête à Karttikai; repas à sadhus à Kart.; 150 pers./j. à K. nourries; bourses pour enfants Reddiyar	pour 52 villages
A3	102	Reddiyar [Reddi]	C	Tandarampattu Reddiyar Madam	+ 50 ans	286	a) location à 7 familles; b) environ 100 pers. à Karttikai	Tandaram-pattu [Chengam tk]
A3	105	Reddiyar-Ponka [Reddi]	CS	Ponka-nadu Reddiyar Madam	1907	336	a) collecte des membres; loc. de boutiques; loc. pr. mariages et touristes d'Andhra; b) 500 personnes à Karttikai	pour 58 villages [Vishnouites]
A4	27	Vanniyar [Kavuntar]	C	Palli Madam, aussi dit: Nivaga Mucia Vanniyakula Kshatriya Madam	?	107	a) loué depuis 4 ans; b) accueille 8/10 pers. [1 famille] à Kart.	fondé par 1 pers. de Palur (TVm tk) [privé]
A4	45	Vanniyar [Kantar, Nayakkar, Bhu-pati, etc.]	CS	Vanniyar Madam [Tiruvanna-malai Vannikula Kshatriya Vallala Maharaja Madalayam Sangham]	1883	1982	a) loc. de boutiques, d'l bât. à Madras; un fonds privé pour une fête du temple; b) dépenses pour plusieurs rituels du t., + culte de leur déesse locale	droit de 56 vill., + membres du sangham
A4	73	Vanniyar	C [-]	Vanniyar Madam	?	?	[site occupé par une entreprise]	
A4	96	Vanniyar [Kantar]	C	Vanniyar Madam	1927	71	a) collecte des membres; b) 2 offrandes sous reposoir annuelles	fondé par 3 nadu [40 loc.: TVm et Polur tk]
A5	66	Nattaman [Nayanar]	CS	Bhargavakulattar Madam [Kshatriya Bhargava-kula Nayanar Sangham]	?	312	[site occupé par des huttes]	
A5	71	Nattaman [Utaiyar]	C	Marandahalli Madam, aussi dit: Maranninaiyar Madam	?	64	a) occupé gratuitement par une famille; b) dép. d'l culte annuel; 1 ou 2 pers. à Kart.	[privé] 1 fam de Marandaballi [Dharmapuri Dt]
A5	86	Nattaman [Utaiyar]	C	Bhargava-kula Utaiyarkal Madam [ane.: Nattamannarkal jati Madam]	1915	860	a) un hall ouvert; collecte des membres; b) 200 à 300 pers. à Karttikai	loc. diverses

1	2	3	4	5	6	7	8	9
A6	101	Kamma [Naidu]	CS	Kammavar Madam (Sangham)	50/70ans	572	a) location pour mariages; b) 50 à 60 person. pour Dipam	10 vill. près de Tirukkoilur
A7	15	Raja	C[-]	Ariya-kula Kshatriya Raja-kula Vamsattar Madam	1900	?	a) occupé par une famille de Pillai; b) ouvert à qui le demande	fondé par 2 fam. de 2 loc. de TVm.
A8	94	Malaiyattar [Kavuntar]	C	Malaivacikal [Malaiyattar] Madam	?	64	a) collecte des membres; occupé par 2 fam + loc. de deux chambres; b) offrande de ghee; 10 à 30 fam. à Kartt.; [lieu de réunion des 7 nattar à Karttikai]	76 loc. de 7 nadu (dans les montagnes O. & S-O)
A9	56	Urali [Kavuntar]	C	Attinattar Madam, dit aussi: Sarasvati Madam	1895	7	a) collecte des membres; b) environ 150 personnes à Karttikai	86 loc. [Attur, Turaiyur, Perumbalur & Salem)
B1	1	Nattukkottai C. [Cetti]	M	Isanya Madam [branche du monastère de Kovilur (Ramnad District) qui nomme le chef du Madam de Tiruvannamalai]	150 ans	1290	a) terres; dons et collectes des membres; b) dons divers, dotation pour 1 j. de fête au temple; 2 offrandes sous reposoir; culte aux samadhi du madam; repas à 10 enfants p.j., à 300/500 pers. à Kart.	fondé par Jnana Desikar [guru Vella- lar]; associé à 10 fam. de Kovilur [Ramnad]
B1	12	Nattukkottai C. [Cetti]	C	S.N.S. Sadhukal Madam	1889	2906	a) terres: moitié louée à coopér. gouvern.; location de quel- ques boutiques; b) dotation: 61. de lait quot. + riz au temple; offrandes de ghee et 8e j. de K.; repas quot. à 5 ou 7 sadhus, à 50 le 8e de Kart.	fondé par gd- père; Famille Karattiyar de Karaikudi: 52 couples [Ramnad Dt]
B1	13	Nattukkottai C.	I	M.T.T.A.R. Veda-padasalai & Sastra-padasalai	1886	590	a) terres; loué en partie; loca- tion de boutiques; loca. pour mariages de brahmanes; b) enseignement des Veda à 7 ou 8 enfants [autrefois à 45]; 2 offrandes sous reposoir par an; loge brahmanes; 40 à 50 Nattukkottai à Karttikai.	fondé par M.A. Cidamba- ram Cettiyyar de Karaikudi
B1	16	Nattukkottai C. [Cetti]	C	K.V.A.L.M.R.M. Ramavilasam	30 ans	179	a) ?; gérant logé gratuitement; b) participation à un culte de Karttikai; 2 ou 3 familles à Karttikai	[privé] 1 fam. de. Kottaiyur [Rammad]

colonnes:

1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25]

2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)

3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25

4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]

5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)

6: date de fondation

7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)

8: a) revenus principaux; b) buts religieux

9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
B1	37	Nattukkottai C. [Cetti]	C	R.M. Ramdass Madam, dit aussi: Sedu Cettiyyar Madam	?	?	a) location pour mariages; b) don au temple d'un véhicule de procession en argent; dotation pour 5e j. de K.; repas à 100 sadhus & env. 100 p. à Kart	de Karaikudi
B1	42	Nattukkottai C. [Cetti]	C[-]	Pacu Madam, aussi dit: Palani-yappa Cetti Madam	?	250	a) donné en location; b) [autrefois, vaches pour don de lait au temple]	de Kottaiyur
B1	47	Nattukkottai C. [Cetti]	C	Me. Ka. Anna [-dana] Cattiram, aussi dit: Mannurudaiyar Meyappa Cettiyyar Kumarar Karuppan Cettiyyar Anna-dana Cattiram	1872	1900	a) terres; location partielle aux postes; location de boutiques; b) pour nourrir brahmanes; 2 à 4 [autrefois 10], 500 à Kart.; dotation pour 5e j de K.; pension pour 16 enfants du Cettinadu; familles Nattukkottai à Karttikai	de Kottaiyur
B1	68	Nattukkottai C. [Cetti]	C[-]	Pal Madam	?	139	a) loué depuis 20 ans; b) [autrefois, don de lait au temple]	de Devakottai (Ramnad)
B1	83	Nattukkottai C. [Cetti]	C	Nattukkottai Nagarattar Oya Madam	av. 1909	2000	a) collectes et donations des Nattukkottai; location partielle, loc. de boutiques; location pour mariages; b) 1 offrande sous reposoir; participation à 1 culte de K.; don de ghee; repas aux Nagarattar et mendiants à Dipam; 500 à 1000 personnes reçues à Karttikai	de Karaikudi?
B2	3	Vanigar [Cetti]	C	Valla-nattu Nagarattarkal conda Madam	?	?	a) location à 3 familles; b) 6 personnes pour Karttikai	de Pudukkottai
B2	70	Vanigar [Cetti]	C	Va.Ve.Ku. Aravituti Urimai-yalar T. Parttasaratti Chettiyyar Taniya Madam, aussi dit: Vaniya Cettiyyar Madam	150 ou 200 ans	52	a) [terres vendues]; occupé par 3 familles; loc. pour mariages; taxes sur pèlerins non-vanigar; géré par un Decikar-prêtre; b) gère dotation du monastère de Tiruppanandal: repas aux sadhus et brahmanes après Dipam; repas à 300/400 sadhus, 9e j. de Kart.; offr. 10 pots de ghee + tissu pour mèches; 1 offr. sous reposoir; 100 à 200 pers./j. à Karttikai	de Valajapet, un marchand de tissus

1	2	3	4	5	6	7	8	9
B2	79	Vanigar	C [-]	Vaniya Cettiyar Madam, aussi dit: Saktiya Vacaka Dharma Vanigar Madam	?	143	[Paraît avoir été usurpé par le gérant qui l'occupe et le loue à 7 ou 9 boutiquiers]	fondateur de Vellore
B2	108	Vanigar [Cetti]	CS	Vaniya Cettiyar Madam [sous contrôle du Sangham depuis 1972]	?	?	a) taxes sur les mariages des membres; occupé par 8 familles Vanigar; b) 2 offrandes sous reposoir par an; 50 à 60 personnes à Karttikai	113 membres de 11 localités de TVm tk et des 5 tk environnants
B3	36	Komutti [Cetti]	C	Ariya Vaisyal Samajam	?	143	a) loué à une fabrique d'allumettes' b) 4 à 5 familles à Karttikai	de Tiruppatttur et Kallakuricci
B3	49	Komutti [Chetti]	F	Kaci Cettiyar Dharma Sthapanam	?	?	a) 10 boutiques louées + un site vacant, part d'une fondation sur 4 lieux saints; b) 1 offr, sous reposoir + repas aux porteurs; fleurs au temple et à celui de la Déesse de la caste; plusieurs cultes à cette Déesse; livres aux écoliers	Kaci Cettiyar de Madras
B3	84	Komutti [Cetti]	C	Kalavay Vaccavambammal [W/o Late Kalavay Sadasiva Cettiyar] Charitable Choultries	1894	393	a) cédé en partie à la presse d'un réformateur social; b) 50 à 100 personnes à Karttikai	de Pondichéry [privé]
B3	103	Komutti [Cetti]	CS	Vacavi Kalyana Mandapam, aussi dit: Kanniga Parāmesvari Madam (Arya Vaisyal Samajam, devenu: Valippar Sangham)	100 ans	?	a) loc. de 7 boutiques; 1 jardin; loc. pour mariages; collecte sur les mariages des membres & pour les fêtes; fonds de la communauté déposé en banque; b) dotation pour trois fêtes du temple; 1 offrande sous reposoir; offr. ghee à Dipam; 5 j. repas Kartt. à 500-1000 pers.; culte de la Déesse locale de caste	ouvert à tout Komutti
B4	90	Beri Cettiyar [Cetti]	I	Anna-dana Tevara-padalalai, aussi dit: T.P. Suryanarayana Cetti Trust	1930	?	a) bâtiment et institution à la charge de la veuve du fondateur; b) 2 Oduvar pour enseignement du chant du Tevaram; 1 offr. sous reposoir à Kart.; repas à 100 sadhus le 5e j. de Karttikai	de Tiruppatttur

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
B4	99	Beri Cettiayar [Cetti]	CS	Ayiraval Cattirattin Adaravarkal Sangham	50 ans	300	a) collecte des membres; location mariages b) 1 offr. sous reposoir; repas à 5 ou 6 sadhus à Dipam; env. 500 pers. à Kartt. nourries pendant 10 jours	fondateur de Tiruppatur
B5	78	Ayira Vaisyal [Cetti]	C	Sivaratri Madam, aussi dit: Accirapakkattar-akiya. Ayira Gotra Vaisyarkal ["Maligai Cettiayar" (épiciers)]	1928 nouveau site	?	a) collecte des membres; location mariages b) dotation pour fête de Sivaratri; un autre culte du t.; 7 jours repas à 50 sadhus par j. à Kart.; accueille pèlerins de caste	fondateur de Chengalpattu tk
B5	82	Ayira Vaisyal-saiva [Cetti]	C	Madurai Ayira Vaisya Kacukkara Cettiayarkal [commerce de bijoux]	150 ans	429	a) 300 acres de terres à Madurai; location de 100 boutiques; collecte des membres; "trust" à Madurai; loc. du madam pour mariages et de 3 boutiques; b) repas à 100 sadhus à Dipam; offr. ghee; 10 à 15 familles (100 pers.) à Kartikai	fondé par une femme de Madurai; pour 50 loc. région Madurai
B6	62	Cettiayar [non-ident]	C [-]	[Suri Cetti Madam, dit aussi: Pal Madam]	?	?	[usurpé; un hotel construit sur le lieu]	
B7	18	Canar-Nadar [Nadar]	CS	Gramaniyar Madam, aussi dit: Marameri Canar Madam [Canror-kula Sangham]	60 ans rén. 1973	143	a) taxe sur mariages des membres; b) 30 à 40 personnes à Kartikai	Sangham de Pondicherry
B7	19	Canar-Nadar [Nadar]	C	Aryanayagi Madam, aussi dit: Kal Madam	1870	143	a) loc. à 3 familles; collecte des membres; b) dons de ghee; 200 pers. à Kartikai	fondé par 2 frères du Tiru-nelveli
B7	22	Nadar [Nadar]	C	Suppaya Tiru-madalayam	50 ans	1073	a) r-de-chaussée loué à une banque; partie d'un "Charitable trust" de Tuticorin qui gère 1 collège, 2 écoles et un temple; b) donations pour rénovation du gd temple; participation à 2 fêtes; 20 pers. à Kart.	gd-père renonçant; h.d'affaires de Tuticorin [Tiru-nelveli Dt] [privé]

1	2	3	4	5	6	7	8	9
B7	85	Nadar [Nadar]	C	Sivakasi Hindu Nadar Uravin- murai Makamai Pandu	30 ans	1800	a) collecte (<i>makamai</i>) des membres; fonds déposé en banque; taxe sur Nadar à Kart; loc. pour mariages; 16 chambres d'hôtel; terres et bâtiments loués à Sivakasi; b) dotation pour offr. quot. de <i>appam</i> au gd temple; 1 offr. sous reposoir; à Kart. 1 repas à 50 Nadar et à sadhus; 760 pèlerins Nadar pour Kart. 1981	fondé par 1 fam. de Siva- kasi (Tirunel- veli Dt); Dieu de TVm tuté- laire pour 10 familles
B7	93	Nadar [Nadar]	C	Virudnagar Hindu Nadarkal Tiruvannamalai Madam	1909 const. en 1923	893	a) fond par collecte (<i>makamai</i>); fonds en banque géré par un "trust" (pour éducation des Nadar) à Virudnagar; taxes sur pèlerins à Kart.; location pour mariages et touristes; b) repas à 150 sadhus à Kart.; dons de ghee; partic. à 1 fête; 1000 pers. à Kart.	droit originel de 6 ou 7 familles de Virudnagar (Tirunelveli Dt)
B8	2	Vellala Cetti- yar (Cetti)	CS	Ulagamapura Vellala Cetti- yar Madam, aussi dit: Kura Cetti- yar Madam (Sangham)	75 ans	21	a) 1 bâtiment loué; loc. de 3 boutiques; taxe sur mariage des membres; b) 1 offr. sous reposoir; dons de ghee; à Kart. repas à 75 sadhus et employés du temple; 80 à 100 pers. à Kartikai	10 fam. à TVm; sangham compte 300 familles
B8	80	Vellala Chetti- yar [Cetti]	C	Nulkara Madam, aussi dit: Venpavu Nulkarar Vellan Cetti- yar potuvakiya Madam	?	536	a) loué à 30 familles; loc. de boutiques; b) repas aux membres pendant 10 j. à Kart.	pour 500 fam. de Attur (Salem tk) march. fils de soie
B8	87	Vellalla Cetti- yar	C	Kandapoti Vellalan-cetti Jatiyar Madam	?	1051	[?]	
B9	29	Cenaitalaivar [Cetti]	C	Cenaitalaivar Madam	?	215	a) terres données par membres; dons en argent; loc. à 2 familles et école ma.; b) dotation pour Barani Dipam; 5 jours à Kart. repas aux pèlerins logés et sadhus; 15 familles à Kartikai	de Krishnagiri tk
B9	81	Cenaitalaivar [Cetti]	C	Melpallippattu Cenaitalaivar Madam	ancien rén. 1938	786	a) loc. de 4 boutiques; fonds en banque; collectes; loc. pour mariages et touristes; b) 5 j. repas à Kart. aux pèlerins présents et sadhus; 300 fam. (1000 pers.) à Kart.	Melpallippattu (Chengam tk) et Tiruppattur tk, Dharmap., Salem

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
B10	6	Naidu-Baliya [Naidu]	C[-]	Tanippadiyar Madam	?	14	[site vacant – utilisé pour séchage du paddy]	
B10	41	Naidu-24 Manai CS (ou Telungar) [Cetti]		24 Manai Telungu Cettiyyar Madam, aussi dit: Govindasami Naidu Madam [Sadukula Telungar Sangha Dharma Madalayam]	inscrip. pl. cuivre ? 1654	286	a) madam loué à entreprise de transports; jardin; b) don de fleurs au temple; 1 offrande sous reposoir	TVm tk et rég. à l'ouest
C1	4	Kaikkolar-Cenkuntar [Mudaliyar]	C	Gangaiyanallurar Marapinar Madam	?	243	a) loué ? b) repas à 25 ou 30 sadhus à Dipam; 20 à 30 personnes à Karttikai	Gangaiyanallur (Gudiyattam tk)
C1	8	Kaikkolar-Cenkuntar	C	Sattuvacari Cenkunta Marapinar Madam	?	36	a) occupé par une école b) ?	de Sattuvacari (Vellore tk)
C1	10	Kaikkolar-Cenkuntar [Mudaliyar]	C	Kanchipurattar Madam, aussi dit: Ekambara Mudaliyar Madam	?	72	a) madam loué; b) repas à 100 pers. le 7e j. de Karttikai; 200 à 300 pèlerins à Kart.	de Kanchipuram et 4 autres localités
C1	17	Kaikkolar-Cenkuntar [Mudaliyar]	C	Cenkuntar Madam	?	4	a) quelques huttes sur un petit terrain; b) 23 familles pour Karttikai	de Kanchi [Polur tk]
C1	39	Kaikkolar-Cenkuntar-virasaiva [Mudaliyar]	C	Valapandal Madavilagam Cenkuntar Madam	? 1842	54	a) terres à Valapandal; loc. à env. 10 fam.; géré par l'association locale; b) à Kart. 10 j. <i>kanji</i> à env. 250 sadhus; dotation pour ghee à Dipam; offr. sous reposoir; culte du dieu de Valapandal 15 à 20 fam. déléguées à Karttikai	région d'Arni; fondé pour nourriture aux sadhus
C1	43	Kaikkolar-Cenkuntar [Mudaliyar]	C	Timiriyar Madam, aussi dit: Parttasaratti Mudali Madam	?	?	a) une partie du madam louée; b) <i>kanji</i> aux pauvres le 10e j. de Kart. env. 200 pers. à Karttikai	un village près d'Arni
C1	72	Kaikkolar-Cenkuntar [Mudaliyar]	C [-]	Kaikkolar Madam	?	?	[a été loué, puis vendu]	Tirukkcoilur tk., Kandachipuram (Vilupuram tk)

1	2	3	4	5	6	7	8	9
C2	34	Devangar [Cetti]	C	Kanci Mada-alayam Dharma Cattiram, aussi dit: Pollacci Kanci Madam	1936	1430	a) location pour mariages; b) <i>kanji</i> de millet quot. à 20 pauvres; 10 j. à Kart. <i>kanji</i> de riz à 100 sadhus; à Dipam repas à 200 pers.; dotation: lait quot, au t.; dép. pour rénovation du temple; envi- ron 100 pers. à Dipam	[privé] dévot de Pollacci [Coimbatore Dt]
C2	88	Devangar [Cetti]	C	Virasaiva Devangar Madam, aussi dit: Jodi-tirumanam Kuttam	?	600	a) location à 4 familles; b) 200 à 300 pers. pour Dipam	de Avalur- pettai [Gingee tk], Mansara- pattu [Polur]
C2	100	Devangar [Cetti]	CS	Cedar Madam [Devangar Mahajana Sangham]	1902	114	a) loc. pour mariages; collectes; b) tissage et don du drapeau de Kart. par Devangar de Virapandi; 250 pers. à Kart.	de TVm tk, S. Arcot Dt [dont Tirukkoilur tk]
D1	48	Yadavar	C [-]	Coliya Yadavar Madam	?	605	[transmis à un particulier; loué à 7 fam.]	
D1	77	Yadavar- vaisnava [Konar, Pillai]	CS	Yadavarkal Madam [Chengam Circle Yadavar Madam]	? 1512– 1977 [constr.]	116	a) terres; loc. pour mariages; dons; b) 1 f./mois et tous les jours à Kart. lait pour le dieu Venu- gopala du gd temple; 1 offr. sous reposoir; fête de Krishnajayanti; 5000 pers. pour les 10 j. de Kart.	75000 Yadavar de la région
D2	107	Kurumbar [Kavuntar]	CS	Vella-Kurumbar Madam [Vira- bhadrar-Svami tunai Kumara- guruparar Sangham]	1927	1509	a) boutiques louées; loc. pour mariages; taxe sur les membres; b) 1 offrande sous reposoir	d'origine telugu; 80 villages du North Arcot
E1	23	Vannar	CS	Tirukurippu Tondar Madam [+ sangham]	500 ans ?	129	a) loué à 3 fam.; collectes; petit fonds géré par le sangham; loc. pour mariages; b) prestations du mariage de la déesse du temple; 1 offr. sous reposoir; <i>kanji</i> aux sadhus à Kart. et à Vasanta; culte du dieu Pillaiyar du Madam et fête de Tiru Kurippu Tondar; env. 1000 pers. à Kart.	100 fam. parentes de TVm + blanchisseurs de la région
E2	32	Maruttuvar- idankai [Pandittar]	C [-]	Maruttuvar Madam, aussi dit: Govinda Pandittar Madam	40 ans	86	a) madam est loué; b) 2 cultes annuels au temple	40 fam. à TVm médecins et barbiers

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
E2	67	Maruttuvar-valankai [Navidar, Pandittar]	CS	Valankai Maruttuvar Madalayam (Maruttuva-kula Sangham [pour les deux subdivisions])	100 ans	486	a) 3 boutiques louées; dons; b) 2 offrandes sous reposoir; droit de présenter miroir au dieu (autrefois); tonsure des pèlerins; 300 à 400 pers. à Karttikai	de TVm & rég. barbiers, musiciens, médecins
F1	11	Kuyavar (Kucayar) [(Man-) Utaiyar]	CS	Kuyavar Madam (+ sangham)	?	630	a) 4 ou 5 boutiques louées; location pour mariages; taxe sur mariage des membres b) 1 repas aux pèlerins à Kart. (a cessé); 300 à 400 pers. à Karttikai	de 60 à 70 villages
F2	46	Visvakarma-Kammalar [Acari]	CS	Visvakarma Madam, aussi dit: Visva-Brahmanal Madam (+ sangham)	1895	500	a) terres; loc. de boutiques; location pour mariages; collectes; b) repas aux pèlerins à Dipam; 200 pers. par j. à Kartt., 500 pour Dipam	fondé par 2 artisans (TVm tk)-ouvert aux artis. de toute l'Inde
G	75	Cembadavar [Cetti]	C [-]	Pattinattar Madam, aussi dit: Tirumayilai Kandappa Cettiyyar Dharmam	1973	4	[madam occupé par gardien; autrefois repas à 10 ou 20 sadhus le 6 ^e j. de Kart.]	[privé] pour 2 familles (Madras)
G	106	Cembadavar [Nattar]	CS	Parvataraja-kula Marapinarkal Madam (+ sangham)	60 ans reconstr. 1978	1589	a) location de boutiques; b) dons au mariage de la déesse du temple; 1 offrande sous reposoir; droit de 5 fam.: allumer Feu de Kart. et pour fête du radeau; 50 à 100 pèlerins à Kart.; achat livres pour étudiants pauvres de la caste	membres du sangham, de TVm-ville et de la région
H	5	Virasaiva	F	Arni Virasaiva Sainigar Mandapam	?	86	a) loué en temps ordinaire; b) 1 offrande sous mandapam à Karttikai	
H	44	Virasaiva [Aiyar]	CS	Arni Kannada Virasaiva Sainigar Sangha Madam	100 ans rén. 1966	129	a) terres et jardin; location pour mariages et touristes; collectes parmi les membres b) 1 offrande sous reposoir; à Kart. 5 j. repas aux pèl. et sadhus; à Kart. 50 pers. par j., 100 à Dipam	tisserands de soie 300 fam. à Arni + pèl. de Salem et Kanchipuram

1	2	3	4	5	6	7	8	9
H	51	Virasaiva	C	Muttu Vellala Jangamar Madam, dit aussi: Rudraksha Madam	inscrip. plaque cuivre	?	a) madam en partie détruit, occupé par une famille virasaiva; b) 1 offrande sous le Mandapam Rudraksha dans le temple; 20 parents à Karttikai	de Pattukkottai et Mannargudi [privé]
H	76	Virasaiva	M	Gugai Namasivayar	700 ans	192	a) terres; ? b) ?	Guru originel de Srisailam; hér. par filiation
H	92	Virasaiva [Cetti]	CS	Virasaiva Lingayattar Kannadiyar Madam (North Arcot District Virasaiva Sangham)	120 ans	429	a) terres; 2 maisons dont l'une est louée; b) repas aux pèlerins à Kart.; 150 pers. à Karttikai	de Valajapet, Kanchipuram, Salem etc. et du Karnataka
H	97	Virasaiva	M [-]	Periya Madam [branche de Sri Kumarar Devar Madam, de Vriddhacalam]	ancien	143	a) loué à 8 familles; b) culte au sanctuaire du madam; 1 offr. sous reposoir; 20 à 30 laïcs à Karttikai (autrefois pour sadhus)	fondé par 1 Vellalar de Kumbhakonam devenu lingayat
H	104	Virasaiva [Aiyar]	M	Panipattirar Madam, aussi dit: Virasaiva Kannadiya Aiyar Madam	?	?	une maison et un petit temple de Siva desservi par les descendants du Guru originel, qui sont aussi prêtres domestiques pour certaines familles	[privé]
I	28	Brahmanes-vishn. [Aiyangar]	I	Pandurangar Bhajanai Madam	60 ans	21	a) dons; b) culte aux divinités du madam; gurupuja de Tukkaram; 10 j. bhajanai, processions, 300 pers.	fondé par père de de l'héritier act., orig. Karnataka; 4 à 5 fam. à TVm et autres localités
I	57	Brahmanes-smarta [Sastri]	I	Vedaparayana Trust	1880	?	a) une maison donnée par le fondateur et un peu de terre; b) récitation du Krishna Yajur Veda tous les Karttikai pendant 10 jours	20 lettrés brahm. de tout le Tamilnadu
J	26	Sadhus sivaïtes	M	Sadhukal Madam, aussi dit: Annamalai Adiyar Tirukkuttam, ou: Sadhukal Tirukkuttam, ou: Tirukkuttattar Madam	? 700 ans constr. c. 1960	7	a) un peu de terre; dons; b) se réunissent pour la fête de Karttikai puis font un pèlerinage à pied de 6 mois au sud du Tamilnad et se dispersent	de 22 à 55 mendiants sivaïtes
J	50	?	?	Manikkavacakar Madam		57	[? occupé]	
J	58	[monastère principal au Panjab]	M [-]	Bavaji Madam	170 ans	?	[occupé; autrefois fondé pour les pèlerins panjabi se rendant à Rameshvaram]	fondé par Yoga Dhyanas Bava Ji de Allahabad

colonnes:

- 1: sigle du madam, en référence à la caste (cf. Chap. III. A, Tabl. 25)
 2: numéro de localisation du madam sur le plan de la ville (Fig. 30)
 3: nom de caste (ou de sous-caste), avec le titre []; pour les regroupements de caste (A, B, etc.), cf. Chap. III. A, Tabl. 25
 4: catégorie d'institution (cf. Chap. III. A, Tabl. 25); si ne fonctionne plus: [-]
 5: nom du madam (+ nom de l'association sangha)
 6: date de fondation
 7: taxe municipale selon taux de 1974 (en roupies)
 8: a) revenus principaux; b) buts religieux
 9: informations diverses; origine.

1	2	3	4	5	6	7	8	9
J	64	[origines diverses]	I	Vallalar Sammarasa Sutta Sanmarga Sangham, aussi dit: Ramalinga Adikalar Sangham	récent	?	[lieu de réunion des disciples du saint réformateur]	tombe du saint à Vadalur (South Arcot Dt)
J	74	[origines diverses]	M	Dharmapuri Madam, aussi dit: Alagananda Svamikal Madam	? 1931	12	a) dons; gestion par un renonçant; b) à Kart. env. 200 disciples de région de Salem	br. d'l madam de Dharmapuri
J	109	[origines diverses]	AS	Sri Seshadri Asramam	1929	?	a) dons; b) offrandes sous reposoir; gurupuja	fondé par disc. près de samadhi du saint
J	110	(origines diverses]	AS	Sri Ramana Maharshi Asramam [et: Skanda Asramam (dans la montagne)]	1922	?	a) dons; b) 1 culte an. au Patala Linga du temple; offrande sous reposoir; gurupuja	fondé près du samadhi de la mère de R.M. et samadhi de R.M.
J	111	[origines diverses]	AS	Sri Annamalai Svami Asramam	? 1938	?	a) dons; b) fleurs au temple, offr. sous reposoir	Guru, disc. de Ramana Mahar.; disc. laïcs du tk de Vandavaci
J	112	[origines diverses]	AS	Svami Krishnanda Kattu-Siva Asramam	? 20 ans constr. récente		a) dons; b) gurupuja [asramam évacué en 1985 pour occupation illégale de la forêt]	le guru est de la Tradition Siddha
J	113	[origines diverses]	I	Gautama Madam, aussi dit: Akila Ulaga Siddha-vaittyam Abivirutti Sangham	75 ans	?	a) recettes des soins médicaux; b) offrandes sous reposoir	guru serait de caste Naidu; soins maladies de peau

ANNEXE 3

Liste des unités socio-territoriales des vellalar du tondaimandalam donnée dans l'inscription sur plaque de cuivre détenue par apparcuvami madam (CP5, datée de 1512)

Selon la plaque de cuivre, les Vellalar du Tondaimandalam appartiennent à 24 *kōṭṭam* qui se subdivisent en 84 *vaḷa-nāṭu* (comprenant 1900 *nattam*):

1. puḷark-kōṭṭam [Saidapet taluk]
nāyuru nāṭu [? Ponneri tk]
ampattūr nāṭu [Saidapet tk]
ākuṭi nāṭu [?]
āttūr nāṭu [Ponneri tk]
kaṇṇiya nāṭu [?]
eḷumūr nāṭu [aire de Madras]
2. puliyūr-kōṭṭam [Tiruvallur tk]
kuṇṇattūr nāṭu [Sriperumbudur tk]
pērūr nāṭu [? Saidapet tk]
maṅkāṭṭu nāṭu [Sriperumbudur tk]
amarūr nāṭu [?]
kōṭṭūr nāṭu [Sriperumbudur tk]
3. ikkāṭṭuk-kōṭṭam [Tiruvallur tk]
kākkāṇūr nāṭu [Tiruvallur tk]
kacci nāṭu [? Tiruvallur tk]
4. maṇavūr-k-kōṭṭam [?]
pācāli nāṭu [? Ponneri tk]
illattūr nāṭu [Tiruttani tk]
kaṇṇūr nāṭu [Tiruvallur ou Ponneri tk]
puricai nāṭu [Kanchipuram tk]
perumūr nāṭu [?]
5. ceṅkāṭṭuk-kōṭṭam [Sriperumbudur]
peṇṇālūr nāṭu [Tiruvallur tk]
atakattūr nāṭu [Tiruvallur tk]
6. paiyūr-k-kōṭṭam [? Arni tk]
vīrapatti nāṭu [?]
ceṇṇūr nāṭu [?]
veṅkali nāṭu [Tiruvallur tk]
teṇṇūr nāṭu [serait aussi dit:
kaṇṇikaippēru nāṭu, Tiruvallur tk]
7. eyyirk-kōṭṭam [serait aussi dit:
periyak-kōṭṭam, ?]
8. tāṁalk-kōṭṭam [Kanchipuram tk]
karivīṭu nāṭu [?]
vaṭakarai vaḷanāṭu [Saidapet tk]
9. ūttukkāṭṭuk-kōṭṭam [Kanchipuram tk]
pālaiyūr nāṭu [Madurantakam tk]
tamaṇūr [Kanchipuram tk]
kuṇṇa nāṭu [? Madurantakam ou
Chengalpet tk]
naṭuvaṇūr nāṭu [?]
10. kavuttūr-k-kōṭṭam [?]
kuṇṇamāṇ nāṭu [?]
vallipura nāṭu [Chengalpet tk]
pāttūr nāṭu [Madurantakam tk]
tiṭu nāṭu [?]
11. cempūrar-kōṭṭam [Madurantakam tk]
piṇaiyūr nāṭu [?]
paṭṭaṇa nāṭu [? Tiruvallur tk]
mukuntūr nāṭu [? Madurantakam tk]
12. āmūr-k-kōṭṭam [Chengalpet tk]
makumimī nāṭu [?]
pavvūr nāṭu [?]
13. ittūr-k-kōṭṭam [?]
aṇamaṇka nāṭu [?]
14. veṅkuṇṇāk-kōṭṭam [? Vandivaci tk]
perutakā nāṭu [?]
arkā nāṭu [? Vandavaci tk]
marutāṭu nāṭu [Vandavaci tk]
nallūr nāṭu [Vandavaci tk]
teḷḷāṇu nāṭu [Vandavaci tk]
15. palkuṇṇāk-kōṭṭam [?]
pārācura nāṭu [? Cheyyar ou Tiruttani]
taccūr nāṭu [Ponneri tk]
meyūr nāṭu [? Tiruvallur, Sriperumbudur
ou Chengalpet tk]

- cīṅkamporuta vaḷanāṭu [?]
peruttimiri nāṭu [? Tiruvallur tk ou
Valaja]
16. iḷaṅkāṭṭuk-kōṭṭam [Vandavaci tk]
poṇṇūr nāṭu [Vandavaci tk]
teṇṇāṇṇūr nāṭu [Vandavaci tk]
marakuṇṇa nāṭu [Vandavaci tk]
17. kāliyūr-kōṭṭam [?]
kāliyūr nāṭu [Cheyyar tk]
tiruppulivaṇ nāṭu [? Kanchipuram tk]
viṇṇpeṭu nāṭu [Kanchipuram tk]
erikiḷ nāṭu [?]
pāvu nāṭu [Cheyyar tk]
18. ciṟukāraik-kōṭṭam [?]
āyanta nāṭu [?]
19. paṭuvūr-kōṭṭam [? paṭūr: Chengalpet,
Kanchipuram ou Sriperumbudur]
perumaruta nāṭu [?]
āṟkāṭu nāṭu [Madurantakam, Tiruttani
ou Valaja tk]
ceṅkuṇṇa nāṭu [Chengalpet ou Tiruvallur tk]
20. kaṭikaik-kōṭṭam [? kaṇṭikai: Ponneri tk]
peruṅkāñci nāṭu [? Tiruttani tk]
meṟkaḷattūr nāṭu [Arkonam tk]
pārāñci nāṭu [Arkonam tk]
21. centirikaik-kōṭṭam [?]
poliyūr nāṭu [?]
vaḷakuḷa nāṭu [?]
ālattūr nāṭu [Chengalpet ou Saidapet]
aruṅkuḷa nāṭu [Tiruttani tk]
22. kuṇṇapattirik-kōṭṭam [?]
māṅkaḷa nāṭu [?]
niṇṇai nāṭu [?]
veṅkalūr nāṭu [? Tiruvallur tk]
23. Veṅkiṭa-kōṭṭam [? Tiruppati: Andhra
Pradesh, sud]
kuṭaikarai nāṭu [?]
toṇṭamā nāṭu [Madurantakam tk]
pōṭapaṭi nāṭu [?]
24. velūr-kōṭṭam [? Ponneri tk]
oḷukarai nāṭu [Kanchipuram tk]
vāṇūr nāṭu [? Saidapet tk]
coḷavilli nāṭu [?]
viḷāṭapuṟa nāṭu [?]
ceṃpuri nāṭu [? cempūr: Madurantakam tk]
neṇmeli nāṭu [? nemmili: Chengalpet,
Tiruttani tk]
māttūr nāṭu [Madurantakam ou Saidapet,
Sriperumbudur tk]

Les marchands dans le corpus des inscriptions de Tiruvannamalai

Dans l'ensemble du corpus de Tiruvannamalai, le nombre d'inscriptions qui font intervenir directement les marchands est relativement peu élevé sans être négligeable, d'autant plus qu'elles se répartissent sur toute la période. Sans parler de toutes les inscriptions qui mentionnent les taxes sur les marchands (désignés alors par leur titre de *cetti*), une dizaine d'autres les concernent – dont la moitié à titre collectif, et l'autre à titre individuel – auxquelles il faut ajouter celles de trois plaques de cuivre des XVII et XVIII^{es} siècles. Elles sont résumées ci-après par ordre chronologique (les références sont données à partir du corpus de Tiruvannamalai, édité et traduit par P.R. Srinivasan, vol. 1 des études sur le lieu saint).

no. 32 de 1039 – inscription Cōla de Rajendra I.

C'est l'une des plus belles inscriptions de la période qui ait été préservée sur les murs du temple. Elle concerne à la fois les marchands de Tiruvannamalai et les paysans du lieu. Les décisions sont prises en présence d'un *atikāri*, un représentant de l'autorité royale, portant le titre de *muventavēlar*, envoyé à Tiruvannamalai pour contrôler les comptes.

Sept marchands, qui se disent *nakarattār* de Tiruvannamalai, décident de prendre en charge un village *tēvatānam* (dont les terres en "don au dieu" sont, dans le principe de cette tenure, libres de redevances). Ils acceptent de joindre à une localité proche qu'ils contrôlent cette localité et ses terres, de faire venir l'eau d'un réservoir des environs et d'assurer la mise en culture de ce territoire. En contrepartie des prélèvements sur la production et autres taxes dont le temple bénéficie, ils s'engagent à verser annuellement au temple 32 *poṇ-kalaṅcu* (mesure de poids en or, monnaie) pour assurer un rituel de chacune des deux fêtes correspondant aux solstices ainsi que les dépenses d'offrandes de nourriture pour un culte institué par l'agent royal.

L'inscription prévoit aussi une redistribution du revenu de terres appartenant au temple et mises en culture. En outre, il est décidé que les *sabhā* de trois *caturvedimangalam* (villages fondés pour des brahmanes) ainsi que trois localités (*ūr*) non-brahmanes, auxquels s'ajoutent les *nakarattār* de Tiruvannamalai verseront chacun annuellement au temple 4 *poṇ-kalaṅcu*. Sur les 28 *poṇ-kalaṅcu*, 26 seront consacrés à l'achat de beurre clarifié et de camphre. Les 2 autres seront déposés dans le le trésor en tant que "capital" (*mutal*).

La mention des *nakarattār* de Tiruvannamalai souligne à la fois l'importance du temple tout autant que celle du lieu: la présence d'une communauté de marchands indique son intérêt central dans les réseaux commerciaux de ce début du XI^e siècle. Le terme sanskrit *nagara* désigne usuellement la "ville", la "cité", donc un niveau de regroupement résidentiel différent du village. Le tamoul *nakaram* a le même sens, tout en le précisant, puisque le terme fait plus spécifiquement référence aux marchands. Selon Nilakantha Sastri (*The Cōlas*, 1937), le *nakaram*, de même que l'*ūr* ("localité") et la *sabhā* désignent de fait à la période cōla les trois assemblées primaires de l'organisation locale, qui regroupent respectivement les marchands, les résidents locaux non-brahmanes (les "manants", mais ceux qui avaient des droits supérieurs sur la terre) et les brahmanes dans l'"assemblée" qui leur était propre. Pour K.R. Hall ("Price-making and Market Hierarchy in Early Medieval South India", *I.E.S.H.R.*, 14.2, 1977: 207–230), le *nakaram* désignait une aire commerciale distincte des communautés agraires; il détenait une certaine autonomie administrative et des droits délégués, dont l'administration du marché local; il contrôlait les taxes sur les transactions commerciales: il servait à relier les zones commerciales les unes aux autres; enfin, il y avait au maximum un *nakaram* par *nāṭu* (*op. cit.*: 218–9).

Or, les marchands, comme *nakarattār* (membres de l'assemblée *nakaram*), ne seront plus mentionnés comme tels dans la suite du corpus des inscriptions de Tiruvannamalai. Le terme *nakarattār* ne réapparaît qu'au XVII^e siècle dans une inscription sur plaque de cuivre. Aujourd'hui, il n'est plus qu'un titre auquel certaines castes de marchands prétendent, tels les Nattukkottai Cettiyar.

Jusqu'à la moitié du XVI^e siècle, lorsque des marchands sont mentionnés dans des inscriptions, ce qui est alors en évidence, c'est leur religiosité collective ou individuelle.

no. 107 de 1198 – inscription cōla de Kulottunga III. La mention de marchands (*vāṇiyar*) n'apparaît ici que dans le titre d'une monastère appelé: *ukkira cattiyavācakar taṇma-vāṇiyar maṭam*.

Le monastère rachète au temple des terres sous tenure *tēvatāṇam* pour 500 *kācu*; ces terres deviennent *maṭapuram* (une tenure en bénéfice pour le monastère), elles sont défrichées et mises en culture. Il est décidé que le revenu de cette terre d'une surface de 1000 *kuḷi* doit être utilisé pour nourrir les *māheśvara* (dévots qualifiés de Siva) le 3^{ème} "jour de fête".

Nous retrouvons dans ce cas une situation comparable à celle de l'inscription précédente et qui paraît indiquer une certaine incapacité du temple à revaloriser ses terres pour les faire fructifier (ce dont on a d'autres exemples dans le corpus). Les *vāṇiyar* sont (ou étaient) en principe au Tamilnad des presseurs d'huile, commercialisant ce produit, alors que le terme équivalent de "bānya" désigne couramment le marchand au nord de l'Inde. Nous ne savons rien de ce qu'étaient les *vāṇiyar* au XII^e siècle. Dans cette inscription, contrairement aux *nagarattār*, les *vāṇiyar* agissent par l'intermédiaire de ce type d'institution religieuse (*maṭam*), non-brahmane et ayant vraisemblablement à sa tête un renonçant, et qui devait encore se développer au cours du XIII^e siècle. Ce fait a une conséquence: le revenu d'anciennes terres de temple revalorisées n'est pas remis au temple. Le monastère en dispose, certes pour une œuvre pieuse, mais dont il garde tout le mérite religieux.

no. 159 de 1241 & no. 200 de 1255 – inscriptions respectivement cōla (Rajara III) et Kāṭava. Dans les deux cas, il s'agit d'un marchand extérieur à Tiruvannamalai qui, à titre individuel, fait au dieu

un don de 32 vaches + 1 taureau pour l'entretien de lampes perpétuelles.

no. 356 de 1453 – inscription Vijayanagar-Saṅgama. Il s'agit ici d'un *vāṇikar* (soit un *vāṇiyar*) qui est dit être l'un des *ceṭṭi* (titre désignant un marchand) de Padaividu (une localité située à environ 70 km au nord de Tiruvannamalai).

Le "chef du Grand Monastère" (*periya maṭattu mutaliyar*, une institution religieuse qui fut étroitement associée au temple pendant toute une période) avait laissé un village *maṭapuram* en bénéfice libre de redevances (*carvamāṇiyam*, forme de rétribution) à des brahmanes, y créant des jardins à la charge de ces brahmanes. Or, il est dans l'incapacité de payer les taxes dues sur les jardins. Le marchand de Padaividu rachète le village et le donne aux brahmanes "en versant de l'eau" (ce qui indique un don définitif, le village change alors de nom), en réservant une petite surface de terre pour le chef du monastère.

Le don d'un village à des brahmanes est une forme prestigieuse d'acte méritoire généralement pratiqué à une époque antérieure (jusque vers la fin du XIII^e siècle) par des personnalités royales. Un retournement intéressant opère ici, par l'intermédiaire d'un marchand, en faveur des brahmanes par rapport à un chef religieux non-brahmane qui avait été puissant à la période précédente.

no. 392 & 393 de 1519 – inscription Vijayanagar-Tuḷuva, dans laquelle le temple vend 2 villages à un *kopāla-ceṭṭi* de Kanchipuram. Rappelons que la vente de villages et de terres par le temple à des individus est un fait courant de cette période dans les inscriptions de Tiruvannamalai.

Dans la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle, les marchands sont à nouveau mentionnés en tant que collectivité, avec une organisation supra-régionale, qui a une implantation à Tiruvannamalai et des relations au temple. Durant la même période apparaît le terme *pēṭṭai* (No. 422 de 1559, 436 de 1587, 439 et 440 de 1590), un terme d'origine hindustani, qui désigne le marché, le bazar, le bourg, ou le faubourg marchand.

no. 422 de 1559 – inscription Vijayanagar-Tuḷuva. L'inscription est quelque peu endommagée et difficile à comprendre clairement. Mais il est question des "kāṇ" qui vont au *pēṭṭai* parmi les nombreux autres (ou l'assemblée) des 56 pays qui

vont à Nāruttāmpūṇṭip-pēṭṭai (*Nāruttāmpūṇṭip-pēṭṭaikku varum aṇpattu āṇṭecattu palar ulliṭṭa-varkaḷil pēṭṭaikku varum kāṇkaḷ*). *kāṇ* est peut-être (?) le titre musulman “khān”; la référence aux 56 pays est une manière de désigner la totalité de l’Inde; Naruttampundippettai est une localité à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Tiruvannamalai, qui a pu être un centre commerçant, mais qui se trouve à présent en dehors des voies de communication importantes.

“Ceux du lieu” (*tāṇattil-avarkaḷ*) de Tiruvannamalai décident qu’une taxe de 6 *pōṇ* par an devra être payée par tous ceux qui vont au *pēṭṭai*, ou s’approchent à une distance de 2 ou 3 *kaṭam* de Naruttampundippettai même sans y entrer.

Il est difficile de dire exactement à qui est versée, en *carvamāṇiyam*, cette taxe. Le terme *pēṭṭai*, ainsi que l’expression “les nombreux des 56 pays”, que nous retrouvons dans la suite, renvoient à des marchands.

no. 436 de 1587 – inscription du Nayakkar du Tanjore. Sur son ordre, un *pēṭṭai* est construit au nord du temple; un mandapa, sous lequel sont placées les divinités de procession lors des fêtes, y est également érigé.

no. 439 de 1590 – inscription de Vijayanagar-āraviṭu. Est à nouveau mentionnée “l’assemblée des 56 pays” (*aṇpattāru tēcattil palar*) à Tiruvannamalai et l’inscription est signée par 12 *ceṭṭi*, dont deux appartiennent à des localités différentes.

L’assemblée des 56 pays prend une décision concernant une dotation (*kaṭṭalai*): les revenus, en grains et en argent, de deux villages ont été affectés aux dépenses d’un culte (consécration et offrande de nourriture) dédié à Arunacalesvarar (la divinité de Tiruvannamalai) et la responsabilité de cette dotation a été confiée à un brahmane. L’assemblée décrète que le *piracātam* (la nourriture, “faveur”, après qu’elle ait été offerte à la divinité) et les “restes” du culte doivent être redistribués comme suit: à certaines personnes (?) du village du brahmane, à un *cattiram* (? pour les pèlerins ou mendiants religieux), ainsi qu’à d’autres personnes (assistants ?), par l’entremise des responsables de l’unité administrative (*cīrmai*), du temple et celle des boutiquiers (*kaṭaik-kūṭṭarkaḷ*) et autres (?). Le *pēṭṭai* doit fournir ce qui manque [le sens est ici incertain]. Ce culte

doit se poursuivre tant que Tirumalaiyār (la divinité) existe et tant que le *pēṭṭai* existe. Les querelles dans le *pēṭṭai* ainsi que dans le village mentionné équivaldront au meurtre d’une vache noire sur les rives du Gange.

On ne peut que noter ici l’importance de l’association des marchands, leur orientation religieuse et leur rôle de “redistribution” des “faveurs” divines. Parmi les plaques de cuivre qui concernent les marchands, l’une d’elles a déjà été mentionnée dans le texte à propos du “Madam de la caste des 24 Manai Cettiya”. Il faut y ajouter trois autres inscriptions dans lesquelles des marchands sont impliqués.

CP8 de 1692 – Le contenu de cette inscription a été édicté à Manalurppettai – une localité sur les bords de la Ponnaiyar à 20 km au sud de Tiruvannamalai et où le dieu du lieu saint se rend une fois l’an pour un “bain” (*tīrthavari*) dans le fleuve. La décision est prise par les “mille *nakarattār*”, qui sont aussi appelés les “*nakarattār* des 56 pays”. Certains d’entre eux, en début d’inscription, sont désignés par un titre prestigieux. L’un d’eux est plus précisément nommé: il s’agit de Paccaiyappa Cēṭṭiyāraiyaṇ de Manalurppettai, qui est aussi *taṇma-tāvaḷar*, soit un membre de l’organisation “dharmique” du “commerce à longue distance”. L’inscription est signée par 20 *Cēṭṭi*, auxquels s’ajoute une personne portant le titre de *paṭṭār* (probablement un orfèvre). Le premier signataire est Paccaiyappa Cettiyaariyaṇ de Manalurppettai. La localité d’origine est précisée pour 5 de ces *Cēṭṭi* qui appartiennent donc, suivant les cas, soit à la région de Salem, à celle de Trichy ou du South Arcot.

Les marchands décident d’effectuer le prélèvement d’un *makamai* (un pourcentage sur toutes les transactions commerciales) ainsi que d’une taxe, au moment du mariage, sur les visites des fiancés dans les belles-familles respectives. Ce prélèvement est destiné à fonder et maintenir une dotation (*kaṭṭalai*) qui couvre la dépense quotidienne du culte de midi (consécration et offrande de nourriture) à la divinité du temple de Tiruvannamalai, ainsi que les œuvres pieuses du *maṭam* [non précisé] dont, les offrandes de nourriture aux brahmanes et le culte annuel aux Maheśvara (*mayecura pūcai*). Cette fondation, dédiée à Aruṇācalesvara-svāmiyār de Tiruvannamalai, est mise sous la

responsabilité de Cittilinga-panṭāram [? probablement le chef spirituel non-brahmane du *maṭam*] pour lequel la plaque de cuivre est inscrite. Sont ajoutées les imprécations habituelles pour qui détournerait à son profit le don et si celui-ci était accaparé par le “palais” [aucune précision n’est donnée sur l’identité de ce dernier, mais l’énoncé laisse percevoir la crainte à l’égard des pratiques abusives du pouvoir].

Le terme *makamai* est à présent compris, dans le sens défini plus haut, comme un pourcentage sur le commerce que les marchands consentent d’eux-mêmes à affecter à une œuvre pieuse (ou charitable) décidée par leur collectivité; ce n’est donc pas un prélèvement imposé de l’extérieur. Le terme apparaît déjà dans une inscription cōḷa (no. 119 de 1205), mais le contenu de cette dernière ne permet pas de préciser s’il s’agit ou non d’une taxe imposée et quelle catégorie de population cela concerne.

CP1 de 1788 – il s’agit ici d’un marchand individuel.

“Ceux du lieu” (*staḷattār*) de Tiruvannamalai ont fait écrire ce document sur plaque de cuivre en faveur d’un *vellāḷan cettikaḷ* originaire d’une localité du territoire Tondaman [? peut-être s’agit-il de la région de Pudukkottai ou de Trichy]. Ce Vellala Cetti fera la dépense (*upayam*) de la procession du 4^{ème} jour des trois grandes fêtes annuelles du temple et assurera plusieurs travaux de rénovation. Il pourra faire construire un *maṭam* à son usage donnant sur la voie de procession du dieu.

CP2 de 1790 – Cette inscription concerne des marchands (et autres, de Varankuriccippettai) qui prévoient une dotation pour un culte au dieu de Tiruvannamalai.

Notons enfin que durant la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, les marchands – et, en particulier, les Nattukkottai Cettiyar (ou Nagarattar) du Ramnad – apparaîtront, à Tiruvannamalai et au Tamilnad, comme les dévots et les donateurs les plus prestigieux des temples śivaïtes (cf. vol. 4 de la collection sur le lieu saint).

TROISIÈME PARTIE

La ville sud-indienne

L'exemple de Tiruvannamalai

Marie-Louise Reiniche

Les analyses précédentes, ainsi que celles des autres volumes concernant Tiruvannamalai comme lieu saint, renvoient à la question, entre autres, de savoir comment qualifier ce que fut et ce qu'est cette agglomération qui s'est construite autour du temple. Plus précisément l'interrogation porte sur deux ordres de problèmes: 1) comment et de quoi est constitué ce que nous appelons la ville dans ce cas? 2) qu'est – ce qui caractérise “la ville” (et par rapport à quoi?) dans un milieu historico-sociologique donné?

Les études faites ci-dessus par C. Guilmoto répondent au premier ordre de questions. L'analyse démographique du Tamilnad nord et de Tiruvannamalai dans sa région mettent en évidence un champ urbain plus important que ne le suppose l'importance de la ville. Parallèlement, son espace économique s'inscrit dans un double réseau: – celui de Tiruvannamalai en rapport à un “umland” dont l'extension déborde largement le taluk que la ville préside; – celui de la ville à l'intérieur du réseau urbain du Tamilnad dans lequel la position de Tiruvannamalai, sans réel développement industriel de type moderne, est plutôt défavorable. En ce sens, on peut dire que Tiruvannamalai domine son arrière-pays mais en est aussi totalement dépendante. Le constat démographique et économique strict pourrait se suffire à lui-même, n'était-ce qu'il ne rend pas compte de l'aura supra-régionale du site religieux. En contrepartie, on peut alors se demander quelle est l'influence de cette dernière ou, en d'autres termes, si elle aide à combler le rapport différentiel entre la position de dominance de Tiruvannamalai, en regard d'une zone agraire vaste et des chefs-lieux des taluks environnants et la médiocrité de sa place dans le réseau urbain général. La réponse n'est pas simple et revient à chercher à saisir l'articulation entre la ville sud-indienne passée et présente en regard du deuxième ordre de questions posées ci-dessus.

Tout d'abord, il paraît utile de rappeler quelques faits. La localisation géographique du lieu saint est l'un de ceux que l'on ne peut guère sous-estimer (carte en début de ce volume; et Vol. 2, *Archéologie du site*). Le relatif éloignement de Tiruvannamalai des zones riches de riziculture dans une région sèche proche des premiers contreforts des ghats est en effet compensé par sa situation au croisement de deux axes de communication, nord-sud et est-ouest, attestés depuis une très haute époque, reliant ainsi des régions différentes.

L'autre fait concerne la situation administrative de la Tiruvannamalai moderne: depuis le XIX^e siècle elle est chef-lieu de taluk. En tant que telle, la localité marque un niveau de centralisation administrative en rapport à d'autres niveaux supérieurs (le district, la capitale de l'ancienne “Presidency”, puis de l'Etat du Tamilnadu) ou inférieurs. Ceux-ci se conjuguent à d'autres réseaux organisés sur le mode d'une hiérarchie bureaucratique (police, tribunaux, perception des impôts, offices pour le développement etc.). La construction bureaucratique est à présent un fait mondial, imposé de l'extérieur par la colonisation. En Inde, le choix des chefs-lieux administratifs ne semble pas s'être fait au hasard, mais nous ne savons pas à quoi se surimposait la grille administrative. Nous voulions simplement constater ici qu'en attribuant à une localité un niveau dans l'administration, correspondant à un degré de centralisation, par rapport à d'autres agglomérations qui en dépendent sur un territoire limité, on institue *de facto* cette localité comme “ville”. Toutefois, ceci ne suffit pas à déterminer son extension et encore moins sa qualité urbaine. De ce point de vue, dans le contexte moderne, le poids démographique et l'évolution économique sont déterminants, comme le démontre plus haut C. Guilmoto pour Tiruvannamalai. La question reste entière pour le passé pré-colonial.

Comment juger de la qualité urbaine de Tiruvannamalai à une époque antérieure à la colonisation et tenter de comprendre ce qui éventuellement la constituait? L'information est pauvre qui permet *a priori* d'affirmer quoi que ce soit en ce sens. Toutefois, l'ensemble des recherches et des analyses sur Tiruvannamalai a permis d'établir plusieurs documents cartographiés, dont la mise en parallèle n'est pas inintéressante, même si elle peut prêter à des objections légitimes puisque ces cartes sont établies à partir de critères qui ne sont pas d'ordre équivalent et concernent des périodes différentes.

La carte de référence, à partir de laquelle nous mettrons les autres en perspective, est celle du poids démographique actuel de Tiruvannamalai, établie par C. Guilmoto (ci-dessus p. 61 et carte de la Figure 26), qui dessine à partir de la ville une aire théorique, apparemment homogène: Tiruvannamalai neutralise le poids démographique des chefs-lieux des quatre taluks environnants.

En regard de cette carte, nous avons:

1) Les cartes des lieux actuels d'origine des pèlerins (cartes Figure 37 à 44, p. 142 à 158) associés à une pension sise dans la ville. Le critère est de principe religieux et individuel par la dévotion à la divinité du lieu saint. L'aire ainsi dessinée n'est faite que de points et elle est discontinue.

2) Plusieurs cartes historiques, correspondant à trois les grandes périodes du passé, et réalisées à partir des localités mentionnées dans le corpus des inscriptions du temple (voir les différentes cartes 45 à 49 et carte 50 pour les personnalités de l'extérieur pour l'ensemble des inscriptions). Ces cartes historiques sont établies *du point de vue du temple*. Comme dans le cas précédent, les aires ainsi tracées sont discontinues, sont des aires de relations qui ne sont définies que par des points.

Pour les cartes des lieux d'origine des pèlerins, tout autant que pour les cartes historiques, le point de référence est la divinité et son temple et non la ville (comme pour la carte démographique). Or, il n'est pas évident de poser *a priori* une équivalence entre le temple et l'agglomération qui n'existe pas aujourd'hui. Qu'en était-il autrefois? C'est une question sur laquelle nous aurons à revenir.

Le seul point commun à toutes ces cartes est donc le suivant: autour de Tiruvannamalai a pu être établie une aire, soit théorique, soit discontinue, variable suivant les époques et dessinée par des relations à des localités, aire qui empiète sensiblement dans tous les cas sur les quatre taluks actuels environnants.

De plus, si dans l'aire immédiate autour de Tiruvannamalai les relations sont denses, on distingue aussi une aire plus large de relations, encore plus discontinues et plus variables, aire que l'on peut qualifier de virtuelle et qui peut s'étendre à la totalité du Tamilnad et au-delà. Ceci est vrai dans le cas des cartes topographiques des inscriptions et des localités d'origine des pèlerins qui inscrivent des relations concrètes, mais n'en reste pas moins impliqué dans la carte démographique du poids théorique de la ville.

Le constat de l'extension, passée et présente, d'une aire immédiate et plus large (virtuelle) des relations à Tiruvannamalai, permet de faire une hypothèse: à savoir qu'il y a quelque chance pour que l'on puisse classer Tiruvannamalai comme "ville" dès une très haute époque, mais il sera bien sûr nécessaire d'argumenter ce constat. Précisons tout d'abord que cette hypothèse en recouvre une autre: la "ville" est alors définie par autre chose que ce qui la constitue en soi, ou, pour le dire autrement, c'est l'extension d'ordre diversifié du rapport d'un lieu à l'extérieur qui déterminerait si on a, ou non, affaire à une "ville".

A partir de cela, nous tenterons 1) de présenter quelques arguments qui précisent en quoi Tiruvannamalai était déjà une ville bien avant la colonisation, puis 2) d'articuler le passé au présent: d'un point de vue anthropologique, qu'est-ce qui caractérise la ville sud-indienne à partir de l'exemple de Tiruvannamalai?

A. Tiruvannamalai dans le passé

Lorsque nous parlons de Tiruvannamalai dans le passé, il ne faut pas oublier que ce ne peut être que *du point de vue du temple*, dans la mesure où la documentation disponible ne provient que des inscriptions du temple. Ce dernier appartient à la catégorie des "grands temples", qui dédiés à l'une des formes suprêmes du divin, soit Śiva, soit Vishnu, sont implantés dans de très nombreux endroits au Tamilnad et dans beaucoup de localités que nous ne qualifierions en aucun cas de "villes". Dans tous les cas néanmoins, le grand temple est la représentation d'un microcosme, une représentation qui peut rester tout à fait virtuelle ou, au contraire, si le temple en a les moyens, être concrètement traduite dans un système de division du travail, organisée autour du

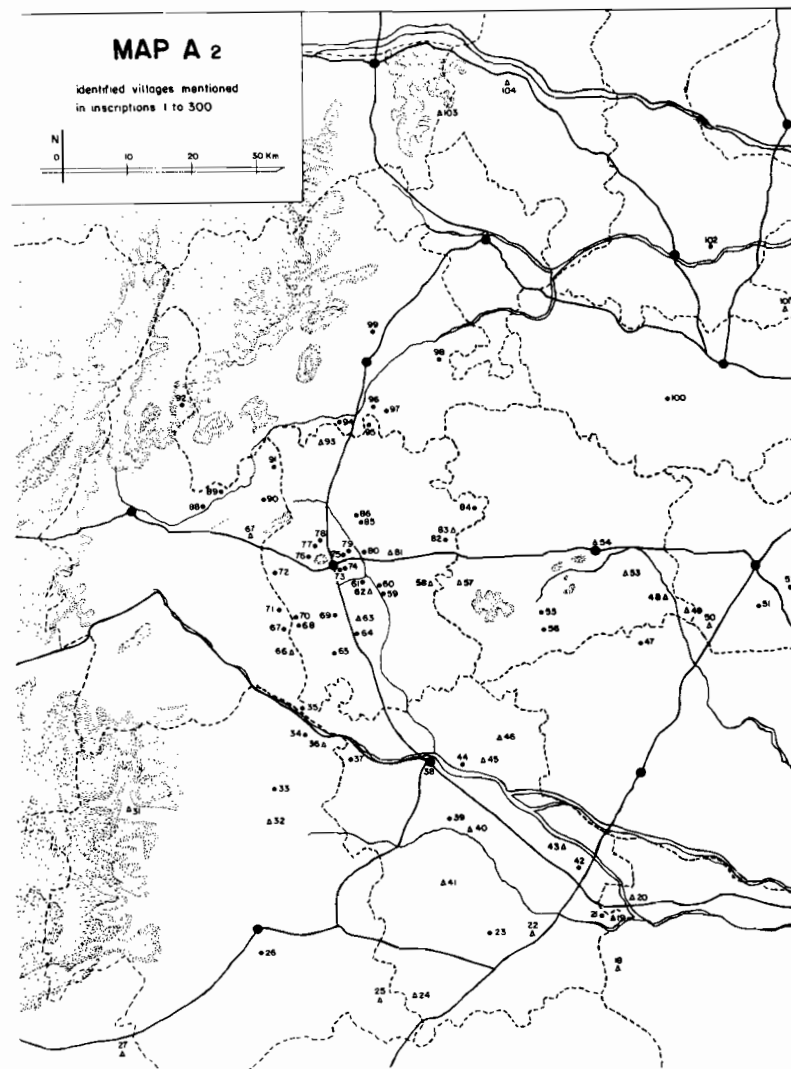
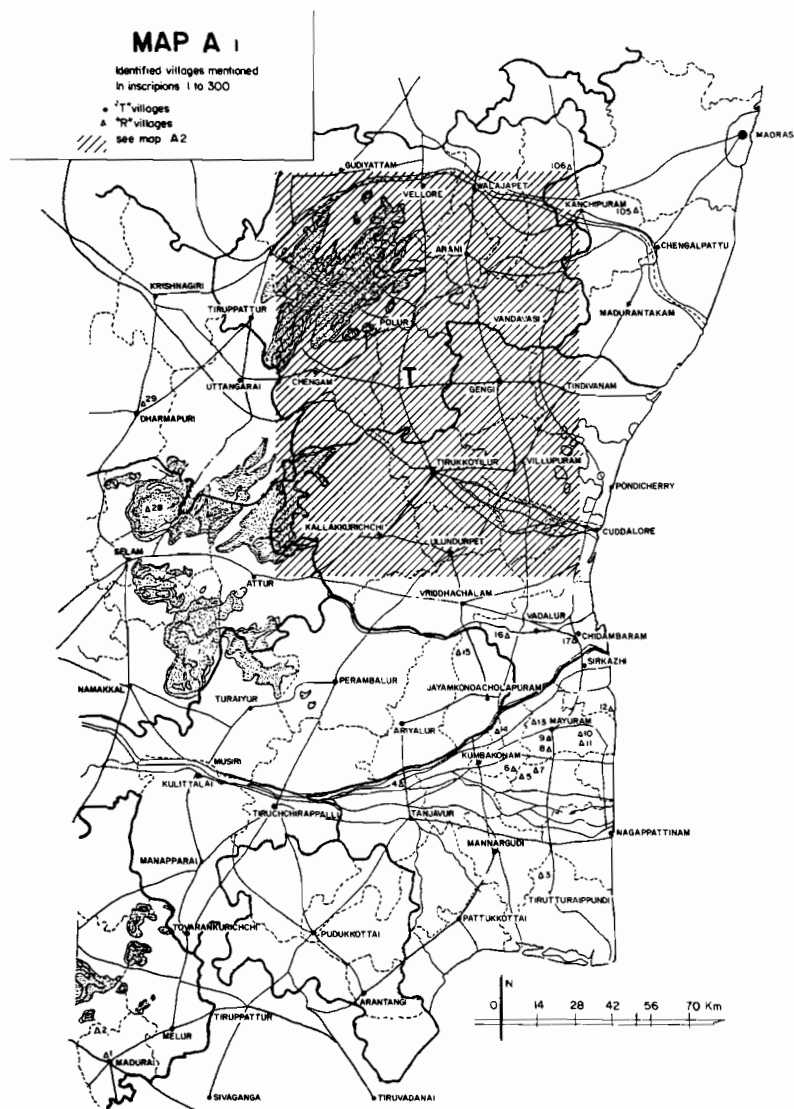


Fig. 45 et 46 – Inscriptions de la période chola jusqu'au démembrement de l'empire dans la première partie du 14^e siècle

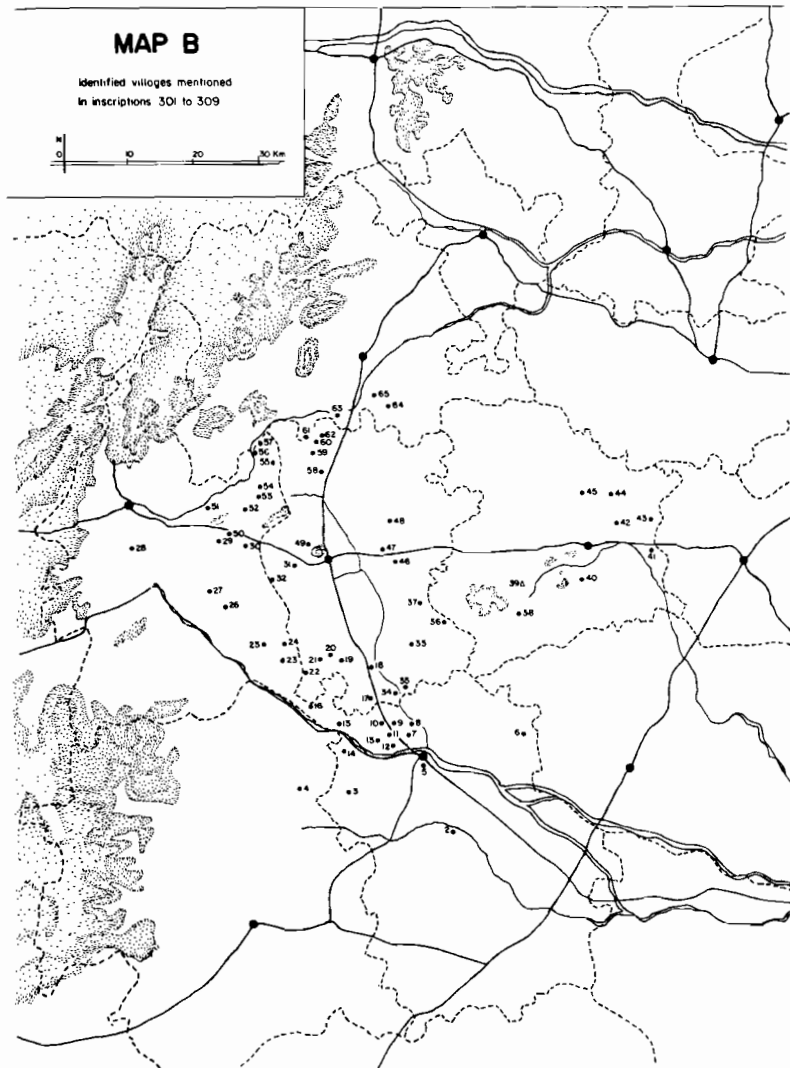


Fig. 47 – Inscriptions Hoysala, première partie du 14^e siècle

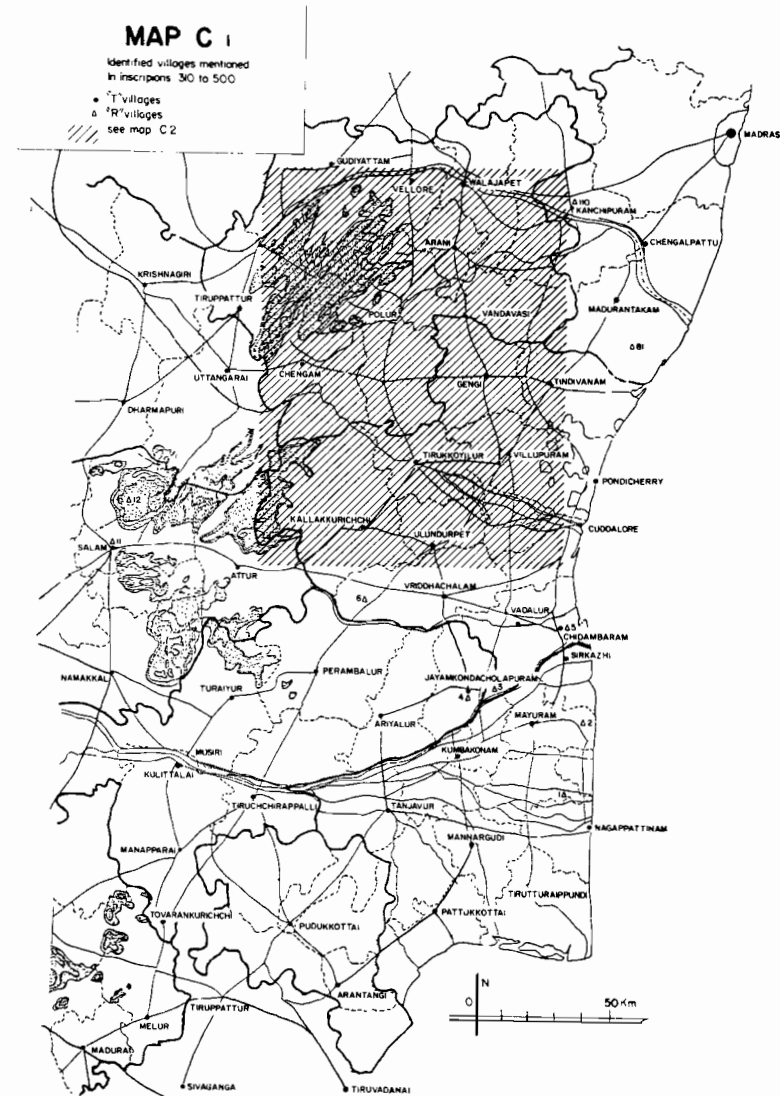


Fig. 48 – Inscriptions de l'empire de Vijayanagar et des Nayaks de Tanjavur à la fin du 16^e siècle

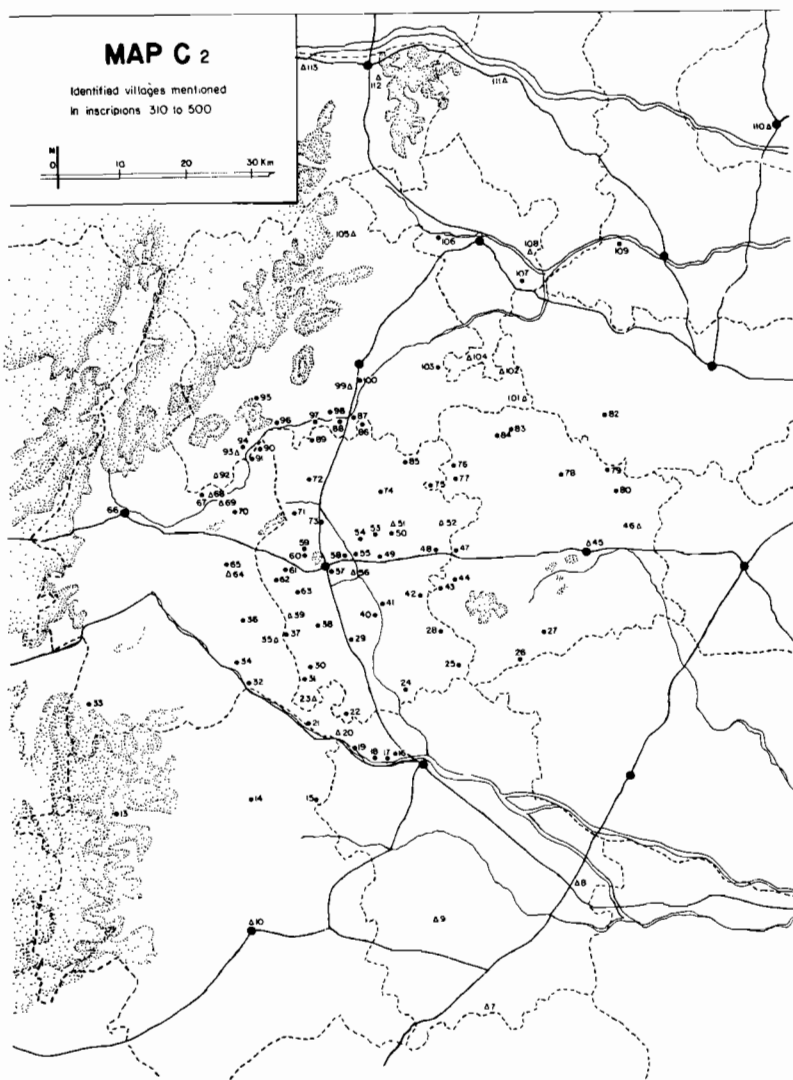


Fig. 49 – Inscriptions de l'empire de Vijayanagar et des Nayaks de Tanjavur à la fin du 16^e siècle

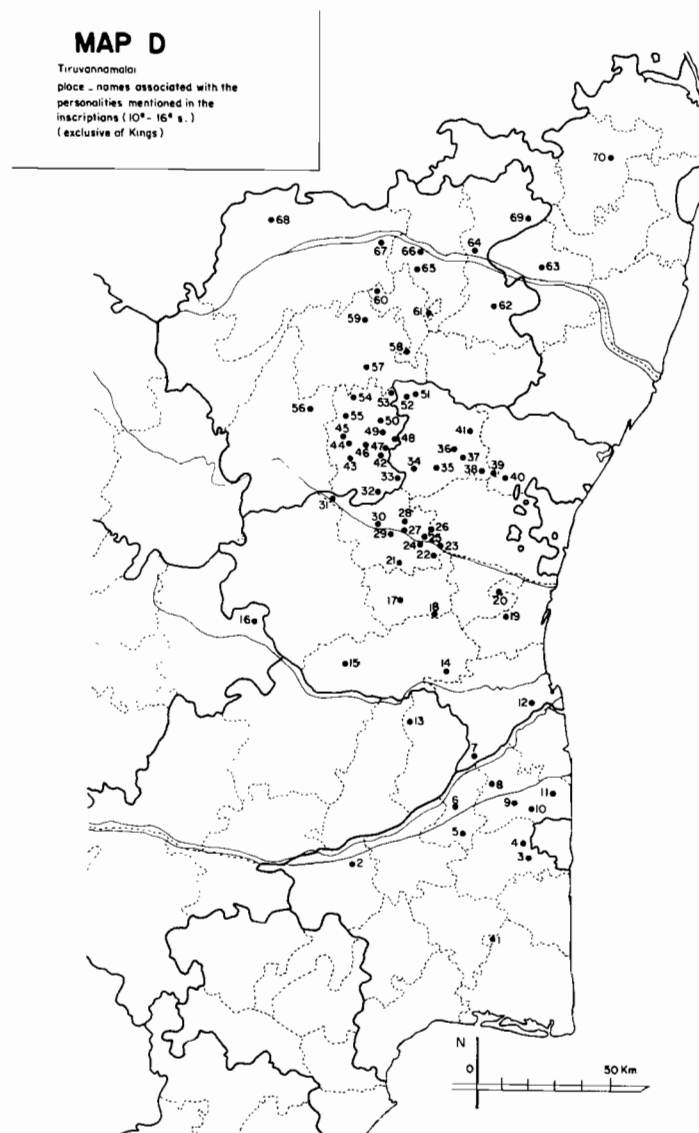


Fig. 50 – Villages en rapport avec des personnalités mentionnées dans les inscriptions allant du 10^e au 16^e siècle

culte divin. Ceci ne définit pas *de facto* la qualité urbaine de l'agglomération résidentielle qui se construit autour du temple.

Or, si Tiruvannamalai peut être qualifiée de "ville" bien avant l'époque coloniale, ce ne peut être qu'en regard de différents facteurs qui ont concouru à différencier cette localité d'autres agglomérations. Pour le dire autrement, les inscriptions de Tiruvannamalai donnent à percevoir quelque chose de l'histoire politique, de l'histoire sociale et religieuse et, plus hypothétiquement de l'économique, qui dépasse le point de vue strict de la localité et de la petite région et concerne en gros le Tamilnad. Dans cette perspective, nous proposons de définir Tiruvannamalai (le temple, en laissant pour le moment en suspens la question de la ville) tout d'abord comme un relais: 1) au sens de témoin, 2) de lieu qui a permis d'assurer la continuité des processus sociaux et historiques, 3) de point de retransmission (avec effet de démultiplication ou de redistribution). Les arguments que nous pouvons apporter à cette proposition reposent sur une information souvent ténue, mais qui n'est cependant pas négligeable.

Le premier constat est de l'ordre d'une évidence: l'information épigraphique place d'emblée Tiruvannamalai dans l'**histoire politique**. Ce fait se lit dans la structure même de l'inscription (tout autant que dans son contenu). En effet, toute inscription commence par la référence à l'autorité temporelle politique datée accompagnée du panégyrique du roi. Cette référence coiffe la mention du nom divin qui suit (sans panégyrique) et devient très tôt, à Tiruvannamalai, stéréotypée sous l'énoncé suivant: "Le Maître, Seigneur (maître) de Tiruvannamalai". Tout ceci est bien connu puisque c'est ce qui a permis de reconstruire toute l'histoire politique du Tamilnad à partir du corpus épigraphique sud-indien. Il semble, toutefois, important de souligner que le début de toute inscription définit d'emblée une double figure du politique:

- le roi dynastique particulier, temporel et variable, en regard du maître permanent d'un lieu particulier, le dieu qui est un souverain universel;
- dans le double rapport du régional (global) au local, avec ceci de frappant que l'universel qu'est le divin est associé de façon évidente au local.

Cette en-tête est suivie de l'énoncé de l'objet très concret de l'inscription, qui a souvent, bien que ce ne soit pas toujours le cas, à voir avec le culte: pour résumer schématiquement, il s'agit de façon très

pragmatique de collecter les ingrédients nécessaires aux offrandes (paddy, riz, beurre clarifié etc.) ainsi que d'autres éléments (fleurs, épices, entre autres, et parfois même parfum de civette beaucoup plus coûteux), que ce soit en nature ou en argent, ce dernier sous forme d'or et de bijoux constituant parallèlement le trésor (aussi indispensable que les offrandes). Notons que certains de ces éléments supposent des transactions marchandes. Ainsi la double autorité politique est donc d'abord donnée en relation avec l'appropriation (centralisation, au sens de "pooling") de biens matériels explicitement pour la divinité (le souverain du lieu).

Pour percevoir toute la portée d'un tel dispositif, il est nécessaire de rappeler deux points:

1) Le champ d'application du politique est alors politico-économique: l'économique n'est pas différencié ni autonome par rapport au politique. Ce constat est en général énoncé pour les sociétés dites pré-capitalistes. Plus précisément ici, l'"économique", en ce sens où il est subordonné au politique, c'est d'abord le rapport à la terre, à la production agricole, et donc au contrôle des hommes qui vivent de la terre – même si la richesse mobilière est aussi présente, comme accumulation (trésor) et dans les transactions commerciales et le placement à intérêt.

2) La position de la divinité, son sens, est une question plus délicate. L'association épigraphique de son nom à celui du roi temporel paraît bien être un moyen de faire référence à la totalité de l'autorité. Le dieu est aussi le destinataire explicite de la majeure partie des décisions, dont le but, direct ou indirect, vise à transfigurer toute chose en dons, de principe unilatéraux, au souverain du lieu. Le fait est ici de première importance, car le don unilatéral – sans retour, sans contrepartie (the "Indian Gift" de J. Parry, 1986) – reconnaît la supériorité du donataire, en même temps qu'il lui assure indépendance et autonomie. Tel était bien le cas dans les dons de terre aux brahmanes afin de leur permettre de remplir leur fonction (étude des Veda) sans être au service des autres. Il en est de même pour la divinité: les dons lui confèrent en somme les moyens de sa souveraineté et de son absolue autonomie.

Tout ceci contribue à un effet de centralisation, en partie bien concrète, complétée d'un effet de redistribution, en partie réelle mais plus encore impondérable (mérite religieux, salut, prospérité). Assurément, l'effet de centralisation, d'autonomie, est renforcé par l'image même du temple, la manière dont il se

construit concrètement et idéologiquement comme totalité, refermée sur elle-même, avec son centre (saint des saints), ses enceintes, son personnel hiérarchisé¹. Toutefois, il est une question que se sont très tôt posés les Britanniques: qui, en réalité dispose des biens donnés au dieu, prend les décisions dans le temple et selon quelles modalités? Cette question renvoie de fait à la société et à l'histoire sociale.

Quant à une **histoire socio-religieuse** argumentée, pour pouvoir la retracer il serait nécessaire d'avoir des analyses comparatives plus précises, à partir des inscriptions, qui à ce jour font défaut. Nous nous contenterons ici de résumer quelques points qui ont pu être dégagés d'une lecture du corpus épigraphique de Tiruvannamalai cherchant à comprendre qui gérait le temple à époque historique (cf. vol. 4 des études sur Tiruvannamalai, pp. 138-144):

1) Parmi les personnes qui sont mentionnées dans les inscriptions de Tiruvannamalai, une distinction assez nette opère entre les personnes extérieures au temple et à son aire proche et celles qui y sont intérieures. Les premières, plus généralement celles qui font un don ou auxquelles le temple a affaire pour une transaction, sont nommées et donc individualisées, comme l'est le roi dynastique mentionné en tête de l'inscription. En revanche, les personnes de l'intérieur ou de la région proche, celles qui prennent les décisions au niveau du temple ou les gens des localités environnantes, sont désignées par des termes de fonction, ou des termes qui renvoient à une collectivité. A ce plan, l'individualisation par un nom propre n'apparaît que sporadiquement et tardivement (XV^e-XVI^e siècles).

2) Parmi les agents mentionnés au plan du temple, il n'y a pas de réelle permanence au cours des siècles. Les rouages de la gestion du temple ne semblent pas fixés une fois pour toutes, comme cela peut l'être dans le présent, par exemple, avec une administration de type bureaucratique.

3) Les brahmanes sont peu en évidence dans les inscriptions et les prêtres śivaïtes ne sont guère mentionnés qu'à une place tout à fait secondaire, à une ou deux exceptions près.

4) On peut, au contraire, affirmer que ceux qui ont le plus souvent géré le temple au cours des siècles n'étaient pas des brahmanes. Sur toute une période, fin du XII^e jusqu'au milieu du XV^e siècle et avec des évolutions, on trouve, en tête des listes des agents du temple qui prennent les décisions, des

termes à connotation religieuse (mais qui n'impliquent pas une fonction rituelle dans le temple) tels que "dévots de Śiva", "Chef du monastère . . .". Si mon analyse est juste (cf. *op. cit.*), ces termes ne peuvent s'appliquer qu'à des non-brahmanes et, plus précisément, à des membres de la haute caste terrienne des Vellalar. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que Tiruvannamalai s'inscrit bien ainsi dans l'histoire sociale et religieuse du Tamilnad quant à l'un des traits les plus spécifiques de cette dernière. En effet, les Vellalar ont partagé avec les brahmanes les droits supérieurs sur la terre des régions de riziculture les plus riches du Tamilnad et ont parallèlement participé activement au développement du śivaïsme du sud dans sa forme tamoule, empiétant de ce fait sur la fonction religieuse propre aux brahmanes. Donc une relation d'alliance dans les intérêts partagés tout autant que de compétition entre brahmanes et terriens qui permit sans doute à ces derniers, quand au XIX^e siècle les conditions favorables à d'autres développements furent mises en place, d'être les initiateurs du mouvement anti-brahmane du sud de l'Inde. Ainsi une orientation śivaïte influente, combinée à une dominance politico-économique locale, paraît avoir donné aux Vellalar les moyens de contrôler éventuellement les grands temples śivaïtes: c'est ce qui semble s'être passé pour Tiruvannamalai.

5) Dans les inscriptions apparaît aussi, à partir du XIII^e siècle, un terme collectif qui se traduit littéralement par "gens du lieu". On le trouve parfois à l'intérieur d'une liste d'agents, parfois il paraît résumer cette liste. A partir du XVI^e siècle, le même terme est employé de façon unique et extensive: il est alors précisé qu'il s'agit des (*s*)*tāṇattār* ("gens du lieu") de Tiruvannamalai à une époque où l'agglomération a acquis un statut "séparé" (*taṇiyūr*). La grande majorité des inscriptions concernent alors la vente de villages et de terres. Rien ne permet de dire à quoi réfère le "lieu" (skr. *sthāna*), s'il s'agit du temple, de la ville ou d'un ensemble plus large, ni les qualifications de "ceux du lieu". Peut-on aller jusqu'à dire qu'ils forment un embryon de représentation des "citoyens" ou des "bourgeois"?

¹ De ce point de vue, l'image du temple paraît proche de celle du palais, tel qu'il est décrit dans l'*Arthashastra*, comme une sorte de ville miniature dont "la fermeture formelle suffit pour que le palais soit un monde en soi" (communication de C. Malamoud sur "la ville dans l'*Arthashastra*", juin 1986).

Nous avons résumé ces données pour souligner que ceux qui dans le passé ont pris les décisions, ont parlé au nom du dieu, quand ils sont mentionnés, n'ont jamais formé un corps unifié: il s'agit le plus souvent d'un corps pluriel et collectif. En outre, ce ne sont pas des fonctionnaires spécifiques au temple. A la rigueur, seule la prêtrise pourrait être coextensive au temple: c'est le cas à Chidambaram où le corps des prêtres Dikshitar continue à contrôler les biens du temple; ce ne le fût pas à Tiruvannamalai et ce l'est encore moins aujourd'hui. Enfin, si les énoncés des agents du temple renvoient à des membres de la localité, il est peu probable, étant donné la variation des énoncés, qu'une seule et même catégorie de gens ait constamment contrôlé le temple au cours des siècles. S'il est justifié de reconnaître l'influence des terriens Vellalar, d'autres subdivisions parmi eux aussi bien que d'autres groupes locaux de caste ont pu et su se faire reconnaître comme dominants et acquérir des droits sur le temple. L'information ne permet guère d'être précis à ce sujet; elle permet juste d'affirmer que, historiquement, le temple était géré par des membres de la localité².

L'information donnée par la structure même de l'inscription peut être à présent complétée:

1) Le roi dynastique (ou celui qui prétend à un royaume, comme cela a pu être le cas dans les périodes troublées du XIII^e siècle) est reconnu, ou se fait reconnaître comme tel (éventuellement par des dons ou des décisions) dans la référence donnée en tête des inscriptions d'une même époque dans de multiples lieux saints.

2) Puis est mentionnée la divinité du lieu, un souverain universel mais localisé.

3) Enfin, suivant les cas, sont énumérés les représentants de la localité qui prennent ou entérinent une décision royale et qui contrôlent les biens et les gens du royaume divin (composé de terres libres de redevances). Dominants locaux eux-mêmes, on peut supposer qu'ils ont tout intérêt à confirmer le prestige que leur donne le contrôle des biens divins, à attirer de généreux donateurs de l'extérieur et à préserver leur position par rapport à d'autres personnalités entreprenantes³.

Ainsi le souverain divin médiatise deux niveaux d'autorité politico-économique et d'échelle différente. Néanmoins, tous les deux sont de l'ordre du royaume puisque la localité est présidée par le roi divin. Cette structure a aussi l'intérêt de mettre en

évidence le problème de l'autorité dans le monde hindou. Celle du roi ne trouve sa légitimité qu'en référence à l'ordre des valeurs et à un universel divin. Quant à l'autorité locale, ne pouvant être interne à la caste (cf. DUMONT, 1958: 143) elle ne peut être que celle d'un ordre supérieur. Si bien que la reconnaissance mutuelle des deux niveaux royaux et locaux de l'autorité passe par le relais de la souveraineté universelle d'une divinité localisée.

Nous n'ajouterons qu'une dernière information à partir des inscriptions de Tiruvannamalai, parce que le fait est de quelque importance pour la question de la ville. Il s'agit de la présence de marchands. Le nombre des inscriptions qui en font état est relativement peu nombreux, suffisant cependant pour inférer une présence tout au long des siècles (cf. Annexe 4), surtout si l'on veut bien se rappeler la position de Tiruvannamalai au croisement d'axes de communication importants.

L'une des plus anciennes (no. 32 datée de 1039) mentionne les marchands en les désignant comme les *nakarattār* de Tiruvannamalai. Le terme *nakaram* (skr. *nagara*) est communément traduit par "ville", mais il ne semble pas que dans l'usage tamoul il ait désigné de façon constante une catégorie d'agglomération bien déterminée, bien que son emploi éventuel tende à marquer l'importance, pour ne pas dire le prestige, d'une localité⁴. A la période Cola, *nakaram* ou *nakarattār* fait référence à une assemblée de marchands, de la même manière que *ūr* ou *ūrar* est celle des représentants de la localité, *nāṭṭār* celle des représentants de l'unité socio-territoriale *nāṭu*, et que *capā* ou *capaiyar* (du skr. *sabhā*) est précisément l'assemblée des brahmanes. On ne peut guère alors parler de "communauté" de village, mais seulement de regroupements socialement définis. Néanmoins *nakaram*, et sa forme adjective *nakarika*, marque, actuellement au moins, une qualification spécifique, "urbaine", en regard de ceux qui vivent

² Il n'est pas inutile de préciser ce point en raison de l'évolution moderne qui tend à éliminer la localité du contrôle de son temple (cf. vol. 4 des études sur Tiruvannamalai, p. 186).

³ Nous faisons certes ici une reconstitution que d'aucuns pourraient trouver illégitime. Toutefois, la pratique politique au quotidien paraît si bien ancrée sociologiquement qu'en dépit des changements modernes il ne semble pas exagéré de pouvoir l'appliquer au passé.

⁴ Ainsi, voir ci-dessus p. 134, en quel sens les membres de la pension pour pèlerins des "gens de Kurumberi" désignent ce village comme "ville (*nakaram*) de tête".

dans de petites agglomérations, une distinction qui a été, et reste dans les appellations, attachée aux marchands. Dans les inscriptions de Tiruvannamalai, le terme disparaît; on ne le retrouve que dans les inscriptions tardives sur plaques de cuivre des XVIII^e et XIX^e siècles et, à la même époque, il désigne certaines castes de marchands, les Beri Cettiyar et surtout les Nattukkottai Cettiyar.

Entre le XI^e et le XVI^e siècle, il n'y a guère que des mentions individuelles de marchands, comme signataires d'une inscription, ou extérieurs à Tiruvannamalai et faisant un don au temple. Dans tous les cas, ils portent le titre de "Cetti". Une inscription fait cependant référence à un "monastère" (*maṭam*) de marchands *vānikar*, attestant ainsi de leur orientation religieuse. Enfin une autre locution⁵ apparaît au cours de la moitié du XVI^e siècle: "ceux des 56 pays" (ces derniers faisant référence à la totalité de l'Inde). Ces marchands sont dits "de Tiruvannamalai" ou d'une autre localité au nord du lieu saint et qualifiée de "*pēṭṭai*" (un terme qui paraît désigner un faubourg commerçant ou une localité marchande). Dans ce dernier cas, "ceux des 56 pays" décident de prélever une taxe sur tout marchand qui se rend en ce lieu, taxe qui est destinée au culte de la divinité de Tiruvannamalai. Plus tard, dans les inscriptions sur plaques de cuivre, les "Cetti" paraissent avoir un rôle important pour le lieu saint.

B. Le temple et la "ville".

Cette lecture cursive du corpus épigraphique de Tiruvannamalai reste superficielle. Elle laisse, cependant, entrevoir quelques faits concrets (l'emprise du temple sur la production agricole d'une aire discontinuée mais assez large avec une centralisation relative de cette production, la présence de réseaux marchands) et donne une idée du rapport entre l'autorité politique globale (ou supra-régionale) et l'autorité locale, entre le particulier et l'universel. Si schématiques que soient ces informations, elles permettent néanmoins de faire l'hypothèse que le lieu a développé, et a gardé au cours du temps (avec des hauts et des bas, mais la continuité est ici essentielle), un degré de différenciations suffisamment significatif pour pouvoir être caractérisé comme "ville" depuis une haute époque.

Cette proposition faite à partir du temple et de ses inscriptions n'est valide qu'à la condition expresse de

se garder de déductions simplistes. Il ne s'agit en aucun cas d'en conclure que "le temple c'est la ville", ou que "le temple a créé et gouverné la ville". Ce serait une absurdité pour deux raisons:

1) Tout d'abord parce que le temple est un univers religieux qui met en œuvre la rationalisation qui lui est propre. Cette logique n'est, bien sûr, pas déconnectée de la réalité socio-culturelle (le calendrier du temple est pan-indien et tamoul; l'organisation interne du temple reproduit une division du travail comparable à celle de la société); elle n'en est pas moins autonome.

2) Surtout, parce que le temple ne peut déployer toutes ses possibilités (rituelles, organisationnelles, de centralisation apparente des biens) que si le souverain divin est l'objet constant (et toujours à renouveler) d'un double patronage, extérieur (supra-régional) et local. Le nombre des temples réduits à un prêtre et à un culte quotidien au gré de l'intérêt limité de la localité et, plus encore, les temples en désuétude confirment amplement cette nécessité d'un patronage double.

Si le temple ne fait pas la ville, en revanche il est peut-être possible d'affirmer que l'institution du temple avec le culte des dieux a permis de compenser la fragmentation infinie (selon la parenté, la caste, les croyances) de la société indienne. C'est bien cette fragmentation que notait M. Weber (1982, 41, 54-56, 67), fragmentation qui prohibe l'intermariage et la commensalité et avait empêché ce qui avait été la caractéristique spécifique de l'Antiquité et plus encore de la ville médiévale: à savoir, la formation d'associations institutionnelles de "bourgeois" (sur une base individuelle), la commune pourvue d'organes spécifiques, autonome et autocéphale.

Par rapport à la fragmentation sociale, le temple, en général (le grand temple aussi bien que chacun de ceux que l'on trouve à des niveaux différents de culte), est le lieu où se concrétisent rituellement les principes d'identification tout autant que de distinction. Ainsi au niveau d'un temple dit "commun" à une agglomération, la mise en œuvre d'un principe d'identité (d'unité) passe par les dominants qui

⁵ Inscription no. 422 de 1559. L'expression *kaṇkaḷ* n'est pas comprise par l'épigraphiste et nous n'avons trouvé aucune étude permettant de l'éclairer.

patronnent le temple et par les relations d'interdépendance qu'ils maîtrisent – ce qui inclut ou exclut certains groupes locaux du culte.

Pour un grand temple comme celui de Tiruvannamalai, il en est un peu de même, mais dans un contexte qui n'est déjà plus de l'ordre du village quand on commence à le saisir à partir des inscriptions les plus anciennes. Dès 1039 (inscription no. 32) par exemple, la contribution au culte mobilise plusieurs unités sociales différentes: trois villages de brahmanes, trois autres groupes de résidence environnants et les *nakarattār* de Tiruvannamalai.

Si le temple permet de compenser la fragmentation sociale, c'est que, plus précisément, la représentation d'une divinité, image de la totalité (à la fois une et multiple), s'accompagne d'un effet de centralisation de l'autorité (tout autant temporelle que spirituelle) et, plus concrètement, d'une certaine monopolisation des ressources. Car la vertu de ce dispositif, relativement autonome, est d'ancrer le système des valeurs dans la réalité matérielle. En effet, comme le met en évidence la structure même de l'inscription, ce dispositif est tel qu'il confère aux représentants de la localité, tout autant qu'au pouvoir (royal) supra-régional, une autorité légitime et un pouvoir concret (entre autres, par le contrôle des ressources et des gens du royaume divin) qui s'imposent à la fragmentation des unités sociales. Précisons tout de suite que cette dernière n'est jamais dominée que très relativement⁶. Toutefois, on ne peut sous-estimer la cohérence que l'institution du temple apporte aux ensembles sociaux partiels et en définitive au système social lui-même.

Il serait assurément difficile de dire si l'autonomie apparente que donne une certaine monopolisation des ressources (agricoles) au grand temple – en l'occurrence dans le cas de Tiruvannamalai – s'étendait à la localité. Ce qui est certain, cependant, c'est que le dispositif ne pouvait perdurer s'il était refermé sur lui-même. Comme nous avons tenté de l'argumenter ailleurs (cf. vol. 4, p. 190–4), la monopolisation des ressources agricoles n'a pu être viable sur le long terme que parce qu'elle était complétée d'un échange marchand.

Un autre facteur, en relation au grand temple et à partir de ses virtualités, pouvait contribuer à donner une dimension urbaine à l'agglomération qui l'entourait. Nous avons noté plus haut que, dans les

inscriptions, les personnalités de l'extérieur sont toujours individualisées par un nom propre et, aujourd'hui encore, un individu généreux est honoré et ainsi distingué par le temple. D'une façon générale et pour le rappeler brièvement, alors que le culte des temples liés à des unités sociales relève de l'obligation, la divinité du salut du grand temple, et *a fortiori* d'un lieu saint important, est celle du libre choix individuel. Cette possibilité n'est pas sans conséquences puisqu'elle recoupe les allégeances familiales et sociales obligées en permettant à tout un chacun de se distinguer à titre purement individuel en orientant sa dévotion de principe comme il lui plaît vers la divinité d'un lieu saint. Si bien qu'un lieu saint attire des foules très diversifiées et anonymes.

Parallèlement, cette possibilité s'accompagne d'une attitude d'esprit bien partagée et qui lie dévotion et espoir de réussite. La dévotion personnelle couvre tout un registre de comportements qui vont de l'ascèse au retrait du monde, de la recherche d'une simple satisfaction affective à l'expression d'une initiative individuelle en vue d'une entreprise, à la démonstration de la maîtrise sur soi, tout autant qu'à celle de la maîtrise sur un réseau de relations. Dans le passé, par exemple, quand un roi ou d'autres personnalités arrivaient à faire inscrire leur nom sur un temple, on peut assurément y lire l'expression d'une dévotion dans un acte méritoire, mais aussi la capacité de rendre publiques sa position et sa maîtrise sur un ensemble de relations.

Virtuellement, le lieu saint peut donc contribuer à développer cette dimension urbaine – distincte du face à face des relations sociales du cadre villageois – comme lieu où il est possible de venir de l'extérieur en tant qu'individu, un lieu où il est possible de tenter sa chance, pour le salut ou tout autre entreprise, où il est possible de se faire reconnaître et peut-être intégrer. "Les villes naissent de l'intégration d'autochtones et d'étrangers" (WEBER, 1982: 61).

Que peut-on dire de la ville ancienne de Tiruvannamalai du point de vue de son implantation spatiale? Au XVIII^e siècle (cf. carte Figure 10, p. 18), la surface habitée n'est guère plus grande que le temple lui-même (qui a les dimensions que

⁶ Pour le dire brièvement, parce que les dieux, tout autant que l'autorité politique (royale, aussi bien que la dominance locale) sont inclus dans les relations que construit le système des castes et ne couronnent pas ce dernier (voir, Stern, 1977).

nous lui connaissons aujourd'hui). Au début du XX^e siècle, la ville ne compte guère plus de 10000 habitants. Si nous remontons dans le temps, il n'est pas sûr que Tiruvannamalai puisse être qualifiée de "ville" au X^e siècle: alors le temple n'est qu'un petit sanctuaire sur les premières pentes de la colline, il y a un établissement de marchands et plus bas, là où les terres sont cultivables, des regroupements résidentiels. Mais déjà le lieu est l'objet du patronage royal. Aux XIII^e, XIV^e et XVI^e siècles, les enceintes successives agrandissent de façon spectaculaire les dimensions du temple, peut-être l'espace résidentiel proche devient-il plus dense mais sans exclure les regroupements résidentiels séparés des terriens. A noter, cependant, que l'ampleur des constructions successives, liées à des décisions royales et à des donations, suppose l'importation d'une main-d'œuvre de l'extérieur et la prospérité du lieu.

S'il y a eu "ville" dans le passé, comme nous le pensons, il n'a pu s'agir d'un espace habité dense et continu, mais plus vraisemblablement d'un ensemble de regroupements résidentiels, dont l'un d'eux était contigu au temple, formant une unité socio-territoriale souple⁷ dont la relation au temple était un des pôles d'attraction (pour la production agricole, par rapport aux décisions d'ordre commun à prendre, et par le prestige de la divinité du lieu). Ce n'est qu'avec la municipalité moderne mise en place par les Britanniques que les limites de la ville ont été définies qui intègrent à présent les regroupements résidentiels de zones agricoles. En dépit du saut démographique des décennies récentes qui entraîne l'expansion plus continue de l'habitat à partir du temple et le long des routes d'accès, quelques espaces vides demeurent (cf. carte de la Figure 9 p. 17), qui attestent d'un état ancien, alors que l'esprit bureaucratique de la formation municipale n'a rien à voir avec le système de relations qui rapprochait des regroupements résidentiels séparés dans l'espace.

C. L'articulation du passé au présent

Pour le passé, Tiruvannamalai avec son temple semble pouvoir être perçue comme un relais de l'autorité politique, lieu de négociation entre le pouvoir royal et local, avec une autonomie toute relative liée à une certaine monopolisation des ressources. C'était aussi un lieu d'échanges marchands. Ce n'a probablement jamais été une ville

dont la population stable ou permanente, même si elle a varié suivant les époques, a pu être très volumineuse – comparativement à ce que l'on peut deviner pour des capitales royales (Madurai, Vijayanagar) ou des ports. Mais c'était aussi une ville de passage, ayant les capacités de s'enfler périodiquement, pour les fêtes et avec les visites des dignitaires du royaume, les foires, les armées, etc.

Dans cette perspective, par rapport à la concentration démographique actuelle en partie alimentée par les migrations des villageois de la région, nous ferons l'hypothèse que la ville ancienne – dans le cas de Tiruvannamalai au moins – paraît, au contraire, se constituer dans le rapport indissociable entre ce qui la définit comme relais et la projection virtuelle d'une aire socio-régionale beaucoup plus vaste. Cette proposition tient compte du rapprochement que nous avons fait plus haut de différentes cartes. Ce dernier pourrait alors être moins arbitraire que ne le laisse supposer l'hétérogénéité des critères qui construisent ces cartes. Il s'est aussi imposé avec l'étude ci-dessus des pensions pour pèlerins.

La pension pour pèlerins est assurément un trait ancien, même si leur nombre, important à Tiruvannamalai (il y en a à peu près pour toutes les castes et souvent leurs subdivisions), s'est accru par rapport à des temps plus anciens en raison des conditions nouvelles de mobilité spatiale et sociale qu'offrait le XIX^e siècle. Quand on peut retracer l'histoire d'une pension pour pèlerins, il apparaît que sa fondation vient de l'initiative individuelle d'un dévot qui institue ainsi sur le lieu saint une œuvre pieuse (*dharma*) et permanente, puisqu'elle reviendra en héritage à ses proches, s'étendra au

⁷ Rappelons d'abord à ce sujet le constat des anthropologues, à savoir que, même en ce qui concerne de petites agglomérations, il n'y a pas en Inde d'unité sociale et religieuse de ce qu'on appelle le village. Il en est *a fortiori* de même ici, où nous parlons d'un espace territorial, non délimité de façon à jamais fixée, que les relations de caste et de parenté de chaque regroupement résidentiel débordent obligatoirement. Cette "unité" socio-territoriale était souple en raison justement de limites non fixées ou en incluant à une époque des regroupements résidentiels qui ont pu disparaître. Par exemple, lorsque le dernier des rois Hoysala fait de Tiruvannamalai sa capitale, son palais et sa suite n'étaient pas implantés près du temple. Les opinions varient quant à leur localisation exacte aux environs de l'actuelle Tiruvannamalai. Il n'est pas inintéressant de constater que les informateurs d'aujourd'hui ne dissocient pas la capitale du roi hoysala de Tiruvannamalai.

petit groupe de parents et d'alliés, éventuellement à la sous-caste. L'œuvre pieuse est ainsi perpétuée, en même temps que les ayants droit ont un toit sur le lieu saint quand ils viennent assister à la fête et pour d'autres occasions aussi bien. Rappelons le cas des Nattukkottai Chettiyar du Ramnad: sans être résidents de Tiruvannamalai ni de sa région, ils ont, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, rénové extensivement le temple et construit pour leur usage les pensions pour pèlerins les plus imposantes du lieu saint. Leur dévotion était sans doute désintéressée. Leurs entreprises de bâtisseurs, sur lesquelles nous n'avons aucun compte, suppose tout autant le contrôle des réseaux de sous-traitance – une capacité, entre autres, de ces Cettiyar, dont la maîtrise des réseaux d'affaires sur le Tamilnad et bien au-delà était dans son plein développement.

Avec les pensions pour pèlerins, c'est moins la région en tant que telle qui se projette virtuellement dans la ville que la fragmentation inépuisable d'unités sociales, chacune liée à un petit territoire d'une aire plus vaste, qui affirment une position (dans l'échelle des mérites), une relation au lieu saint et un droit. Ce dernier a été fondé avec l'acte méritoire initial d'un ancêtre-dévot, un don qui sera renouvelé et dont on attend les bénéfices légitimes (prospérité et salut).

Ce que nous entendons ici par "projection virtuelle" n'est pas seulement la probabilité que des gens de la région extérieure à Tiruvannamalai viennent séjourner dans la ville et peut-être s'y installer. C'est plutôt le fait que Tiruvannamalai est un point de référence, culturellement intégré. L'on n'y réside pas, mais l'on a avec ce lieu (et plus précisément avec le souverain divin du lieu) des relations d'allégeance.

De ce point de vue, nous avons affaire à quelque chose qui est, en fin de compte, de l'ordre d'un royaume, sans que ce dernier corresponde à un territoire enfermé dans des frontières fixées. C'est un royaume défini par des relations de divers ordres et degrés (plus ou moins stables) qui lient à la capitale (le palais) et à son maître des individus-dévots, de petits groupes locaux de parenté et de caste, des tenanciers aussi bien que des dominants et, suivant les époques, de petits chefs politiques et militaires, des places marchandes etc.

Ainsi si l'on considère le cas de Tiruvannamalai, la "ville" sud-indienne, avant la colonisation, est d'abord, pour une aire régionale discontinue, un lieu

de référence quant à l'autorité et quant à une certaine centralisation des ressources, au centre d'un réseau de relations (éventuellement recoupé par d'autres); elle est de l'ordre de la capitale selon les conceptions hindoues de la royauté et du royaume.

Il n'est pas aisé de préciser si cette proposition peut être généralisée. Pour le sud de l'Inde, la multiplicité des grands temples, en raison de la figure d'autorité qu'ils représentent, permet d'inférer que de nombreuses localités avaient virtuellement la possibilité de devenir des villes du type capitale d'un royaume (même en l'absence d'un pouvoir royal), si d'autres conditions plus concrètes étaient remplies – celles-là mêmes qui ont fait de Tiruvannamalai une "ville". Le temple, comme nous l'avons déjà dit, ne fait pas la ville; mais il a pu, le cas échéant, fortement contribuer à faire d'une localité le pôle d'attraction de relations multiples. Ceci ne suppose pas que toutes les villes du sud ont suivi ce modèle, si pertinent puisse-t-il être dans son rapport au système social. Qu'en était-il des ports anciens? Dans quelle mesure peut-on étendre cette proposition au nord de l'Inde et avec quelles modifications?

La transformation des pensions pour pèlerins (ou, du moins, de certaines d'entre elles) marque à sa manière l'évolution de la ville ou, plus précisément, la façon, différente du passé, dont elle se constitue à présent. Nous avons vu (p. 137 *sq.*) la tendance à lier la pension pour pèlerins à l'association moderne de la caste en l'incluant ainsi, en principe, dans un réseau de type bureaucratique. Contrairement à un état antérieur où la pension pour pèlerins appartenait à des gens résidant à l'extérieur de la ville, celle-ci est alors gérée par le groupe local de la caste tout en étant ouverte à tous les membres d'où qu'ils viennent. Cette tendance suppose donc la mise en veilleuse des distinctions internes à la caste, distinctions liées à la parenté, la région d'appartenance et à tous les critères marquant le statut. En revanche, c'est à partir d'une définition en soi de la caste (comme s'il s'agissait d'un groupe homogène) que son poids politique est affirmé.

Dans la pratique, cette tendance n'a pas encore réellement abouti. L'allégeance, par les cultes, à l'autorité souveraine de la divinité du lieu, n'a pas été rompue et il en va de même de bien des comportements qui privilégient d'abord le système de relations. Cette évolution, toutefois, suit celle de la concentration urbaine, avec ses catégories de

population définies sur des critères administratifs et économiques, ses fonctions multiples, la délimitation stricte d'un territoire - bref, une entité.

D. La ville sud - indienne.

Tiruvannamalai, sans être le plus important, est l'un des lieux saints majeurs du Tamilnad. Lorsqu'on réside dans la ville on ne peut ignorer cela, en raison de l'espace que le temple occupe, de la présence massive de la montagne, des processions et fêtes fréquentes, sans oublier celle de Kārtikai qui mobilise la municipalité, la police à certains jours, et fait plus que doubler le volume de la population. Doit-on alors considérer que Tiruvannamalai est un cas exceptionnel et que les propositions faites plus haut ne sauraient être valables pour les autres villes du Tamilnad? Une réponse appropriée dépendrait d'études comparables essayant de prendre en compte le passé. Celles-ci n'existent pas à proprement parler, en raison pour une part de la difficulté à documenter le passé. De ce point de vue, le cas de Tiruvannamalai est peut-être plus favorable à cause de la permanence sur les siècles de l'activité de son temple attestée par un corpus épigraphique très important. Restent, cependant, les limites d'une lecture de l'histoire sociale d'une région et l'absence d'analyses comparatives suffisantes qui permettent de faire autre chose que des hypothèses.

A présent, la ville est d'abord définie comme l'un des niveaux de la bureaucratie administrative de l'Etat. Il en est un peu de même du temple qui est pris dans le réseau administratif du Département des affaires religieuses hindoues (H.R. & C.E.) que contrôle l'Etat du Tamilnad. Il serait exagéré de dire que le temple est devenu un instrument du gouvernement, bien que de façon très subtile - en prétendant que le Gouvernement remplit désormais le rôle des rois historiques quant à la protection des temples (cf. Vol. 4, p. 163-8) - le politique et les personnalités politiques ne négligent pas l'aura supplémentaire d'autorité que l'approche et le culte des divinités des grands temples paraît conférer. Un glissement non négligeable a cependant opéré par rapport au passé: ce n'est plus la localité qui contrôle son temple et, si les notables locaux continuent jusqu'à un certain point à le fréquenter, ils ne sont plus distingués de telle sorte qu'ils puissent en tirer une autorité sur les populations environnantes et vis-à-vis du pouvoir

extérieur. Peut-on dire qu'il y a à présent une plus nette séparation dans la ville entre une sphère (fonction) "religieuse" et un domaine séculier (économique et politique)? La séparation de principe est nette et dans la pratique le développement actuel de la ville n'a rien à voir avec le temple. Et cependant, l'Etat contrôle le temple et les revenus de ce dernier entrent dans le circuit des banques même s'ils ne représentent pas des sommes considérables⁸.

Tout ceci étant dit et la transformation moderne indéniable vers un modèle urbain qui a intégré des caractéristiques peu ou prou internationales étant notée, que peut-on dire de la ville sud-indienne, passée et présente, de sa spécificité? Comment la définir?

Tiruvannamalai nous propose pour le passé un exemple: celui du développement d'une agglomération autour d'un temple. Ce développement peut être qualifié d'urbain, en raison du concours de circonstances sur des siècles qui ont permis au temple de déployer toutes ses virtualités de relais (p. 188), quant à l'autorité (supra-régionale/locale), à un effet de centralisation et à une relative redistribution des ressources. Ce modèle se définit donc dans l'articulation spécifique de l'autorité politico-économique en relation aux valeurs, c'est-à-dire au religieux, ce dernier étant concrétisé dans un espace-temps rituel présidé par la figure divine de la souveraineté universelle. L'exemple de Tiruvannamalai est aussi un modèle. Il est impossible actuellement, et en outre certainement faux, d'affirmer que ce modèle est celui-là même, ou le seul, de la ville pré-coloniale. Nous avons déjà mentionné le cas des ports, et il pouvait y avoir d'autres types de formation urbaine sur lesquels nous n'avons pas la moindre idée. Néanmoins, le modèle que propose Tiruvannamalai paraît être à la base - tout en se combinant à d'autres facteurs - d'une catégorie de villes de moyenne importance, dans le cadre sud-indien au moins.

Toutefois, si la ville s'articule aux virtualités que propose le temple comme relais lorsque d'autres conditions sont remplies, elle n'est en aucun cas

⁸ En 1984, le revenu annuel du temple de Tiruvannamalai fut de 1.575.000 Rs - à comparer à celui du temple de Madurai: 10 millions. Mais, au cours de la même année, une seule des grandes fêtes du temple de Tirupati rapporta 1.300.000 Rs, dont 850.000 provenant des dépôts anonymes faits au cours de la fête.

l'équivalent d'un modèle un peu schématique que l'on a en tête et qui est celui de la paroisse. D'ailleurs, ce dernier - celui d'une communauté de fidèles autour d'une autorité religieuse - n'est même pas acceptable pour le village indien (cf. Herrenschmidt, 1989: 170 sq.). Ce rapprochement, que dicte superficiellement la présence centrale dans l'un et l'autre cas d'un lieu de culte, a le seul avantage de souligner la différence. Le temple hindou n'est pas une église qui rassemble des croyants unis et égaux dans leur foi en un seul dieu. Il est plutôt le lieu où se définissent rituellement les modes les plus diversifiés d'être et de relations:

- individus-dévots, chacun dans une relation interpersonnelle à la divinité de son choix, juxtaposés dans une foule indifférenciée qui n'est pas une communauté;

- représentants locaux (dominants, notables), personnalités (religieuses, politiques, etc.), et leur rapport implicite aux réseaux de relations qu'ils maîtrisent;

- unités sociales de tous niveaux (famille, groupe de parents et d'alliés, etc.);

- associations de types divers (dévotionnelles, littéraires, marchandes, militantes).

Ces multiples modes d'être, desquels tout hindou participe à des degrés divers, trouvent le moyen de leur expression, en même temps que de leur distinction, dans le temple en rapport à une certaine définition de l'autorité, non pas absolue (ou autocratique) mais universelle au sens hindou, à la fois morale et politique.

Rappelons-le, ce n'est pas le temple qui crée les différenciations sociales. Il n'est que le relais qui les met en évidence et donne au système de relations, y compris à une possible compétition, une dimension rituelle et, de là, légitime. La ville y gagne une référence unitaire (celle de l'universel divin), ce qui lui permet en retour d'être "ville", c'est-à-dire d'avoir la capacité de réunir le plus de différenciations concrètes et virtuelles, d'accommoder la fragmentation sans la réduire, de s'ouvrir à des éléments hétérogènes (étrangers, marchands, individus en quête de salut ou de bonne fortune) et, par là, d'avoir été, et de rester culturellement, le pôle de référence d'un réseau de relations d'une aire régionale souple et l'un des lieux où l'histoire a laissé des traces.

Le modèle sud-indien, selon l'exemple de Tiruv-

annamalai, n'est pas non plus celui de la commune des citoyens bourgeois. Notons d'abord que, si ce dernier a eu un rôle essentiel dans le développement urbain occidental, partout il a cessé d'être à partir du moment où toute autonomie de la cité a été réduite au profit d'un mode bureaucratique d'administration imposé de l'extérieur et en dépit d'instances élues localement. Il va sans dire que le modèle de la commune n'a jamais été celui de l'Inde. Pourtant, associations de marchands et guildes sont suffisamment attestées dans l'histoire indienne ancienne pour qu'on ait l'idée qu'un développement tout autre que celui qui a eu lieu aurait pu prendre place. Or, dans l'épigraphie sud-indienne, ces associations marchandes perdent de leur évidence et même disparaissent avec l'évolution des XI^e-XII^e qui annoncent la fin de l'empire Cōla et un tournant de l'histoire sociale sud-indienne (STEIN, 1980, HALL, 1980). Une analyse pertinente qui permette de comprendre le développement propre à l'Inde reste à faire.

De ce point de vue, et entre bien d'autres facteurs qui différencient les diverses régions de l'Inde, il est, néanmoins, un développement de l'histoire socio-religieuse qui a joué un rôle crucial, celui de la religion de dévotion avec ses cultes des divinités "présentes en corps" dans les temples. Si nos analyses sont justes (cf. Vol. 4), ce développement a permis à la société hindoue de maintenir la "fragmentation", c'est-à-dire une multiplicité d'unités sociales (de caste, de parenté, de régions, d'orientations religieuses, etc.) qui inscrivent la personne dans des réseaux de relations héritées, tout en permettant à tout un chacun d'être aussi un "individu (du point de vue du salut) dans le monde": la dévotion, l'ascèse et la maîtrise de soi empruntées aux idéaux du renonçant sont autant d'efforts personnels dont on attend des conséquences tangibles, d'abord pour assurer sa position ici-bas. Il s'agit certes d'un individu qui reste en relation, qui n'est que le semblable d'un autre dans la quête du salut (en la divinité et selon la conception de l'universel hindou) et, de ce fait, un individu qui n'est pas à lui-même son propre absolu, dont l'autonomie, s'il n'y a pas renoncement définitif au monde, n'est que résiduelle. Néanmoins, on ne peut sous-estimer la vertu d'une telle évolution qui a permis à une civilisation de perdurer tout en s'adaptant, de se transformer sous l'influence des initiatives personnelles et de la quête des intérêts bien compris tout en maintenant ses références aux valeurs (sans paraître se soucier de la réinterprétation

inévitables et constants que l'histoire en a fait). Les marchands, dont nous parlions plus haut, quelle qu'ait été leur capacité d'individualisation au profit corporatif d'associations à un moment de l'histoire, n'ont pu mener aux termes de ses conséquences un processus dont les formes initiales paraissent comparables à ce qui s'est passé en Occident.

D'une façon générale à présent, les associations que toute personne peut joindre à titre individuel et de sa propre initiative, de même que les regroupements de disciples attirés par le charisme et l'enseignement d'un guru, ne sont le plus souvent⁹ que d'autres formes de fragmentation apparente par la différenciation, un réseau supplémentaire de relations et un moyen d'affirmer une distinction. En dépit du nivellement de la modernité, d'une législation qui s'applique à des citoyens de principe égaux, d'un développement économique qui impose sa logique propre d'efficacité fonctionnelle et technique, le régime de la fragmentation liée à un système de relations aux réseaux multiples perdure et s'accommode des critères homogènes et fermés d'une administration d'Etat qui, à sa manière, tend officiellement à équilibrer les disparités par un jeu de "compensation" souvent créateur de nouvelles différenciations.

Il nous reste un dernier point à reprendre avant de clore, pour le moment, les propositions qu'il semble possible de faire sur la spécificité de la ville sud-indienne. Pour affirmer que Tiruvannamalai était bien une ville avant la colonisation, il a fallu mettre en évidence comment, et à quel point, était essentielle l'articulation de l'autorité politico-économique au religieux par le temple et ses virtualités de divers ordres. Auparavant, à partir du constat cartographique que Tiruvannamalai, au cours des siècles et aujourd'hui encore, était un pôle de référence et d'attraction pour une aire socio-territoriale importante, nous avons fait l'hypothèse qu'il fallait déduire de ce constat que la ville, si elle y a, est alors constituée par autre chose que ce qui la constitue en soi (p. 184). Que devient cette proposition?

La ville indienne aujourd'hui, où la concentration humaine paraît parfois défier les règles élémentaires de survie (manque d'eau, drainage à peine existant ou mal entretenu, voiries insuffisantes, encombrées et dangereuses), donne souvent, pour un observateur extérieur, une première impression de chaos. La seconde impression se tempère avec l'expérience. Au-delà des rues commerçantes très animées,

d'autres quartiers sont plus calmes, même s'ils n'en sont pas moins surpeuplés, et rappellent un mode de vie plus villageois. Les critères de caste y sont encore présents, même si l'opinion publique prétend que "tout s'en est allé et que tout est mélangé à présent". L'extension urbaine respecte en général les anciennes implantations ou les contourne et crée, au-delà, de nouvelles colonies de peuplement aux pavillons individuels bien alignés (cf. pour Tiruvannamalai l'analyse de C. Guilmoto, p. 40-46).

Ces nouvelles extensions paraissent au premier regard mieux répondre à des critères socio-économiques. Est-ce à dire que ces derniers ont remplacé celui de la caste, lorsque l'on constate que, d'une façon générale pour tout ensemble urbain, les quartiers, même de résidence ancienne ne sont pas (ou plus) occupés de façon homogène par les membres d'une même caste? Or, la pauvreté côtoie aisément une très grande richesse - cette dernière n'étant pas toujours extérieurement démontrée. La relation de voisinage reste le plus souvent fondée sur une évaluation subtile du standing et du statut. Plus fondamentale est la manière dont la famille urbaine se définit: par la relation, proche ou très indirecte, que l'on a avec des personnalités (de la même caste) résidant ailleurs et par le rappel constant du lieu d'origine ancestral, non oublié même après plusieurs générations de résidence urbaine¹⁰. Comme si l'origine, parfois un obscur village qu'on ne visite plus, suffisait à énoncer, en remontant à la racine, toutes les ramifications du réseau (de parenté et de caste) auquel on appartient. En ce sens, c'est bien toute une aire régionale, à la fois diffuse et non délimitée, qui continue à se projeter virtuellement (et au plan de la conscience qu'en préservent les familles) dans la ville et nous avons vu que l'attraction

⁹ Toutefois, l'association peut aussi être un corporatisme militant, le parti politique se fanatiser, de même que la secte peut manifester intolérance et violence au bénéfice d'un communalisme agressif (STERN, 1985). La possibilité ici présente du nivellement des différenciations peut devenir action aveugle pour la défense d'une cause, justifiée ou non, mais étroitement définie.

¹⁰ Je dois cette remarque à Ulrike Niklas qui, parlant de son expérience vécue dans plusieurs villes du Tamilnad au cours des dernières années, l'énonça, en réponse à ma question, comme un fait de comportement tout à fait caractéristique de la famille urbaine. De la même manière, les membres de castes qui ont émigré, peut-être dès le XV^e siècle, de l'Andhra Pradesh au Tamilnad continuent à parler entre eux le telugu et à faire référence à une cité de ce lointain lieu d'origine.

du lieu saint, dans le cas plus particulier de Tiruvannamalai, emprunte pour une part les relations de caste et de parenté. L'on sait aussi que la migration vers la ville tend à suivre les liens de parenté.

L'importance des relations de parenté et de caste qui se construisent sur une aire régionale a été rappelée à juste titre par les anthropologues, démontrant ainsi que l'unité supposée du village n'était pas réelle. Dans la ligne de la même analyse anthropologique, D.F. Pocock (1960) a ouvert un débat, qui n'est toujours pas clos, en affirmant qu'il n'y a pas de rupture entre la campagne et la ville. Cette prise de position allait à l'encontre des thèses d'un développement urbain lié à l'occidentalisation et pour lesquelles la ville est par excellence le lieu de la transformation radicale des coutumes et du "changement social". Depuis, bien des arguments ont été avancés pour ou contre l'hypothèse du "continuum rural-urbain"¹¹. Celle-ci va jusqu'à un certain point dans le sens de celle que nous avons faite pour la ville ancienne (et qui ne paraît pas tout à fait obsolète dans le contexte urbain actuel) de la "projection virtuelle" d'une aire régionale.

Toutefois, si la ville ancienne se définit en relation avec une aire régionale assez vaste (variable, non continue et non délimitée), la qualité urbaine d'une agglomération n'en relève pas moins de quelque chose qui lui est propre, qui n'est pas de l'ordre de la rupture mais plutôt d'un effet de distanciation. On peut faire l'hypothèse que ce dernier s'introduit avec la multiplication possible des niveaux de différenciation en un lieu (comparativement au face à face villageois). Même pour le passé, on ne peut parler de "ville" qu'en raison de la présence de critères et facteurs qui la distinguent en tant que telle: autorité temporelle et morale de référence avec un rayonnement large qui dépasse la localité et inclut dans une allégeance plus ou moins formalisée des pouvoirs plus locaux, effet de centralisation et de redistribution (précisé dans l'évolution moderne comme la fonction plus spécifiquement économique de la ville par rapport à sa région), richesse mobilière par le commerce, ouverture aux initiatives individuelles et à un degré d'hétérogénéité. Énoncés ainsi, ces facteurs peuvent paraître s'appliquer à n'importe quelle ville de n'importe quelle époque - à ceci près, que nous avons essayé de montrer plus haut comment et en quel sens ils ont pu se construire dans les conditions socio-culturelles sud-indiennes. Nous

retombons de fait ici sur la question du système des castes et sur la difficulté d'en faire l'impasse dès l'instant où l'on veut dépasser les généralités.

Alors la ville moderne? Ce n'est assurément pas le chaos. Ce n'est pas non plus l'ordre apparent d'une implantation (par quartier de caste) qui serait dite "traditionnelle" (mais dont on ne sait rien, pour une localité donnée, des renégociations de l'histoire), ni l'ordre tracé au cordeau des nouvelles "colonies" qu'elles soient pour "cols blancs" ou pour ex-intouchables¹². Ce n'est pas un lieu où le "bourgeois" définirait un style de vie et se serait construit une niche qui lui soit propre, même si des quartiers plus aisés se démarquent d'un habitat pauvre. Ce n'est pas exactement la campagne qui subsiste dans la ville en dépit des animaux domestiques qui imposent leur pas au trafic motorisé. C'est une totalité sociale, respectueuse de toutes les "espèces" (*jāti*) y compris animales, qui tend à maintenir un maximum de différenciations (celles des origines ancestrales exogènes et des comportements particuliers, même s'ils empiètent sur le droit et la vie publiques), différenciations que l'on voit se côtoyer en désordre et à longueur de journée dans les rues du bazar. C'est un lieu qui tout autant favorise, par vagues, les déplacements de masse d'une foule alors anonyme, exceptionnels lors du pèlerinage, occasionnels avec les meetings politiques ou à d'autres occasions, quotidiens et un peu mieux canalisés aux moments de pointe d'une activité dictée par des horaires fixés (ce qui apparente ici la ville indienne à toutes les villes du monde).

A l'expérience, la ville indienne se révèle en définitive comme la forme concrète d'une anarchie qui,

¹¹ De nombreuses études ont été publiées sur les villes indiennes, l'évolution urbaine et les théories en présence, et le débat ouvert par Pocock a contribué à rechercher un modèle de la ville indienne différent du modèle européen. Nous renvoyons à ce sujet à Ph. Cadène et à son analyse (à paraître) de cette littérature. J'ai beaucoup profité du savoir de Philippe Cadène sur cette question pour écrire ce chapitre et je le remercie en outre vivement de l'avoir relu avec une attention critique et de m'avoir suggéré des modifications utiles.

¹² Nous pensons ici aux programmes de réhabilitation de l'habitat des ex-intouchables: des cubes en béton bien alignés sous un soleil implacable et souvent encore plus éloignés des villages et des villes que ne l'étaient leurs hameaux anciens. La raison en serait financière et technique, puisque, comme nous l'a expliqué un fonctionnaire, la municipalité ne peut que fournir des terrains communaux, les prix des terrains propres à la construction étant trop élevés.

tout en maintenant le maximum de différenciations, n'est qu'apparente, car elle est, de fait, auto-contrôlée par la multiplicité même des réseaux de degrés différents d'un système social de relations qui court-circuite tout modèle de stratification selon des catégories socio-économiques mieux adaptées aux régulations bureaucratiques. Le contrôle est, certes, issu en partie des organes législatifs et administratifs

qui travaillent dans le sens du nivellement. Mais il l'est, aujourd'hui encore, tout autant de la compétition à tous les niveaux possibles d'individus et de petits regroupements souples qui se donnent les moyens de maîtriser, à des degrés variables, au moins plusieurs réseaux, y compris ceux qui sont issus de l'évolution économique, de l'administration et de la politique.

Bibliographie

- ABRAHAM C. M., 1983. "Growth and Structure of Urban Settlements in Tamil Nadu and Kerala" in Gupta G.R. (ed), *Urban India*. Vikas, New Delhi, pp. 108–129.
- ACHARYA H., 1976. "Some Observations on the Dynamics of a Sacred Town" in Ferreira J.S. et S.S. Jha (eds), *The Outlook Tower: Essays on Urbanization in Memory of Patrick Geddes*. Popular Prakashan, Bombay, pp. 394–412.
- A Gazetteer of Southern India with the Tenasserim Provinces and Singapore Compiled from Original and Authentic Sources 1855*. Pharoah and Co., Madras.
- APPADURAI A., 1981. *Worship and Rule under Colonial Rule: A South Indian Case*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ARNOLD, D., JEFFREY, R., MANOR, J. 1976. "Caste Associations in South India: A Comparative Analysis". *The Indian Economic and Social History Review*, XIII.3, pp. 353–373.
- AYYAR P.V.J., 1921. *South Indian Festivities*, Madras, Higginbothams.
- BAKER C.J., 1981. "Colonial Rule and the Internal Economy in Twentieth-Century Madras", *Modern Asian Studies*, 15 (3), pp. 575–602.
- BAKER C.J., 1984. *An Indian Rural Economy 1880–1955. The Tamilnad Countryside*. Oxford University Press, Delhi.
- BARNETT, S. 1976. "Coconuts and Gold: Relational Identity in a South Indian Caste", *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 10.1, pp. 133–156.
- BAYLY C.A. 1983. *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion 1770–1870*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BHARDWADJ S.M., 1973. *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*. University of California Press, Berkeley.
- BHATTACHARYYA H., 1956. *The Cultural Heritage of India*. Vol IV. The Ramakrishna Mission, Calcutta.
- BECK B.E.F. et A. JOY, 1979. "Coimbatore: the Spatial Distribution of 13 Major Castes in the Urban Area Today" in Beck B.E.F. (ed), *Perspectives on a Regional Culture: Essays on the Coimbatore Area of South India*. Vikas, New Delhi, pp. 129–169.
- BOSE N.K., PATNAIK N. et A.K. RAY, 1958. "Organization of Services in the Temple of Lingaraj in Bhubaneswar", *Journal of the Asiatic Society*, Letters, XXIV (2), pp. 85–130.
- BRUSH J.E., 1962. "The Morphology of Indian Cities" in Turner R. (ed), *India's Urban Future*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles, pp. 57–70.
- BRUSH J.E., 1977. "Growth and Spatial Structure of Indian Cities", in Noble A.G. et A.K. Dutt (eds), *Indian Urbanization and Plannings: Vehicles of Modernization*. Tata-McGraw Hill, New Delhi, pp. 64–92.
- CADENE, P.H., [à paraître] "Ville et urbanisation en Inde. Analyse critique de la littérature de 1948 à 1988".
- CARTER H., 1982. *The Study of Urban Geography*. Arnold-Heinemann, New Delhi.
- CENSUS OF INDIA 1971. Tamil Nadu, *North Arcot District Handbook*, Part X, Madras.
- CENSUS OF INDIA 1981c. Tamil Nadu, *Total Population of Scheduled Castes and Scheduled Tribes in Municipalities, Vellore Region*, paper 3 of 1983. Madras.
- CENSUS OF INDIA 1981.a. Tamil Nadu, *Provisional Population Total*, paper 1 of 1981 -supplement, Madras.
- CENSUS OF INDIA 1981.b. Tamil Nadu, *General Population Tables*, Part II-A. New Delhi.

- CHAUDHURI B., 1981. *The Bakreshwar Temple: A Study on Continuity and Change*. Inter-India Publications, Delhi.
- CLOTHEY F., 1983. *Rythmn and Intent: Ritual Studies from South India*, Blackie and Son. Bombay.
- COHN B. et McKIM MARRIOTT, 1956. "Networks and Centres in the Integration of Indian Civilisation", *Journal of Social Research*, 1 (1), pp. 1-9.
- DANIEL, E. Valentine, 1984. *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. University of California Press, Berkeley Los Angeles London.
- DUMONT, L. 1957. *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, Mouton (Ecole Pratique des Hautes Etudes VI^e section - Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent - 1^{re} série: Etudes 1).
- DUPUIS J., 1960. *Madras et le nord du Coromandel: étude des conditions de vie indienne dans un cadre géographique*. Adrien-Maisonneuve, Paris.
- FARMER B.H. (ed), 1977. *Green Revolution?: Technology and Change in Rice-Growing Areas of Tamil Nadu and Sri Lanka*. Macmillan, London.
- FULLER C.J., 1984. *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GALANTER, M. 1984. *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India*. Oxford University Press, Delhi. XVI-625 p.
- GARSTIN J.H., 1878. *Manual of South Arcot*. Government Press, Madras.
- GEDDES P., 1976 (1919). "The Temple City", in Ferreira J.S. et S.S. Jha (eds), *The Outlook Tower: Essays on Urbanization in Memory of Patrick Geddes* Popular Prakashan, Bombay, pp. 461-475.
- GUPTA N., 1983. *Towers, Tanks and Temples: Some Aspects of Urbanism in South India - Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Occasional Paper of the Urban History Association of India.
- HAGGETT P., CLIFF A.D. et A. FREY, 1977. *Locational Analysis in Human Geography*. Edward Arnold, London.
- HALL, K.R. 1980. *Trade and Statecraft in the Age of the Colas*. Abhinav Publications, New Delhi.
- HAMMOND R. et P. McCULLAGH, 1974. *Quantitative Techniques in Geography. An Introduction*. Oxford.
- HANCHETT S., 1983. "Ritual Symbols. Unifying or Divisive" pp. 131-150, in G.R. Gupta (ed), *Religion in Modern India*. Vikas, New Delhi.
- HARDGRAVE, R.L. 1969. *The Nadars of Tamilnad. The Political Culture of a Community in Change*. Berkeley, University of California Press.
- HARRISS B., 1977. "Rural Electrification and the Diffusion of Electric Water-Lifting Technology in North Arcot District, India" in Farmer B.H. (ed), *Green Revolution?: Technology and Change in Rice-Growing Areas of Tamil Nadu and Sri Lanka*. Macmillan, London, pp. 182-203.
- HARRISS B., 1981. *Transitional Trade and Rural Development: the Nature and Role of Agricultural Trade in a South Indian District*. Vikas, New Delhi.
- HARRISS J., 1982. *Capitalism and Peasant Farming: a Study of Agricultural Change and Agrarian Culture in Northern Tamil Nadu*. Oxford University Press, Bombay.
- HARRISS B. et J., 1984. "'Generative' or 'Parasitic' Urbanism? Some Observations from the Recent History of a South Indian Market Town", *Journal of Development Studies*, 20 (3), pp. 82-101.
- HAYNES K.E. et A.S. FOTHERINGHAM, 1984. *Gravity and Spatial Interaction Models*. Sage, Beverley Hills.
- HEIN E., 1978. "Temple, Town and Hinterland: The Present Network of 'Religious Economy' in Puri" in Eschmann A., Kulke H. et G.C. Tripathi (eds), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*. Mahonar, New Delhi, pp. 439-468.
- HERBERT D.T. et C.J. THOMAS, 1982. *Urban Geography: A First Approach*. J. Wiley and Son, New York.
- HERRENSCHMIDT O., 1981. "Le sacrifice du buffle en Andhra côtier: le 'culte de village' confronté aux notions de sacrificant et d'unité de culte", in Biarreau M. (ed), *Autour de la Déesse hindoue*, (Purushartha n° 5), EHESS. Paris, pp. 137-177.
- HERRENSCHMIDT, O., 1989. *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Age d'Homme.
- HIRT H.F. 1982. "Caste and Urban House Type in South India: Brahmin Houses in Tamil Nadu and

- Karnataka" in Noble A.G. et A.K. Dutt (eds), *India: Cultural Patterns and Processes*. Westview Point, Boulder.
- IRSCHICK E.F., 1969. *Politics and Conflict in South India: The Non-Brahman Movement and Tamil Separatism, 1916–1929*. University of California Press, Berkeley.
- JINDEL R., 1976. *Culture of a Sacred Town: A Sociological Study of Nathdwara*. Popular Prakashan, Bombay.
- KALYANAM, G. 1974. *Tiruvannamalai. The Hill of the Holy Beacon*. Tiruvannamalai, Arulmigu Arunachaleswarar Thirukoil.
- KANE, P.V. 1930–1962. *History of Dharmaśāstra*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. 5 Vol. (Govt. Or. Series, B–6).
- KENNEDY R., 1974. "Status and Control of Temples in Tamil Nadu", *Indian Economic and Social History Review*, 11 (2–3), pp. 260–290.
- KING L.J., 1984. *Central Place Theory*. Sage, Beverley Hills.
- KUMAR D., (ed) 1983. *The Cambridge Economic History of India, vol. 2: c.1757–c.1970*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LARDINOIS R., 1982. "Une conjoncture de crise en Inde du sud au XIX^e siècle: la famine de 1876–1878", *Population*, 2, pp. 371–404.
- LEWANDOWSKI S.J., 1979. "Changing Form and Function in the Ceremonial and Colonial Port City in India: A Historical Analysis of Madurai and Madras" in Chaudhuri K.N. et C.J. Dewey (eds), *Economy and Society: Essays in Indian Economic and Social History*. Oxford University Press, Delhi, pp. 299–329.
- LEWANDOWSKI S.J., 1984. "The Built Environment and Cultural Symbolism in Post-Colonial Madras", in Agnew J.A., Mercer J. and D.E. Sopher (eds), *The City in Cultural Context*. Allen and Unwin, Boston.
- LEWIS G.J., 1982. *Human Migration: A Geographical Perspective*. Crook Helm, London.
- MAYER A.C., 1960. *Caste and Kinship in Central India: A Village and its Region*. University of California Press, Berkeley.
- MENCHER J.P., 1966. "Kerala and Madras: A Comparative Study of Ecology and Social Structure", *Ethnology*, V (2), pp. 135–171.
- MINES M., 1981. "Islamization and Muslim Ethnicity in South India" in Ahmad I. (ed), *Ritual and Religion among Muslims in India*. Mahonar, New Delhi, pp. 65–90.
- MISHRA V.B., 1973: *Religious Beliefs and Practices of North India during the Early Mediaeval Period*. E.J. Brill, Leiden.
- MITRA A. & AL. 1980. *Population and Area of Cities, Towns and Urban Agglomerations 1872–1971*. Allied Publishers, Bombay.
- MITRA A., MUKERJI S. et R. BOSE, 1980. b. *Indian Cities: Their Industrial Structure, Immigration and Capital Investment, 1961–71*, Abhinav, New Delhi.
- MORINIS E.A., 1984. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Oxford University Press, Delhi.
- MUKHERJEE P., 1977. *History of the Jagannath Temple in the XIXth Century*. Firma KLM, Calcutta.
- MUKHERJEE S.B., 1976. *The Age Distribution of the Indian Population. A Reconstruction for the States and Territories, 1881–1961*. East-West Center, Honolulu.
- NORTH ARCOT DISTRICT, 1929. Vol II, Statistical Appendix. Government Press, Madras.
- NORTHAM R.M., 1979. *Urban Geography*. J. Wiley and Son, New York.
- ORME R. 1862. *A History of the Military Transactions of the British Nation in Indostan*. Madras.
- OSBORNE, A., 1979. *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*. New Delhi, B.I. Publications (1st published 1954).
- PANDIAN, T.B. 1898. *Indian Village Folk: Their Works and Ways*. London, Elliot Stock.
- PARRY J., 1980. "Ghost, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests", *Man*, 15 (N.S.), pp. 88–111.
- PARRY, J.P. 1986. "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", *Man*, 21.3, pp. 453–473.
- PFaffenberger B., 1979. "The Katagaram Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System", *Journal of Asian Studies*, 38(2), pp. 253–270.

- PILLAI N.V., 1982. *Temples of the Setu and Rameswaram* (éd. orig. 1929). Kunj, Delhi.
- POCOCK, D.F. 1960. "Sociologies - urban and rural", *Contributions to Indian Sociology*, ed. by L. Dumont & D. Pocock, IV, pp. 63-81.
- PRAKASA RAO V.L.S., 1983. *Urbanization in India: Spatial Dimensions*, Concept. New Delhi.
- RACINE J. 1982. *Milieux, histoires et paysages au South Arcot: fondements et formes traditionnelles de l'occupation de l'espace en Pays Tamoul (Inde du sud)*. Thèse de doctorat, Paris.
- RAMACHANDRAN V.K., 1987. *General Elections 1984 in Gokilapuram Village: A Case Study of Voting Behaviour*. M.I.D.S. working paper, Madras.
- RAMESH A. et A.G. NOBLE, 1977. "Patterns and Processes in South Indian Cities", in Noble A.G. et A.K. Dutt (eds), *Indian Urbanization and Planning: Vehicles of Modernization*. Tata-McGraw Hill, New Delhi, pp. 41-63.
- RAMESH A. et P.S. TIWARI (eds), 1983. *Basic Ressource Atlas of Tamil Nadu*. Department of Geography, University of Madras, Madras.
- REINICHE, M.L. 1989. *Tiruvannamalai, un lieu saint Sivaïte du sud de l'Inde - Vol. 4. La configuration sociologique du temple hindou*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient. (Publications de l'E.F.E.O. Vol. CLVI).
- RICHARDS F.J., 1918. *Salem District Gazetteer*, Government Press, Madras.
- RONDINELLI D.A., 1983. *Secondary Cities in Developing Countries: Policies for Diffusing Urbanization*, Sage, Beverley Hills.
- RUDOLPH, L.I. & RUDOLPH S.H. 1967. *The Modernity of Tradition. Political Development in India*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SCHWARTZBERG J.E., 1963. *Occupational Structure and Level of Economic Development in India: A Regional Analysis*, Census of India 1961, New Delhi.
- SCHWARTZBERG J.E. (ed), 1978. *An Historical Atlas of South Asia*, Chicago University Press, Chicago.
- SENGUPTA N., 1985. "Irrigation: Traditional Vs Modern", *Economic and Political Weekly*, Special Number, XX (45-46-47), pp. 1919-38.
- SHANKAR V. et G. MYTHILI, 1986. *Studies in the Economics of Farm Management on the Problems of Increasing Groundnut Production in North and South Arcot Districts of Tamil Nadu*, Department of Economics, University of Madras, Madras.
- SHULMAN D.D., 1980. *Tamil Temple Myths: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
- SJOBERG G., 1960. *The Preindustrial City*, The Free Press, Glencoe.
- SMITH C.A. 1976. "Regional Economic Systems: Linking Geographical Models and Socioeconomic Problems", in C.A. Smith (ed) *Regional Analysis*, Vol. I: *Economic Systems*, Academic Press, New York San Francisco.
- SOPHER D.E., 1980. "The Geographical Patterning of Culture in India", pp. 289-325, in D.E. Sopher (ed), *An Exploration of India*, Longman, London.
- SOUTH ARCOT DISTRICT, 1905. Statistical Appendix, Government Press, Madras.
- The Baramahals Records* 1907. Section III. Inhabitants, Government Press, Madras.
- STEIN B., 1977. "Circulation and the Historical Geography of Tamil Country", *Journal of Asian Studies*, XXXVII(1), pp. 7-29.
- STEIN, B. 1980. *Peasant State and Society in Medieval South India*. Delhi, Oxford University Press.
- STERN, H. 1977. "Power in Traditional India: Territory, Caste and Kinship in Rajasthan", in R.G. FOX (ed.), *Realm and Region in Traditional India*, Vikas, Delhi, pp. 52-78.
- STERN, H. 1985. "A propos d'une coïncidence: comment parler de la démocratie dans l'Inde des castes", *Esprit*, 107, h.s. 11, pp. 7-17 (*La démocratie indienne*).
- STODDARD R.H., 1968. "An Analysis of the Distribution of Major Hindu Holy Sites", *The National Geographical Journal of India*, XIV part 2-3, pp. 148-155.
- SWAMINATHAN, K. 1979. *Ramana Maharshi*. New Delhi, National Book Trust (1st published, 1975). 156 p.
- TARABOUT, G. 1986. *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud)*:

- étude anthropologique*. Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient (Publications de l'E.F.E.O. CXLVII).
- THURSTON E., 1975. (1909) *Castes and Tribes of South India*, 7 vol., Cosmo, Delhi.
- VIDYARTHI L.P., 1978. *The Sacred Complex of Hindu Gaya*, Concept, Delhi.
- VIDYARTHI L.P. et al., 1979. *The Sacred Complex of Kashi: A Microcosm of Indian Civilisation*, Concept, Delhi.
- WASHBROOK, D.A. 1975. "The Development of Caste Organisation in South India 1880–1925" in BAKER, C & WASHBROOK, D.A. *South India. Political Institutions and Political Change 1880–1940*. Delhi, Macmillan, pp. 150–203.
- WASHBROOK D., 1978. "Economic Development and Social Stratification in Rural Madras: the 'Dry Regions', 1878–1929", in DEWEY C. et A.G. HOPKINS (eds), *The Imperial Impact: Studies in the Economic History of Africa and India*, The Athlone Press, London.
- WEBER, M. 1982 *La ville*. Traduit de l'allemand par P. Frisch. Préface de J. Freund. Paris, Aubier Montaigne. (Extrait de *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3^e édition, 1947).
- WILKE, A.S. & MOHAN, R.P., 1978. "Caste, caste associations, caste federation and inequalities as vocabularies", *Contributions to Indian Sociology (NS)*, 12.2, pp. 213–237.

Index des auteurs cités

ABRAHAM 5
ACHARYA 25
APPADURAI 73
ARBONVILLE 3
ARNOLD 138
AYYAR 75
BAKER 5, 9, 13, 14, 16, 97
BARNETT 128
BAYLY 14
BHARDWADJ 69, 70, 71, 72
BHATTACHARYYA 71
BECK 32, 36, 38
BOSE 70
BOULANGER 123
BRUSH 25, 46
CADENE 3, 198
CARTER 18
CHAUDHURI 71, 78, 81
CLIFF 62
CLOTHEY 73, 74
COHN 71
DANIEL 82
DELOCHE 157
DUMONT 133, 135, 143, 144, 190
DUPUIS 20, 36, 82
FARMER 15
FOTHERINGHAM 60
FREY 62
FULLER 71, 80, 85, 86
GALANTER 137
GARSTIN 16, 75, 83
GEDDES 18
GUILMOTO 118, 144, 155, 157, 159, 183, 184, 197
GUPTA 7, 14, 18, 75
HAGGETT 62
HALL 196
HAMMOND 78
HANCHETT 72
HARDGRAVE 135, 138
HARRISS, B. 15, 52, 55
HARRISS, J. 15, 35, 75, 144
HAYNES 60
HEIN 25, 70
HERBERT 38
HERRENSCHMIDT 83, 196
HIRT 43
IRSCHICK 73
JEFFREY
JINDEL 71
JOY 32, 36, 38
KALYANAM 69, 124, 126
KANE 89
KENNEDY 73
KING 59, 61
KUMAR 13
LARDINOIS 3, 9, 14
LEWANDOWSKI 20, 25
LEWIS 60
L'HERNAULT 3, 94, 98, 99, 122
MAHALINGAM 156
MALAMOUD 188
MARRIOTT 71
MAYER 70
McCULLAGH 78
MENCHER 38
MINES 36
MISHRA 70
MITRA 8, 13, 62
MOHAN 138
MONIER-WILLIAMS 89, 150
MORINIS 71, 72, 75, 78, 81, 84
MUKHERJEE 70
MYTHILI 6, 56
NIKLAS 198
NOBLE 20, 23
NORTHAM 18
ORME 7, 16
OSBORNE
PANDIAN 89
PARRY 71, 188
PFAFFENBERGER 72
PICHARD 94, 98, 105
POCOCK 198
PRAKASA RAO 21
RACINE 10, 13, 38
RAMACHANDRAN 37
RAMESH 5, 20, 23
REINICHE 3
RICHARDS 16
RONDINELLI 60

RUDOLPH 138, 146, 149
SCHWARTZBERG 14, 69
SENGUPTA 5
SHANKAR 6, 56
SHULMAN 73, 75
SJOBERG 24, 38, 46
SMITH 59
SOPHER 72
SRINIVASACHARY 156
STEIN 77, 196
STERN 192, 197

STODDARD 72
TARABOUT 133
THURSTON 34, 97, 144, 150, 155
TIWARI 5
TODARO 62
VIDYARTHI 70, 81
WASHBROOK 14, 138
WEBER 191, 192
WILKE 138
ZIPF 61

Index topographique

ALLAHABAD 72
AMARNATH 72
AMBUR 13, 47
ANDHRA PRADESH 50, 61, 78, 129, 143, 146, 159, 197
ARKONAM 143
ARNI 15, 63, 75, 139, 143, 144, 146, 155
ARCOT 13, 18, 47, 63
ARIYALUR 63
BADRINATH 70, 72
BANGALORE 61, 62
BARAMAHALS 35, 74
BENARES 70, 73, 78, 96
BENGAL 73, 78
BHAVANI 63
BHAVANI SAGAR 63
CANDRAGIRI (aire de Tirupati) 143
CHANDIGARH 20
CHENGALPATTU 4, 128, 139, 143, 144, 146
CHENGAM 25, 30, 34, 64, 118, 130, 134, 139, 146, 149, 150, 155, 157
CHEYYAR 8, 133, 143, 146, 153, 159
CHIDAMBARAM 13, 20, 73, 75, 85, 86, 123, 124, 134, 153, 157, 190
CHITTUR 143
COIMBATORE 20, 32, 36, 49, 61
COROMANDEL 14
DECCAN 5, 64
DHARAPURAM 63
DHARMAPURAM 123, 124
DHARMAPURI 4, 64, 123, 134, 150
DINDIGUL 49
DWARKA 70, 72
ERODE 53, 63
GAYA 70, 72
GINGI (GINGEE) 30, 64, 128, 149, 150, 156, 157
GUDIYATAM 13, 47, 143
HARDWAR 69, 78
HOSUR 62
JAIPUR 20
JAVADI 64, 134, 137
KALAHASTI 75
KALLAKURICHI 56, 64, 144, 157
KALRAYAN 64
KANCHIPURAM 20, 31, 39, 46, 70, 75, 85, 86, 93, 106, 123, 128, 129, 134, 135, 139, 143, 153
KANIYAKUMARI 78

KARAIKUTI 130, 136
KARNATAKA 12, 35, 61, 72, 78, 124, 126, 129, 135, 140, 144, 149
KARUR 63
KASHI 70
KATAGARAMA 72
KAVERI 4, 5, 20, 63, 74, delta de la K. 128, 129, 144
KERALA 21, 35, 57, 133
KILNATTUR 16, 18, 40, 44, 96, 128
KOLAR 12
KOLLI 64
KONGU NADU 6, 74
KOTTAIYUR 97
KOVILUR 123, 124
KRISHNAGIRI 112, 134
KUMBHAKONAM 20, 63, 73, 126
KUNRAKUDI 96
MADRAS 4, 5, 9, 15, 24, 36, 38, 43, 49, 61, 73, 112, 128, 129, 138, 139, 143, 144, 153
MADURAI 20, 23, 80, 85, 112, 129, 130, 133, 135, 139, 144, 146, 149, 153, 193, 195
MATHURA 70
METTUR 63
MYSORE 9, 62, 64, 140
NAGERCOIL 49
NAMAKKAL 61
NASIK 25
NEYVELI 13
NOYIL 63
PALANI 74, 85, 153
PALAR 5, 13, 14, 36, 64, 143, 153, 159
POLLACHI 21
POLUR 21, 30, 64, 133, 137, 146, 149, 150, 157
PONDICHÉRY 4, 16, 20, 61, 139
PONNAIYAR 5, 8, 63, 146, 150, 155, 157
PONNERI 143
PORTO NOVO 13, 61
PUNJAB 15, 49, 96, 123
PURI 25, 70, 73, 78
RAJASTHAN 49
RAMESVARAM 14, 20, 70, 73, 86, 123
RAMNAD 91, 96, 97, 124, 135, 149, 153
RANIPET 63
SABARIMALAI 70, 86
SAIDAPETTAI 143
SALEM 4, 5, 49, 53, 64, 93, 134, 136, 146, 153

SHEVAROY 64
 SIVAKASI 131, 135
 SRIPERUMPUDUR 143
 SRIRANGAM 20, 73
 SRISAILAM 126
 SRIVILLIPUTTUR 20
 TANDARAMBATJU 25, 52
 TANJAVUR 4, 64, 96, 149, 153, 157
 TINDIVANAM 21, 30
 TIRUCHENDUR 73, 74, 85
 TIRUCHENGODU 53, 153
 TIRUCHIRAPPALLI 4, 64, 149, 150, 153
 TIRUKOYILUR 18, 21, 30, 64, 137, 139, 150, 157
 TIRUMANGALAM 129, 146
 TIRUNELVELI 36, 78, 130, 135, 139, 149
 TIRUPATI 70, 73, 85, 130, 153, 195
 TIRUPPATTUR 13, 64, 130, 134, 143, 144, 146, 149
 TIRUPPORUR 128, 139

TIRUTANI 14, 73, 74, 85, 128, 139
 TIRUVALLUR 143
 TONDAIMANDALAM 78
 TRANQUEBAR 61
 TURAIYUR 126
 TUTICORIN 49
 UDAIYARPALAIYAM 63, 149
 VAIGAI 23
 VALAJAPET 63, 143, 146, 149
 VALAVANUR 125
 VANDAVACI 143
 VANIYAMBADI 13
 VELLORE 49, 64, 136, 140, 146, 149, 150
 VETTAIVALAM 52, 124, 150, 156
 VILUPURAM 13, 18, 36, 53, 63, 124, 153
 VIRUDNAGAR 131, 135
 VRIDDHACHALAM 63, 123, 126

Index général

accueil des pèlerins 99, 106, 110, 114, 117–118; v.a. pensions pour pèlerins
acte méritoire 118, 119, 131, 132, 159, 192, 194; v.a.: *dharma*
administration 23, 24. administration britannique 90, 97, 189, 193;
centralisation administrative 183, 193, 194–199
agrahāram 18, 29, 38, 40, 44, 46
agro-alimentaire, voir: industries agro-alimentaires
AIDMK 38
aire socio-territoriale de résidence, voir: territoire, v. résidence,
alliance, voir: parenté
Amman 84
anachorètes 122
ancêtre 131, 194; ancestralité 149, origine ancestrale 131, 136,
137, 143, 197, 198
Apparcuvami Madam 99, 102, 106, 116, 127–129, 133, 140,
141–143
appartenance, définition et critères 108, 136, v.a.: caste
arachide 5–6, 9, 14, 15, 21, 49, 52, 53, 55, 56, 75
arccanai 84
architecture civile 97, 98
artisans 4, 38, 39, 40, 56, 66, 91, 132, 135, 153, 157, 159; v.a.:
castes
ascèse 89, 192, 196
āśrama, stade de vie 70; voir: ermitage
association moderne de la caste (*saṅgha*) 89, 91, 97, 106, 107, 112,
116, 117, 118, 122, 128–130, 132–134, 136–141, 143, 144, 146,
149–150, 155, 159, 160, 194
association, 91, 196; – de marchands 196, 197
attraction (du lieu saint), voir: lieu saint
autoconsommation 6, 53, 64
autonomie 188, 191, 192, 196; – du monastère 109
autorité 107, 159; autorité spirituelle et temporelle 128, 188, 190,
192, 194, 196–198; double niveau global/local de l'autorité
190, 191, 195
banque, fonds placés en – 116, 117, 118, 195
barbier 56; voir: castes, s.v.
bassin de l'emploi 59
bazar 18, 24, 29, 38, 40, 54, 94, 197, 198
bhakti 70, 71; voir: dévotion
biens fonciers et immobiliers des madam 90, biens immobiliers
110, 131
boutiques 21, 29, 51, 98, 99, 107, 136; location de – 110, 112–114,
146; voir aussi: commerce
“bunk-shop” 54, 57

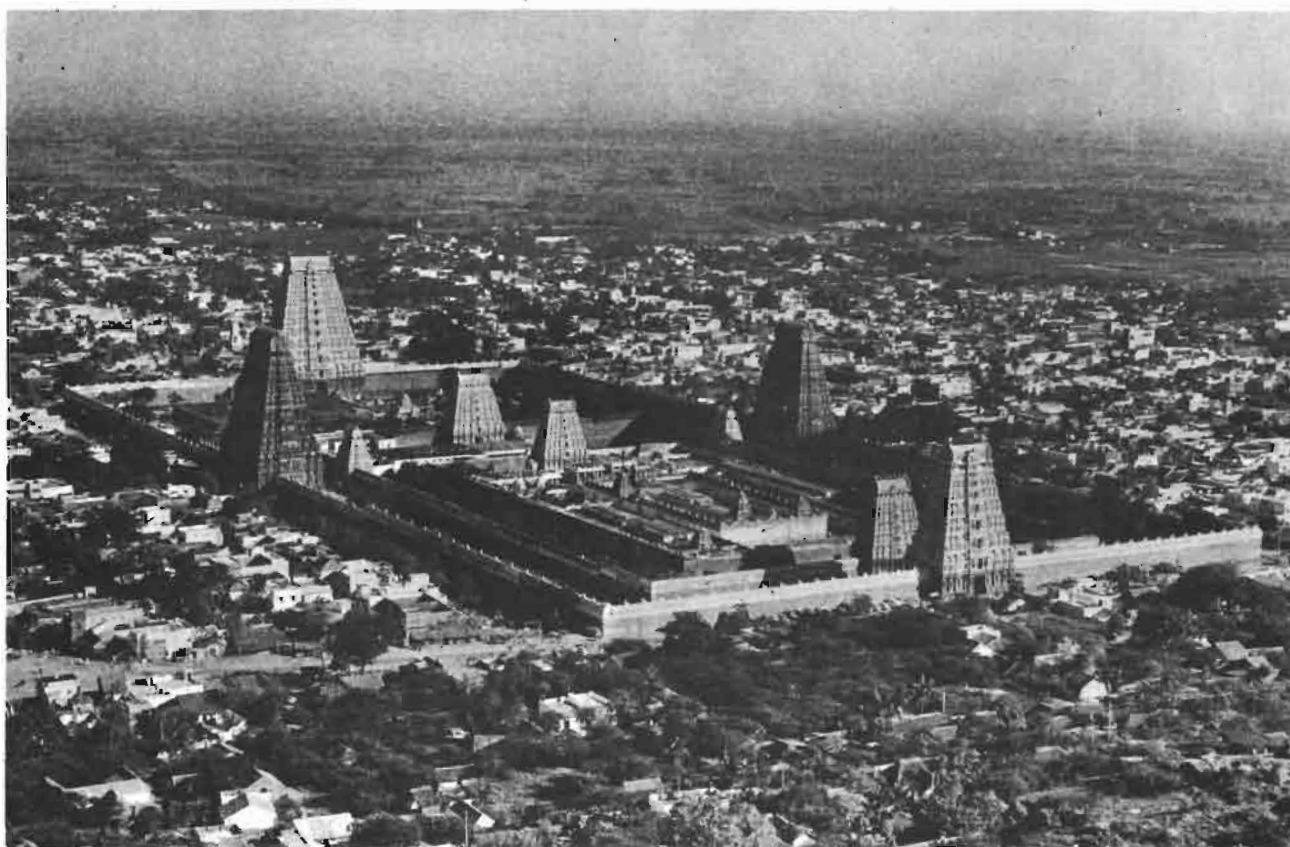
bureaucratie 138; v.a.: administration
candai 21; v.a.: foire
caṅkam, sk. *saṅgha*, 89; voir: association moderne de la caste
canne à sucre 6, 56, 58
caste 159–160, voir aussi: *jāti*; appartenance de – (et de parenté)
34, 109, 128, 132–135, 137, 143, 159, 197, 198; critères de –
absents 197; système des castes 97, 159, 192, 194, 198; organi-
sation 137–139, 153; autorité de – 129, 190; élites de caste 138,
139, 143, 160, 197; sous-caste 125, 132, 134, 136, 138–141, 144,
146, 149, 150, voir aussi: parenté, résidence, territoire, unités
sociales; – et institutions religieuses 193, 194, voir: “madam”,
monastère;
castes (alphabétique), liste des – 92–93
Acari 39, 79, 131, 134, 141, 157
Adi-Dravida, voir: Harijans
Agamudaiyar, Agamudaiya Mudaliyar 5, 32, 35, 38, 40, 44,
46, 49, 57, 58, 66, 79, 80, 119, 122, 123, 130, 144
Aiyar 94, 107, 126
Arundadiyar 34, 36, 41
artisans voir: s.v.; voir castes; Acari, potiers, tisserands
āyira vaiśya 153
barbiers 140, 157
bergers 107, 115, 126, 132, 155–157; voir: Kurumpar, Yadavar
Beri Chetti 35, 130, 140, 191
blanchisseurs 107, 129, 140, 157, voir aussi: Vannan
Brahmanes 12, 29, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 46, 70, 79, 80,
87, 91, 94, 96, 189, 190, 193, – *smārta* 122, 126
Canar, voir: Nadar
Cedar, voir: Devangar
Cenaitalaiyar 79, 91, 103, 104, 112, 134, 137
Cenkunta Mudaliyar 32, 46, 79, 91, 110, 126, 129, 130, 132,
133–135, 139, 144, 153–155
Cettiyar 12, 24, 32, 34, 35, 39, 43, 44, 49, 58, 66, 79, 81, 91, 94,
107, 128, 134, 191; Cettiyar des “24 Maisons” 140; Cettiyar,
dits Vellalar 91, 119; voir aussi: Beri Cetti, Kacukkarar,
Komutti, Nattukottai Cettiyar, Ulagamapura Cettiyar
Chakali 34
Decikar, voir: Oduvar
Dekkani 36
Devangar 38, 79, 93, 107, 112, 119, 121, 126, 130, 132, 140,
141, 155; voir tisserands
grimpeurs de palmiers, voir: Nadar
Harijans 12, 16, 18, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 46,
58, 79, 80, 84, 87

- intouchables, voir: Arundadiyar, Chakali, Harijans, Paraiyar
 Irulan 32, 34, 40, 43
 Jains 31, 35
 Kacukkarar (*āyira vaiciya*) 135
 Kaikollar 39, voir: Cenakunta Mudaliyar
 Kallar et Maravar 144, 149
 Kammalar 35, voir: Acari
 Kammavar 139
 Kanaka Pillai 35, 79, Kanakarayar 35, Karnikar 32, 35, 46
 Kavarai 39, 40; voir aussi: Naidu
 Kavuntar 35, 37, 79, 123, 134, 144, 149, voir aussi: Urali, Vanniyar, Vellalar
 Komutti (dits *ārya vaiśya*) 35, 39, 55, 58, 79, 107, 119, 140, 150
 Konar 32, 35, 46, 79, 155, 156, voir aussi: bergers, Yadavar
 Kondaikkatti Vellala Mudaliyar, voir: Vellalar
 Korava 35
 Kshatriya 35
 Kucavan, voir: potiers
 Kura Cetti 35, voir: Ulagamapura Vellala Cetti
 Kurumpar (Vellaikurumpar) 79, 112, 139, 155–156
 Kuruvikaran 34, 43
 Labbai 32, 35
 Malaiyattar (*malaivācikaḥ*) 91, 130, 137
 Maravar, voir: Kallar
 Marwaris 31, 36, 37, 57
 Mudaliyar 32, 35, 79, 127, 128, 133, 140, 143, 144, voir aussi: Cenakunta Mudaliyar, Vellalar
 Muppanar 79
 Nadar 32, 35, 49, 58, 66, 90, 91, 96, 98, 110, 115–119, 130, 131, 135, 138, 139; Vellala Nadar 144
 Nagarattar 79, voir: Nattukkottai Cettiyar
 Naicker 35, 79
 Naidu 31, 32, 34, 35, 46, 79, 91, voir aussi: Kavarai
 Nattaman 149, 150
 Nattar 32, 35, 39, 79, voir: Sembadavar
 Nattukkottai Cettiyar 35, 91, 93, 96, 98, 99, 104, 105, 107, 110, 115, 117–119, 121, 123, 124, 132, 136, 153, 191, 194
 Navidar 35, voir: barbier
 Nayar 79
 Nayinar 35, 79, 128, 133, 140, 143, 150, voir aussi: Vellalar
 Oddan 31, 32, 39, 40, 41, 43, 58, 80
 Oduvar-Decikar 99, 105, 114
 Padaiyatchi 35, 79, 149, voir: Vanniyar
 Palli 35, 44, 149, voir: Vanniyar
 Pandidar 32, 35, voir: barbier, voir Navidar
 Paraiyar 32, 34, 41, 91
 pêcheurs, voir: Sembadavar
 Pillai 34, 79, voir aussi: Vellalar
 potiers 107, 116, 157
 Pujali 34
 Reddiyar 5, 32, 35, 37, 49, 52, 58, 66, 79, 112, 115, 129, 133, 139, 144, 146–147, 149, 159
 Saiva Vellalar 32, 34, 35, 40, 44, 79, 80, voir: Vellalar
 Sembadavar 35, 79, 112, 132, 140, 157
 Tacan 32, 39, voir: Acari
 Tenpalli 34, voir aussi: Irulan
 tisserands 91, 115, 126, 139, 153–155, 159; voir: Cenakunta Mudaliyar, Devangar, Virasaiva
 Tondaimandala Saiva Vellalar (Mudaliyar), voir: Vellalar
 Tulu Vellalar 35, voir aussi: Agamudaiya Mudaliyar
 Udaiyar 35, 79, 133, 143, 150; voir aussi: Nattaman, potiers, Vanniyar
 Ulagamapura Vellala Cetti 140, voir aussi: Kura Cetti
 Urali-Kavuntar 91, 107
 Vaisya 39; voir aussi Cettiyar
 Vaniga Cetti, Vaniya 35, 39, 79, 99, 101, 114, 116, 119, 139, 191
 Vannan 32, 35, 79, voir aussi: blanchisseurs
 Vanniyar 32, 35, 36, 37, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 57, 66, 79, 106, 107, 112, 114, 117, 118, 123, 134, 137, 138, 140, 144, 146, 148–150, 159; Vanniyakula-kshatriya 149–150
 Vellalar 34, 39, 40, 79, 80, 93, 94, 96, 98, 106, 114, 116, 119, 123–126, 134, 136, 141–144, 149, 189, 190; Tondaimandala saiva Vellala Mudaliyar 79, 106, 107, 119, 124, 126, 127–130, 132, 133, 138, 139, 140, 143, 159; Kondaikkatti Vellalar 127, 143; Vellala Kavuntar 123
 Virasaiva (Lingayat) 80, 91, 93, 94, 107, 135, 139; Virasaiva tisserands 139, 155
 Visvakarma, voir: Acari
 Yadavar 35, 79, 118, 140, 155, 156, 159, voir aussi: bergers, Konar
 castes d'ex-intouchables 91
 castes marchandes 35, 81, 93, 110, 112, 113, 115, 116, 119, 121, 133, 135, 150, 152–153, voir: castes, s.v. Cettiyar
 castes terriennes 35, 91, 93, 107, 110, 112, 116, 119, 132, 133, 141–150, 153
 catégories administratives 137, 144, 149, 194–195, 197, 199
 cattiram, skr. *sattra* 25, 82, 87, 89; voir: pensions pour pèlerins
 centralisation, – des ressources et redistribution 188, 191–192, 194–195, 198; – de l'autorité 192–193
 centre-ville 21, 23, 46
 Cevvay Madam 106, 127–129, 139, 141–143
 chant dévotionnel sivaite 90, 130
 chars du temple 26, 29, 30, 94
 chef héréditaire 134 (*ūrkaṇṇar*), 139 (*periyataṇakāra*)
 ceri 29, 38, 41
 chrétiens 31, 32, 36, 43, 46
 cinéma 51, 57
 citoyen-bourgeois 189, 191, 196, 198
 collecte 116, 130, 146
 collectivité 189–190
 collège 6
 colonie 24, 34, 43
 commensalité, prohibée 191
 commerçants 38, 39, 52, 81; voir aussi: marchands
 commerce 14, 25, 50–56, 66, 91, 97, 112, 113, 134, 135, 153
 communauté, de village 190, de fidèles 196
 compétition socio-économique 143
 contradiction 98
 contribution (*vari*, *vacūl*, *makamai*) 110, 112, 116, 117, 192
 coopération (*oṟṟumai*) 139
 corporatisme 107, 137–138, 149, 197
 cotisation 116, 117, 138, 139
 coton 6
 couple (*talaiṅkaṭṭu*) 16, 134, 135
 crise 8, 9, 12, 14
 cuisine 99, 105, 106, 107, 109, 122

- culte, offrandes pour un culte 118, 119, 144, 155, 188, 191, 195
dakṣiṇā 70
darśana 94, 131, 134
 démographie, poids démographique 90, 93, 112, 149, 153, 183, 184, 193
 densité rurale 4–5, 63
 densité urbaine 7, 25
 dépenses religieuses 116, 118, 119, 129, 131, 132, 146
 descendance, absence de – 130–132; voir: filiation
 désert urbain 5, 7
 désintérêt, 114
 devadasi 38, 40, 155
 dévot 90, 109, 189, 196
 dévotion 130, 131, 136, 159, 184, 192, 194; religion de dévotion 196; – et salut 114
dharma, en tant qu'œuvre pieuse 129, 131, 144, 193–194
dharmaśālā 89; voir, cattiram, madam, pensions pour pèlerins
 différenciation sociale 91, 94, 106, 108, 136, 137, 149, 194, 197–199; – et identification 191, 196; – de la ville 188; v.a. espace
Dipam 3, 51, 69, 75–87; v.a. Karttikai
 disciple, voir: maître spirituel
 discontinuité, voir: territoire
 dispersion, – de la caste 153; v.a. localité, territoire
 divin, relation de l'homme au divin 109, 117
 divinité, Siva (ou Vishnu) comme – du salut et du libre choix 109, 110, 131, 134, 136, 149, 184, 188, 192, 193, 196; comme souverain 159; v.a. souveraineté divine
 division du travail, – dans le temple 184, 191; v.a. *jajmānī*
 Diwali 69
 dominance, voir pouvoir
 don, – unilatéral 188; donations 110, 112, 114, 116, 118–119, 123, 130, 189
 don de bétail 156
 don de nourriture 105, 106, 109, 112, 115, 119, 121, 125, 130, 131, 136; – aux brahmanes 117, 121; aux mendiants religieux 116, 119, 129
 don de terre 112, 113, 130, – aux brahmanes 188
 donateur 99, 106, 191
 dotation (*kaṭṭalai*) 118, 119
 droit, droits sur un madam 114–116, 127, 132, 134–135, 140, 141, 146, 150, 159, 194; – hérités ou acquis 136; – d'occupation, 115; et extension 132, droits supérieurs sur la terre 189
 égalité, de la communauté des fidèles 125
 éleusine 6, 14
 endogamie (et exogamie) 133, 136
 épargne 117
 engrais 15, 21, 54, 55, 58
 ermitage (*āśrama*) 3, 82, 83, 89, 90, 94, 96, 108, 114, 116, 122–123, 132; différent du monastère 132
 espace, – domestique 105, – et différenciations 106, 107; – cérémonialisé du madam 108, 109, 115, 117
 état-civil 8,9
 être singulier 125; voir: universalisme
 évolution économique 183
 famille (*periyakuṭumpam* ou *viṭu* "maison"), voir: lignage
 fête 75, 112, 115, 117, 119, 123, 146, 150, 193, 194; rituels d'un jour de – 118, v.a.: *Dipam*, *Diwali*, *Karttikai*
 feu, – de cuisson 109; – et Vanniya 149; v.a. *Dipam*, *Karttikai*
 filiation, – à partir d'un ancêtre 125, 131
 finalité, – religieuse 85, 106, 112, 116, 117, 118 *sq.*, 136; finalités diverses (sociales, économiques et religieuses) 109, 117, 131, 136
 foire (aux bestiaux) 12, 16, 25, 51, 83, 118
 fondateur du madam 126, 132, 135, 159
 fondation pieuse 90, 91, 96, 109, 114, 131, 133, 193; – privée 112
 fragmentation sociale 191, 192, 194, 196, 197
 frères aîné-cadet" (*aṇṇaṇ-tampi*) 134
 gestion (des madam) 114, 117, 126, 150, 189
 ghetto 41
giripradakṣiṇā 20, 84, v.a.: montagne
gopura 20, 21, 25
gotra ("clan" issu d'un "voyant", *ṛṣi*, védique)
 gouvernement, H.R. & C.E. 131, 195; privilèges attendus du – 137
 groupe de résidence, voir: résidence
 gurukkal 30, 38, 40, 43; v.a.: prêtre de temple
 habitat 98, 105, 106, 108, 109; v.a.: maison tamoule
 héritage 28, 96, 98, 107, 110, 114, 115, 131; transmission 125–126, 131–133, 138, 156, 194; – ancestral 137; – de fonction 144
 hiérarchie 91; voir: statut, caste
 histoire, – politique 157, 188; – sociale 136, 156–157, 160, 189, 195–197
 hôtel ("lodge") 90, 98, 115, 117
 huileries 15, 21, 48, 49, 53, 56, 58
 Hyder Ali 16
 identité (de caste) 137–138, 159, interrogation sur – 97
 indigo 6
 individu (dans le monde) 196; voir: initiative individuelle, renonçant
 individualisation 106, 189, 192, 197
 industrie agro-alimentaire 14, 58, 66
 industrie mécanique 50, 58, 66
 initiative individuelle 91, 98, 109, 115, 122 *sq.* 125, 127, 131, 133, 140, 153, 159, 192, 193, 196, 198; v.a.: dévotion
 inscription 96, 112, 114, 127, 131, 137, 141; sur plaques de cuivre 116, 127, 129, 140, 143, 146, 149, 159, 191; inscriptions du grand temple 117, 126, 128, 131, 149, 156, 157, 184, 188–192, 194, 196; structure de l'inscription 188, 190
 institution monastique, voir: madam, monastère
 interdépendance 192
 intouchables, voir: Harijans
 irrigation 5–6, 9, 63
jajmānī (jajman) 79–71; v.a. division du travail
jāti 32–37, 79–80, 198; voir caste
 jouissance gratuite 114
 Justice Party 36
kaliyāṇa maṇṭapam ("hall de mariage") 108, 115, 140, 144
karai ("rive") 133
Kārttikai 12, 69, 75, 87, 90, 99 et *passim*, v.a. fête, *Dipam*
kṣatriya 149
Kumbh Mela 69, 72, 73
kumbhābhīṣeka 97
kōṭṭam 127, 143
 lieu saint 72–73, attraction du – 93, 94, 107, 109, 117, 124, 125, 128, 131, 135, 136, 149, 150, 153, 155, 157, 159, 160, 183, 192, 194, 195, 197
 lignage, lignée (*vakaiyira*) 134, 135, 138, 149; lignée (*paramparā*) de guru 96, 125, 128
liṅga 74, 75

- līṅgāyat 126, voir: vīraśaiva
 local/global 188
 localisation géographie 183, 190; – non signifiante 153
 localité, – dites *cammantapaṭṭa* 128; – d'origine 132–134, 136 *sq.*, 141 *sq.*, 143, 146, 157 *sg.*, 159, 184, 197; – d'alliance 135; dispersion des – 153, 159; représentants de la – 190, 196; perte de contrôle de la – sur le temple 195
 location, – des madam 94, 105, 110, 112, 114–115, 126; – de boutiques 98
 macro-région 4, 59
 “madam” 26, 82; identification et désignation 90, 132, 136; patronage 91; madam de Tiruvannamalai 96, 124; madam virasaiva 96, 99, 100, 114, 123, 126, 129, 131, 155; voir aussi: Apparcuvami Madam, Cevvay Madam, castes (*s.v.*), monastère, pensions pour pèlerins, association moderne de la caste
Mahābhārata 69
 maison tamoule 26 *sq.*, 98, 99, 104, et madam 105, 106
 maître de maison 89, 96, 131
 maître spirituel 89, 93–96, 108, 118, 121, 122–123, 125, 126, 128, 131, 132, 140, 197; maître-disciple équivalent à la relation père-fils 109, 124, 125–126; officiant comme prêtre 126, 127
 maîtrise, – personnelle 192, 194, 196; – des relations 196, 197
makamai 116, 117, 131, 135; v.a.: taxe
maṇḍapa 21, 55; v.a.: *kaliyāṇa maṇḍapam*
maṇḍi 14, 15, 21, 24, 49, 51, 52, 55–56, 58, 65
 marchands 91, 114, 117, 125, 130, 131, 136, 139, 159, 190–91, 196; dispersion des – 153; échange marchand 188, 192, 193, *naka-rattar* 117, 192; place marchande 194; v.a. commerçants, *pēṭṭai*
 marché réglementé 49, 52–55
 mariage, célébration 99, 105, 106, 127; lieu de – 114; location des madam pour – 10, 115–116; v.a. *Kaliyāṇa maṇḍapam*; aire des relations de mariage 128, 143; prohibition de – 134, 191, – des cousins croisés évité 150; v.a. parenté
maṇṭakappaṭi, voir: offrande sous reposoir
maṭam, skrt. *maṭha*; voir: ermitage, madam, monastère, pensions pour pèlerins
 mendiants religieux 112, 121; voir: don de nourriture
 mérite religieux 93, 97, 106, 107, 110, 114, 117, 188, 194
 migration 5, 9, 12, 41, 58, 62; rural-urbain 193; migrations du pèlerinage 76 *sq.*, 159
 millet 5, 63
 Minakshi 73, 85
 minoterie 48, 49
 mirasdar 81
mokṣa 70, voir: salut
 monastère (*maṭha*) 89, 90, 93, 96, 106, 108, 109, 112, 114, 116, 118, 123–127; ancrage social 125–126, 128; – Isanya et de Kovilur 124–125; – Vellalar 114; – Dharmapuram 124, 125, 128; – de Kunrakuti 124, – de Pavalakunru 124, – de Tiruvavatuturai 128; – Sankaracarya de Sringeri au Karnataka 124; – virasaiva 96, 99, – de Vriddhacalam 99; v.a.: ermitage, madam
 monopolisation, cf. centralisation
 montagne 96, 99, 106, 122; tour de la – 94, voir: *giripradakṣiṇā*
 morphologie urbaine 7, 17–21, 26–30
muḍu kāṇikkai 85
mukṭi 75, voir: *mokṣa*, voir: salut
 Murugan 73, 74, 75, 84, 85
 Musulmans 12, 14, 16, 18, 24, 31, 32, 35, 40, 41, 44, 46, 58
nakaram 190, *talai-nakaram* 134; voir: marchands, ville
 Nataraja 73
nattam 127, 143
nāṭu (unité socio-territoriale) 78, 127, 137, 143, 190
 nourriture, voir: don de –
 œuvre pieuse; voir: *dharma*
 offrande sous reposoir (*maṇṭakappaṭi*) 107, 116, 118, 119, 123, 125, 126, 129, 139; voir: culte, dépenses religieuses
 organisation, – organisation bureaucratique 125; – socio-territoriale de la sous-caste, voir: caste, territoire, unités sociales
 origine, – du madam 130 *sq.*, 141; voir: ancêtre, territoire
 paddy, voir: riz
 pañcayat, – de caste (*jāti kaṭṭuppāṭu ceytal*) 128, 134, 138
panda 70–71, 82, 87
 parcellaire 26–30
 parenté, – et madam 106, 116, 134; parenté et alliance 129, 130, 132, 133, 134–136, 143, 159, 160, 194, 196; aire des relations de – 133, 134, 136, 137, 146, v.a. mariage
 pastoralisme 156
 patronage 97, 112, 115, 153, 192; double – local/supra-local 191
 pèlerinage 12, 14, 25, 31, 69–87, 96, 130, 159, 198
 pèlerins 96, 99, 105, 112, 114, 118, 136, 140, 141 et *passim*, v.a. pèlerinage
 pensions pour pèlerins 89 *sq.*, 109, 114, 115, 118, 127, *sq.*, 131, 135, 136, 150, 157, 159, 160, 193–194 et *passim*; v.a. association moderne de la caste, *kalyāṇa maṇṭapam*, location, madam, revenus et dépenses
 père/fils, voir maître spirituel
 pettah, *pēṭṭai* 16, 191
 pompe 15, 51
 population, – active 47; – flottante 51; – municipale 7–15, 31, 51
 pouvoir temporel 128, 129, 188, 195, – royal 128, – royal et divin 150; – politico-économique (dominance) 188, 189, 190, 192, 195
prākāra 17, 20
 prêtre 38, 109, 126; – domestique 70, 96; – du temple 189, 190
 primaire (secteur) 23, 47
 procès 115, 117
 processions divines 91, 94, 96, 117–119, voir: offrande sous reposoir
 profession de caste 90, 91, 138, 159; liens de – 135; changement 155
 public et privé 28, 91, 105, 106, 108, 132; espace public, appropriation de l' – 29
Purāṇa 69, 70
purohit, voir: prêtre domestique
pūjā-arai 108
 Ramana Maharshi 3, 18, 43, 122, 125
 recensements britanniques 137, 146, 149, 155, 157
 récession 6, 14, 15
 réforme sociale 125, 137; réformes britanniques 97
 renonçant (*sādhu*) 89, 90, 96, 107, 109, 116, 117, 121, 122, 124, 125, 126, 129, 130; *sannyāsin* 129, 130; – et pensions pour pèlerins 127–130; renonçant est Siva 125
 renoncement hors du monde 109, 125–126, 132, 196
 rénovation, – du madam 96, 99, 116, 127, 146, 150; – du temple 118, 130, 153, 194
 repas 99, 105, 106; lieu des – 100; repas de noces 105; voir: dons de nourriture
 réseau urbain 5, 7, 13, 26, 30, 62, 63, 65

- résidence, groupe local de – 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 146, 155, 156, 159, 190, 192–194, 197; – et contrôle du temple 190
 revendications sociales et politiques 138, 149
 revenus 118, 132; – des biens fonciers et immobiliers 110, 112; – des locations 112; – du temple 195
 révolution verte 9, 12, 14, 52
 richesse, – foncière 97; – mobilière 91, 97, 110, 111, 188, 198
 Rig Veda 69
 riz 6, 14, 21, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 75
 rizerie 15, 21, 48, 52, 55, 58, 114
 riziculture 6; zone de – 143, 183, 189
 roi 188, 190, 192, 195; royauté et royaume selon les conceptions hindoues 190, 194
 “ryotwari” 13
 sacrifiant 117
 śaiva 96, 127, 130, 134, 144; voir: śivaïsme du sud
 salut 89, 93, 109, 114, 136, 159, 188; quête du – 131, 196
samādhi, voir: temple, tombe
 sanctuaire du madam 96, 99, 104, 105, 106–108, 109, 114; différent du – domestique 107
sannyāsin, voir: renonçant
saṅgha, voir: association moderne de la caste
 scission 127–128, 140, 141, 143
 secondaire (secteur) 48
 secte 84, 96, 123, 126, 129, 196; voir aussi: virasaivism; castes, s.v. virasaiva
 sécularisation 195
 sésame 52
 Seshadri 122, 125
 Sikhs 123
 Śiva 73, 84; voir aussi: divinité
 śivaïsme du sud, 107, 132, 189; – et Vellalar 125; saints śivaïtes 117, 129; *śaiva siddhānta* 124, 128, et *vedānta siddhānta* 124–125; voir: śaiva
 sorgho 6
 sous-caste, voir: caste
 souveraineté divine 89, 128, 188, 190, 191, 194, 195
śrāddha 70
 stagnation 16
stāṇattar 189
 statut 93, 97, 107, 114, 123, 137, 143, 159, 194; – et standing 93, 106, 122, 146, 149, 197
talaikkaṭṭu, voir: couple
tapas 82; voir: ascèse
 taxe, – municipale 110, 132; – des marchands 191; taxe sur les mariages 116, 117, 128, dite *varakam* 139
 technologie 6, 9
 telugu 91, 129, 140, 146, 155, 197
 temple 26, 30, 94 et *passim*; définition 196; comme microcosme 184, 188, pôle d’attraction 194; contrôle du – 189, 190; référence temple/ville-184, 188, 194, 196; temple local de la caste 107, 126, 136, – de déesse 140, 141, 146, 150, 155; – “commun” 191; temple-*samādhi* 109, 123, 124, 126
 terre, production agricole par rapport à la richesse marchande 114, 188; possession de terres, 123, 125, 126, 131, 136, 189; site urbain 28, 112; voir aussi: vente
 territoire; origine territoriale 132 *sq.*; aire socio-territoriale 159, 160, 184, son extension 136–137, 139, 150, 184; discontinuité du – 143, 184, 193, 194, 196, 197
 tertiaire (secteur) 23, 26
 théorie des lieux centraux 59
 Tipu Sultan 7, 16
tirtha 44, 70, 71
 tisserand 38, 39, 79; voir aussi: castes s.v.
 titre de caste, 79; diversité des – 149; voir aussi: castes s.v. Aiyar, Cettiyyar, Kavuntar, Kon, Konar, Mudaliyar, Nadar (Vellalar), Nayanar, Udaiyar
 tombe (*samādhi*) 90, 96, 109, 122, 124, 125
 touristes 114, 115
 transport 23, 24, 53
 trésor 188
 tribaux 79
 “trust” 115, 117, “trust deed” 131
 “umland” 13, 47, 56, 59–65
 unités sociales, multiplicité des – 192, 196; voir aussi: caste, résidence
 universalisme 122, 131; universel divin (hindou) 125, 190, 196; – /particulier (local) 188, 191
 urbanisation 4, 12, 29
 usure 135
 usurpation 94, 112, 114, 115
 valeur, et réalités concrètes 192; voir aussi: acte méritoire, dharma, statut, universalisme
varṇa 70
Veda, récitation des – 90
vedānta siddhānta, voir śivaïsme du sud
 vente, – du madam exclue 114, 115; – de terres 126, 189
 vie politique 37
 village, opposé, à ville 133–135, 139, 140, 146; unité supposée du – 198
 ville, dans ses qualifications urbaines 183 *sq.*, 188 190, 192, 198; comme référence culturellement intégrée 194, 196, 197; évolution 96, 195; Tiruvannamalai en tant que – 183, 193; ville-temple 18, 46, et rapport de la – au temple 184, 191–193; – médiévale occidentale 191, 196; – pré-coloniale 195, 197; continuum rural-urbain 198; ville-marché 15, 21, 59, 63, présence de marchands 117, 153, 190
 virasaivism 126, 155; voir: castes, s.v. Viraśaiva (ou lingāyat), voir: secte
 virtualité, – du madam 159; – de la représentation du temple 184, 192, 197; – urbaine 195; projection virtuelle d’une aire socio-régionale 193, 194, 198
 vishnouisme 155
 vision, voir: *darśana*
 vœu 98, 110, 130, 131
 voie ferrée 9, 12, 14, 20, 23, 70
yatra 70, 75, 82
 zamindar de Vettaivalam 150



Ph. 1 Le temple vu de la colline



Ph. 2 Tirumañcaṇa gopura street, un exemple de tracé inspiré par la géométrie du temple.



Ph. 3 Big street, une des quatre rues du char autour du temple



Ph. 4 Gandhinagar, la tranquillité d'un quartier résidentiel



Ph. 5 Un quartier Harijan aux aspects villageois



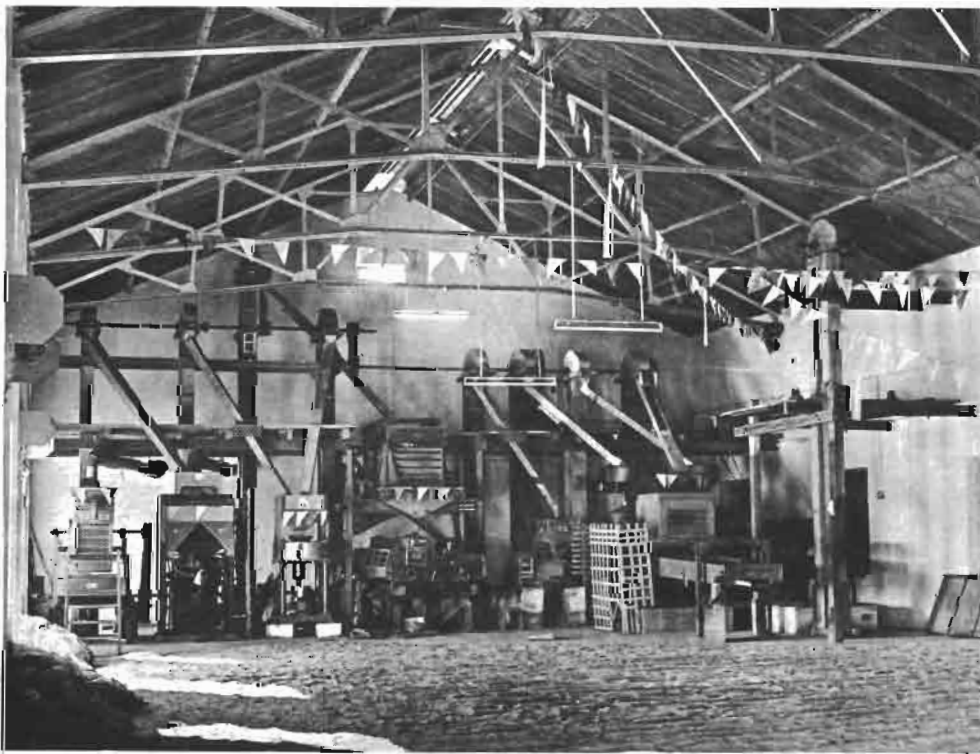
Ph. 6 L'étroitesse des façades après division des parcelles



Ph. 7 Dans l'agrahāra, du seuil de sa porte un brahmane bénéficie de la visite du couple divin en procession.



Ph. 8 La cour d'une rizerie avec les ouvriers journaliers



Ph. 9 L'équipement d'une rizerie moderne



Ph. 10 Déchargement matinal au marché réglementé



Ph. 11 Les denrées du marché réglementé offertes à l'inspection



Ph. 12 Pesée des grains au marché réglementé



Ph. 13 Me. Ka. Anna-dana cattiram (Nattukkottai Cettiyar) 1872



Ph. 14 Un des nombreux commerces polyvalents (*bunk-shop*) de la ville



Ph. 15 Marchande de beignets (*vaḍai*)



Ph. 16 Tirukkurippu Tondar madam; Big street



Ph. 17 M. T. T. A. R. Veda patasalai et Sastra patasalai (Nattukkottai Cettiya) 1886



Ph. 18 Sadhus attendant leur repas sous le portique d'un madam



Ph. 19 Plaque de cuivre appartenant à Apparsamy madam



Ph. 20 Renonçant, gardien du Dharmapuri madam

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaires: Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris 75006
Editions Peeters, P.O. Box 41, B-3000 Leuven, Belgium

1. Périodiques

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Rédaction: École Française d'Extrême Orient
22, Avenue du Président Wilson, Paris 75116

ARTS ASIATIQUES, ANNALES DU MUSÉE DES ARTS ASIATIQUES GUIMET ET DU MUSÉE CERNUSCHI, CAHIERS PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Rédaction: Irène Martin du Gard,
Musée des Arts Asiatiques Guimet
6, Place d'Iéna, Paris 75116

CAHIERS D'EXTRÊME-ASIE, REVUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT, SECTION DE KYÔTO

Rédaction: 602 Kyôto, Kamikyôku, Shôkokuji, Rinkôin, Japan

PAGAN NEWSLETTER

(Published once a year during the Project's duration)

Rédaction: Pierre Pichard, Architecte, École Française d'Extrême-Orient
Centre de Pondichéry, P.O. Box 151
20, Rue Dumas, Pondichéry 605001, Inde

2. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient

I à XXX. Épuisés.

- XXX. *Recherches préhistoriques dans la région du Miu-Prei (Cambodge)*, Par Paul LÉVY, Hanoï, imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.
- XXXI. *Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsô (668-760)*, par Jacques GERNET, Hanoï, 1949, in-8°.
- XXXII. *Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum*, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoï, 2 vol. in-8°, 1952.
- XXXIII. *Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc*, par Jeanne CUISINIER, Paris-Hanoï, in-8° 1952.
- XXXIV. *Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique. "Essai de droit indochinois"*, par Robert LINGAT. Tome 1, Paris-Hanoï, in-8°, 1952; tome II, Paris, 1955.
- XXXV. *L'Art du Laos*, par Henri PARMENTIER, 2 vol., nouvelle édition revue et mise à jour par Madeleine Giteau, Paris, 1988.
- XXXVI. *La version mône du Nârada-Jâtaka*, par Pierre DUPONT, Paris, 1954.
- XXXVII. *La statuaire khmère et son évolution*, par Jean BOISSELIER, Paris, 1955.
- XXXVIII. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, par André BAREAU, Paris, 1955.
- XXXIX. *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, par Jacques GERNET, Paris, 1956.
- XL. *Dictionnaire bahnar*, par P. GUILLEMINET. Tome I, (A-K). Paris, 1959, Tome II, (L-U'). Paris, 1963.
- XLI. *L'Archéologie mône de Dvâravati*, par Pierre DUPONT, 2 vol, in-8°, Paris, 1959.
- XLII. *Syntaxe de la langue vietnamienne*, par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.
- XLIII. *L'Archéologie du Delta du Mékong*, par Louis MALLERET. Tome I. L'exploration archéologique et les fouilles d'Oc-éo. Paris, 2 vol. in-8°, 1959 – Tome II. La civilisation matérielle d'Oc-éo. Paris, 2 vol. in-8°, 1960 – Tome III. La culture du Founan. Paris, 2 vol. in-8°, 1962 – Tome IV. Le Cisbassac. Paris, 1963.
- XLIV. *Les céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoï*, par R.Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.
- XLV. *Technique et Panthéon des médiums vietnamiens*, par Maurice DURAND. Paris, 1959.

- XLVI. *Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoi*, par Léon WANDERMEERSCH. Paris, 1960.
- XLVII. *Imagerie populaire vietnamienne*, par Maurice DURAND. Paris, 1960.
- XLVIII. *La Kasika-Vrtti (adhyaya 1 pada 1)*, traduite et commentée par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU. 1^{re} partie. Paris, 1960; 2^e partie. Paris, 1962; 3^e partie. Paris, 1969.
- XLIX. *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie*, par Kamalesvar BHATTACHARYA. Paris, 1961.
- L. *Bibliographie du Laos*, par P.B. LAFONT. Tome I. Paris, 1964. Tome II. Paris, 1978.
- LI. *TOLOI DJUAT coutumier de la Tribu Jarai*, par P.B. LAFONT. Paris, 1963.
- LII. *Études instrumentales des Techniques du Yoga*, (Expérimentation psycho-somatique), par le Dr Thérèse BROSSE. Paris, 1963.
- LIII. *Recherches sur la biographie du Buddha, L'éveil*, par A. BAREAU. Paris, 1963.
- LIV. *La statue du Champa*, par J. BOISSELIÉ. Paris, 1963.
- LV. *Étude iconographique sur Manjusri*, par M. Th. de MALLMAN. Paris, 1964. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.
- LVI. *La formation du Légisme*, Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1965.
- LVII. *Le vocabulaire Bê de F.M. Savina*, présenté par A.G. HAUDRICOURT. Paris, 1965.
- LVIII. *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, par K.M. SCHIPPER. Paris, 1969.
- LIX. *Mélanges sur Nguyễn-Du, réunis à l'occasion du bi-centenaire de sa naissance (1765)*, par Maurice DURAND. Paris, 1968.
- LX. *"La Vie et les œuvres des Wou Tchen"*, par CHEN TSU LUNG. Paris, 1968.
- LXI. *Le sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda (1607-1636)*, par D. LOMBARD. Paris, 1967.
- LXII. *Pays des Maa'. Domaine des génies Nggar Maa', Nggar Yang*. Essai d'ethno-histoire d'une population proto-indochinoise du Viêt Nam central, par J. BOULBET. Paris, 1967.
- LXIII. *Lexique Français-Jarai-Vietnamien (parler de la province de Pleiku)*, par Pierre-Bernard LAFONT, avec le concours de NGUYEN Van TRONG pour le vietnamien. Paris, 1968.
- LXIV. *Les Institutions publiques du Viêt-nam au XVIII^e siècle*, par DANG PHU'O'NG-NGHI. Paris, 1969.
- LXV. *Un manuscrit inédit de Pierre Poivre: Les Mémoires d'un voyageur*, Texte reconstitué et annoté par Louis MALLERET. Paris, 1968.
- LXVI. *Étude d'épigraphie indonésienne, Répertoire onomastique de l'épigraphie javanaise jusqu'à Pu Sindok Sri Isanawikrama Dharmmotungadewa*, par Louis-Charles DAMAIS. Paris, 1970.
- LXVII. *Recherches sur les routes de l'Inde au temps des Mogols*, Étude critique des sources, par Jean DELOCHE. Paris, 1968.
- LXVIII. *Bornage rituel des temples bouddhiques du Cambodge*, par Madeleine GITEAU. Paris, 1969.
- LXIX. *Histoires courtes d'Indonésie*, Soixante-huit "Tjerpén" (1933-1965), traduits et présentés par Denys LOMBARD, avec la collaboration de Mesdames Winarsih ARIFIN et Minnie WIBISONO. Paris, 1968.
- LXX. *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Études sur la sotériologie et la gnoseologie du bouddhisme, par David Seyfort RUEGG. Paris, 1969.
- LXXI. *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han*, par Anna SEIDEL. Paris, 1969.
- LXXII. *Hiraga Gennai et son temps*, par Hubert MAES. Paris, 1970.
- LXXIII. *L'Invocation, Le Haripāṭh de Dñyāndev*, par Charlotte VAUDEVILLE. Paris, 1969.
- LXXIV. *Le "Spræk ende woord boek" de Frédéric de Houtmann*, Première méthode de malais parlé (fin du XVI^e siècle), par Denys LOMBARD. Paris, 1970.
- LXXV. *Les institutions politiques et l'organisation du Cambodge ancien*, par S. SAHAI. Paris, 1970.
- LXXVI. *La Philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi*, par Madeleine BIARDEAU. Paris, 1969.
- LXXVII. *Recherches sur la biographie du Buddha, Les derniers mois*. Tome I, par André BAREAU. Paris, 1970. Tome II. Paris, 1971.
- LXXVIII. *Le Compendium de la super-doctrine (Philosophie) Abhidharmasamuccaya d'Asanga*, par Walpola RAHULA. Paris, 1971.
- LXXIX. *Voyage en Inde du Comte de Modave*, par Jean DELOCHE. Paris, 1971.
- LXXX. *Éloges de personnages éminents de Touen-Houang sous les T'ang et les cinq Dynasties*, par CHEN TSU LUNG. Paris, 1970.
- LXXXI. *Les Portugais sur les côtes du Vietnam et du Campa*, P.Y. MANGUIN. Paris, 1972.
- LXXXII. *Études sur le conte et le roman chinois*, par A. LEVY. Paris, 1971.
- LXXXIII. *Astronomie indienne*, par R. BILLARD. Paris, 1971.
- LXXXIV. *Un exemple d'acculturation chinoise dans la province du Guizhou au XVIII^e siècle*, par Cl. LOMBARD-SALMON. Paris, 1973.
- LXXXV. *Dialogues lyriques des Cau Maa*, par J. BOULBET. Paris, 1972.
- LXXXVI. *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, par G. FUSSMAN. 2 volumes. Paris, 1972.
- LXXXVII. *Relation d'un voyage à la Capitale*, par NGUYEN TRAN HUAN. Paris, 1972.
- LXXXVIII. *Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston*, par David Seyfort RUEGG. Paris, 1973.
- LXXXIX. *Les Trois Mondes. Cosmogonie siamoise*, par G. CEDÈS et Ch. ARCHAIMBAULT. Paris, 1973.
- XC. *L'ātmān-brahman dans le bouddhisme ancien*, par K. BHATTACHARYA. Paris, 1973. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.
- XCI. *L'épigraphie de l'empire de Vijayanagar, des origines à 1377*, par Vasundhara FILLIOZAT. Paris, 1973.
- XCII. *Pierre POIVRE*, par Louis MALLERET. Paris, 1973.
- XCIII. *Les ponts anciens de l'Inde*, par Jean DELOCHE. Paris, 1973.
- XCIV. *La Civilisation du Royaume de Dian à l'époque Han*, par M. PIRAZZOLI t'SERSTEVENS. Paris, 1974. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.

- XCIV. *Mochtar Lubis, une vision de l'Indonésie contemporaine*, par H. CHAMBERT-LOIR. Paris, 1974.
- XCVI. *Un manuscrit français du XVIII^e siècle: Recherche de la vérité sur l'état civil, politique et religieux des Hindous*, par Jacques MAISSIN publié avec une introduction et des notes par Rita H. REGNIER. Paris, 1975.
- XCVII. *Bibliographie d'une documentation indonésienne contemporaine*, par V. SUKANDA-TESSIER. Paris, 1974.
- XCVIII. *"Lovea" village des environs d'Angkor*, par G. MARTEL. Paris, 1975.
- XCIX. *Les Inscriptions funéraires de T'souei Mien, de sa femme et de T'souei Yeou-Fou*, par Robert des ROTOURS. Paris, 1975.
- C. *L'iconographie du Cambodge post-angkorien*, par M. GITEAU. Paris, 1975.
- CI. *Le triomphe de Sri en pays soundanais*, par V. SUKANDA-TESSIER. Paris, 1977.
- CII. *Concordance du Tao-Tsang*, par K.M. SCHIPPER. Paris, 1975.
- CIII. *Le Fen-teng. Rituel taoïste*, par K.M. SCHIPPER. Paris, 1975.
- CIV. *Concordance du Houang-T'ing King*, par K.M. SCHIPPER. Paris, 1975.
- CV. *Paysans de la Forêt*, par J. BOULBET. Paris, 1975.
- CVI. *Les Jiaguwen, Essai bibliographique et synthèse des études*, par Christian DEYDIER. Paris, 1976.
- CVII. *Le Figuier à cinq branches - Recherche sur le bouddhisme Khmer*, par François BIZOT. Paris, 1976.
- CVIII. *Le Dasavattuppakarana*, édité et traduit par Jacqueline VER EECKE, Paris, 1976.
- CIX. *Le Purana Mayamata. Manuel astrologique singhalais de construction*. Texte, traduction et commentaire par Jinadasa LIYANARATNE, Paris, 1976.
- CX. *Rāmakerti (XVI^e - XVII^e siècles)*, traduit et commenté par Saveros POU, Paris, 1977.
- CXI. *Etude sur Ramakerti*, par Saveros POU, Paris, 1977.
- CXII. *Documents pour servir à l'histoire de l'Islam à Java*, par H.N. RASJIDI. Paris, 1977.
- CXIII. *WANGDAO ou la Voie Royale. Recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome I. Structures culturelles et structures familiales*, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1977. Tome II, Paris, 1980.
- CXIV. *Catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises*, par P.B. LAFONT, Po DHARMA et Nara VIJA. Paris, 1977.
- CXV. *Introduction à la connaissance des hvin ba' de Thaïlande*, par A.R. PELTIER. Paris, 1977.
- CXVI. *La vie et l'œuvre de HUIJI (515-577)*, par Paul MAGNIN. Paris, 1979. Publié avec le concours du C.N.R.S.
- CXVII. *Rāmakerti (XVI^e - XVII^e siècles)*. Texte Khmer publié par Saveros POU. Paris, 1979.
- CXVIII. *Les Cetiya de sable au Laos et en Thaïlande*. Les textes par Louis GABAUDE. Paris, 1979.
- CXIX. *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau*, par Charles ARCHAIMBAULT. Paris, 1980.
- CXX. *Les mémoires de Wendel sur les Jāt, les Pāṭhān et les Sikh*, texte établi et annoté par Jean DELOCHE. Paris, 1979.
- CXXI. *Hikayat Dewa Mandu*, Epopée malaise. - I Texte et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Paris, 1980.
- CXXII. *La circulation en Inde avant la révolution des transports*, par Jean DELOCHE. T. I-La voie de terre. - T. II-La voie d'eau. Paris, 1981.
- CXXIII. *Le Sihalavattuppakarana*. Texte pâli et traduction par Jacqueline VER EECKE. Paris, 1980.
- CXXIV. *Wu-Shang Pi-Yao - Somme taoïste du VI^e siècle*, par John LAGERWEY. Paris, 1981.
- CXXV. *Contribution à l'étude du stupa bouddhique indien: les stupa mineurs de Bodhi-Gaya et de Ratnagiri*, par Mireille BENISTI. Paris, 1981.
- CXXVI. *Le roman source d'inspiration de la peinture Khmère à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle*, par Michel JACQ-HERGOUALC'H. Paris, 1982.
- CXXVII. *Inscriptions tombales de Dynasties T'ANG et SONG d'après le fonds d'inscriptions de l'École Française d'Extrême-Orient*, éditées par Jao TSUNG-I. 1982.
- CXXVIII. *Etudes de mythologie hindoue*, par Madeleine BIARDEAU. T.I. Cosmogonies purāniques. Paris, 1981.
- CXXIX. *Les premières peintures de paysage en Chine: aspects religieux*, par Hubert DELAHAYE. Paris, 1981.
- CXXX. *Le "don de soi-même"*, par François BIZOT. Paris, 1981.
- CXXXI. *Index du YUN-JI QI-QIAN*, par K.M. SCHIPPER. Paris, 1981.
- CXXXII. *Rāmakerti II (deuxième version du Rāmāyana khmer)*. Texte original, traduction et annotations, par Saveros POU. Paris, 1982.
- CXXXIII. *Complément au catalogue des manuscrits Cam des bibliothèques françaises*, par Po DHARMA. Paris, 1981.
- CXXXIV. *Les Nguyen, Macau et le Portugal (1773-1802)*, par Pierre-Yves MANGUIN. Paris, 1984.
- CXXXV. *Contributions aux études de Touen Houang*. Vol. III, sous la direction de Michel SOYMIÉ. Paris, 1984.
- CXXXVI. *Évolution des paysages végétaux en Thaïlande du Nord-Est*, par Jean BOULBET. Paris, 1982.
- CXXXVII. *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, par Isabelle ROBINET. Vol. I, texte - Vol. II, catalogue analytique des œuvres du Shangqing originel. Paris, 1984. Publié avec le concours du C.N.R.S.
- CXXXVIII. *Contribution à l'histoire de la voiture en Inde*, par Jean DELOCHE. Paris, 1984.
- CXXXIX. *La Birmanie ou la quête de l'unité*, par Pierre FISTIÉ. Paris, 1985. Publié avec le concours du C.N.R.S.
- CXL. *Les aventures de Jean-Baptiste CHEVALIER dans l'Inde orientale (1752-1765)*. Textes établis et annotés par Jean DELOCHE. Paris, 1984.
- CXLI. *Contribution à l'histoire du Royaume de Louang Prabang*, par PHINITH SAVENG. Paris, 1987.
- CXLII. *Les Pandé de Bali*, par Jean François GUERMONPREZ. Paris, 1987. Publié avec le concours du C.N.R.S.
- CXLIII. *Forêts et Pays*, par Jean BOULBET. Paris, 1984.
- CXLIV. *La valeur allusive*, par François JULLIEN. Paris, 1985.
- CXLVI. *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire - Vol. I. - Mœurs et coutumes des Indiens (1777) un inédit du Père CŒURDOUX*, texte établi et annoté par Sylvia MURR-Vol. II. - L'indologie du Père CŒURDOUX, par Sylvia MURR, 1987.
- CXLVII. *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar*, par G. TARABOUT. Paris, 1986.

- CXLVIII. *Au point du jour—Les Prabhāṭiyām de Naraṣiṃha Mahetā*, par F. MALLISON. Paris, 1986.
- CXLIX. *Le Pāṇḍuraṅga (CAMPĀ), 1802–1835*, par PO DHARMA. Paris, 1987.
- CL. *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu*, par Louis GABAUDÉ. Paris, 1988.
- CLI. *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*, par R.A. STEIN. Paris, 1988.
- CLII. *Le roman classique lao*, par Anatole PELTIER. Paris, 1988.
- CLIII. *Littérature orale villageoise de l'Inde du Nord*, par R. GARCIA et C. CHAMPION. Paris, 1989.
- CLIV. *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, par M. BIARDEAU. Paris, 1989.
- CLV. *Le Rāmker ou l'amour symbolique de Rām et Setā*, par François BIZOT, Chieng Mai, 1989.
- CLVI. *Tiruvannamalai, un lieu saint sivaïte de l'Inde du Sud* – Vol. I. The inscriptions, edition and translation by P.R. SRINIVASAN (Publication Institut Français, Pondichéry), 1990. Vol. II. L'archéologie du site, par F. L'HERNAULT, P. PICHARD, J. DELOCHE. Pondichéry, 1990. Vol. III. Rites et fêtes, par F. L'HERNAULT et M.L. REINICHE, à paraître. Vol. IV, La configuration sociologique du temple hindou, par M.L. REINICHE, Pondichéry, 1989. Vol. 5. La ville, par C. GUILMOTO et Marie-Louise REINICHE, Pondichéry, 1990.
- CLVII. *Paysans de la plaine du Gange. Croissance agricole et société dans le district de Champaran (Bihar), 1860–1950*, par Jacques POUCHÉPADASS. Paris, 1989.
- CLVIII. *Le bouddhisme Ch'an au péril de l'histoire. Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang* par Bernard FAURE. Paris, 1989.
- CLIX. *La pensée du Gu Yanwu, Essai de synthèse*, par J.F. VERGNAUD, sous presse.

3. Mémoires Archéologiques Publiés par l'École Française d'Extrême-Orient

- I. *Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)*, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEV. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.
- II. *Le temple d'Angkor Vat*. 1^{re} partie: "L'architecture du monument". Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2^e partie: "La sculpture ornementale du temple". Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
3^e partie: "La galerie des bas-reliefs". Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.
- III. 1. *Le Bayon. Histoire architecturale du temple*, Atlas et Notices des planches par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1967.
2. Textes et planches par Jacques DUMARÇAY. Inscriptions du Bayon par B. Ph. GROSLIER. Paris, 1973.
- IV. *Angkor Vat. Description graphique du temple*, par Guy NAFILYAN. Paris, 1969.
- V. *Rapports entre le premier art khmer et l'art indien*, par Mireille BENISTI. Paris, 1970.
- VI. *Tâ Kèu. Etude architecturale du temple* par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1972.
- VII. *Phnom Bakheng. Etude architecturale du temple* par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1972.
- VIII. *Charpentes et tuiles khmères*, par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1973.
- IX. *Temples Pallava construits*, par J. DUMARÇAY et F. L'HERNAULT. Paris, 1975.
- X. *PIMAY. Etude architecturale du temple* par Pierre PICHARD. Paris, 1976.
- XI. *Temples de l'Inde Centrale et Occidentale. Etude stylistique et essai de chronologie relative du VI^e au milieu du X^e siècle*, par O. VIENNOT. Paris, 1976.
- XII. *Histoire architecturale du Borobudur*, par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1977.
- XIII. *Peintures monochromes de Dúnhuang* par Jao TSONG YI, Pierre RYCKMANS et Paul DEMIEVILLE. Paris, 1977.
- XIV. *CANDI SEWU et l'architecture bouddhique du Centre de Java*, par J. DUMARÇAY. Paris, 1981.
- XV. *Les effets perspectifs de l'architecture de l'Asie méridionale*, par Jacques DUMARÇAY. Paris, 1983.
- XVI. *DARASURAM* par F. L'HERNAULT et alii, Vol. I. Texte, Vol. II. Planches. Paris 1987.
- XVII. *Le savoir des maîtres d'œuvre javanais au XIII^e et XIV^e siècles*, par Jacques DUMARÇAY, Paris, 1987.
- XVIII. *Documents graphiques de la Conservation d'Angkor 1963–1973*, par Jacques DUMARÇAY *La fouille de Sras-Srang*, par Paul COURBIN. Paris, 1989.

4. Collection de Textes et Documents sur l'Indochine

- I. *Ngan-nam tche yuan*. Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le Ngan-nan tche yuan et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.
- II. *Les stèles royales de Lam-so'n* par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-plano.
- III. *Inscriptions du Cambodge*, éditées et traduites par G. CÉDÈS. Vol. I. Hanoi, 1937. id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; Vol. VI, Paris, 1954; vol. VII, Paris, 1964; vol. VIII, Paris, 1966.
- IV. *Recueil des coutumes rhadées du Darlac*. Recueillies par SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTONMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.
- V. *Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Gao-bang*, par NGUYỄN. Hanoi, 1941, in-8°.
- VI. *Relevé des Monuments Anciens du Nord Viêt-Nam*, par L. BEZACIER. Paris, 1939.
- VII. *Texte Nôm n° 1. Phan tran*, par Maurice DURAND: I. Texte et traduction. II. Notes. Paris, 1962.
- VIII. *Prières Jarai*, par B. LAFONT. Paris, 1963.

- IX. *Texte Nôm n° 2. L'œuvre de la poétesse vietnamienne HO XUAN HUONG.* Texte, traduction et notes par Maurice DURAND. Paris, 1968.
- X. *Un texte classique lao: Le Syvsvat.* Traduction et notes par Anatole-Roger PELTIER. Paris, 1971.
- XI. *Phan Kê Binh. Vietnam Phong-Tuc (Mœurs et coutumes du Vietnam).* Présentation et traduction annotée par N. LOUIS-HENARD. Tome I. Paris, 1975, Tome II. Paris, 1980.
- XII. *Le Phnom Kulen et sa région.* Carte et Commentaire par Jean BOULBET. Paris, 1979.
- XIII. *Chroniques Royales du Cambodge.* Traduction française avec comparaison des différentes versions Vol I: Des origines légendaires jusqu'à Paramarāja Ier par Mak Phoeun, Paris, 1984.
Vol II: De Beñā Yāt à la prise de Lanvaek (1417-1595) par Khin Sok, Paris, 1988.
Vol III: De 1594 à 1677 par Mak Phoeun, Paris, 1981.
- XIV. *L'ancienne historiographie d'état au Vietnam-Traduction et notes explicative* par Philippe LANGLET-tome II Paris 1985, tome I sous presse
- XV. *Hoàng lê Nhân Thông Chi.* Traduction et notes, par PHAN THANH-THÚY. Tome I. Paris 1985.
- XVI. *Les immortels vietnamiens d'après le Hợ Chân Biên* par TRUANG DINH-HỒÈ. Paris, 1988.
- XVII. *Nouvelles inscriptions du Cambodge* par Saveros POU, Tome I, Paris, 1989.

5. Collection de Textes et Documents Nousantariens

- I. *Babad Wilis*, édition critique et présentation par WINARSIH ARIFIN. Jakarta Bandung, 1980.
- II. *Wawacan Sajarah Galuh*, édition critique et présentation par Edi S. EKADJATI. Jakarta Bandung, 1981.
- III. *Syair Kerajaan Bima*, édition critique et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Jakarta Bandung, 1982.
- IV. *Cariosan Prabu Silihwangi*, édition critique et présentation par SUNARTO H. et Viviane SUKANDA-TESSIER. Jakarta Bandung, 1983.
- V. *Ceritera Asal Bansa Jin Segala Dewa-Dewa*, Édition critique et présentation par Henri CHAMBERT-LOIR. Bandung, 1985.
- VI. *Abdullah bin Muhammad al-Misri*, édition critique et présentation par M. ZAINI-LAJOUBERT, Jakarta, Bandung; EFEO/Angkasa, 1987.
- VII. *Sejarah Raja-raja Barus*, édition critique et présentation par J. DRAKARD, Jakarta, Bandung, EFEO/Angkasa, 1988.
- VIII. *A Bibliography for Sriwijayan Studies* by P-Y. MANGUIN. Jakarta; EFEO, 1989
- IX. *Babad Tawang Alun*, édition critique et présentation par Winarsih ARIFIN, Jakarta, EFEO, forthcoming.

6. Publications Hors Série

- Atlas archéologique de l'Indochine. "Monuments du Champa et du Cambodge"*, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-8°.
- Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient.* Hanoï, 1902, in-8°.
- Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient*, par Henri PARMENTIER. Hanoï, 1915, in-16.
- Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. Inscriptions*, par Georges CÉDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER, Hanoï, 1923, in-8°.
- Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine.* Hanoï, 1930.
- Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient.* Hanoï, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. - T. II, fasc. 1 et 2. - T. III, fasc. 1 et 2.
- Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929*, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoï, 1932, in-8°.
- id.*, 1930. Hanoï, 1933, in-8°.
- Praehistorica Asiae Orientalis*, 1. "Premier Congrès des Préhistoriciens d'Extrême-Orient. Hanoï, (1932)" Hanoï, 1932 in-8°.
- Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient*, n° 1-33. Hanoï 1934-1944, in-8°.
- Musée Louis-Finot. La collection tibétaine*, par Claude PASCALIS. Hanoï, 1935, in-16.
- Id. La collection Khmère*, par Henri MARCHAL, Hanoï, 1939, in-16.
- Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire*, par George MINOT, 2 vol., 1949. in-4°
- Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, par Louis MALLERET. Hanoï, 1953, in-8°.
- Connaissance du Viêt-Nam*, par P. HUARD et M. DURAND. 1 vol., Hanoï-Paris, 1954, in-8°.(épuisé)
- Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.
- L'hémoglobine E au Cambodge*, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.
- La Thalassémie au Cambodge*, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.
- Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, par le Docteur Georges OLIVIER. Paris, 1961.
- Études anthropologiques tibétaines*, par E.C. BUCHI, A. GUIBAUT et G. OLIVIER. Paris, 1965.
- La Géographie de l'irrigation dans le Tamilnad*, par E. ADICEAM. Paris, 1966.
- Anthropologie des Cambodgiens*, par le Dr. Georges OLIVIER, avec la collaboration du Dr. Jean MOULLEC. Paris, 1968, Ouvrage Publié avec le concours du C.N.R.S.
- La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, par Jean FILLIOZAT, 2^e édition. Paris, 1975.
- Le royaume du Laos, 1949-1965*, par Jean DEUVE. Paris 1985.

7. Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient

- I. *Eléments de sanscrit classique*, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.
- II. *Précis de grammaire pâlie*, accompagné d'un "Choix de textes gradués", par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.
- III. *L'Inde classique*, Manuel des études indiennes par L. RENOUE et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIEVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°. Réimpression, 1985.
- IV. *La grammaire de Panini*, par L. RENOUE. 2 vol. 1966.

8. Catalogues des Fonds de la Bibliothèque de L'EFEO (Paris)

Fonds Insulindien, 1985
Fonds Cambodgien, 1987
Fonds Tibétain, 1987
Fonds Thai, 1988
Fonds Vietnamien, 1989
Catalogue collectif des périodiques relatifs à l'Insulinde (EFEO-Institut de civilisation indienne-Société asiatique), 1989.
Liste annuelle des acquisitions, paraît depuis 1982

9. Réimpressions

Avec la collaboration de l'Atelier de reproduction des thèses de l'Université de Lille.

La Formation du légisme par L. VANDERMEERSCH
Le royaume du Champa, par G. MASPÉRO
Articles sur le pays khmer par George COEDÈS, tome 1.

10. Co-éditions

En collaboration avec le Sitaram Bhartia Institute of Scientific Research:

Architecture in the Ajitagama and the Rauravagama (A study of two South Indian texts) by Bruno DAGENS, New Delhi, 1984
Mayamata, An Indian Treatise on Housing Architecture and Iconography, translated by Bruno DAGENS, New Delhi, 1985
The Ancient Bridges of India, by Jean DELOCHE, New Delhi, 1984

En collaboration avec les Editions Universitaires de Taipei:

Romans et contes du Vietnam écrits en Han, première série, sept volumes, Taipei, 1986

En collaboration avec les Editions Caracole:

Le cheval et son harnachement dans l'art indien, par Jean DELOCHE, Paris 1986

En collaboration avec l'ISMEO:

Mintang and Buddhist Utopies in the History of the Astronomical Clock, by A. FORTE, Rome, 1988

En collaboration avec la revue *Modern Asian Studies*:

Asian Studies in Honour of Professor Charles Boxer edited by G. BOUCHON and P.-Y. MANGUIN, Cambridge, 1988

En collaboration avec Agam Kala Prakashan New Delhi:

Newari-English Dictionary, Modern Language of Kathmandu Valley by Manandar THALKURLAL and Anne VERGATI, Delhi, 1989

Tiruvannamalai, un lieu saint śivaïte du Sud de l'Inde

Le projet d'étude de Tiruvannamalai est né d'un intérêt historique: l'ancienneté du lieu saint attestée par un corpus épigraphique qui devait se révéler beaucoup plus important que prévu. Entreprendre une recherche d'ensemble sur le temple et son environnement fut en somme la conséquence logique de ce premier constat. Comme il s'agissait d'un lieu saint et d'une ville en pleine activité, d'un temple qui avait été constamment rénové au cours des siècles, l'étude ne pouvait se limiter à n'être qu'archéologique, au sens habituel du terme. Il fallait y inclure d'autres perspectives qui prennent en compte le passé aussi bien qu'une dimension plus sociologique ainsi que la développement actuel.

Au-delà de l'intérêt monographique, les analyses soulignent que le lieu saint, en dépit d'une localisation dans une région peu riche et relativement marginale, n'a jamais formé d'aucun point de vue un système clos. A période historique, le temple a été le foyer des relations socio-politiques aussi bien que culturelles entre les royaumes et les personnalités locales et a acquis en retour (par les dons de terre et les droits sur les villages), un contrôle, plus ou moins étendu selon les périodes, sur les régions environnantes. La localisation de Tiruvannamalai au croisement des routes commerciales (et militaires) n'est pas indifférente à sa permanence et à sa vitalité actuelle, même si les voies principales de communication ont été déplacées à l'époque moderne. En effet, si l'on compare la position passée et présente de Tiruvannamalai, une corrélation relative peut être tracée entre la région qui historiquement a plus ou moins été rattachée au temple (comme le montre la topographie des inscriptions) et l'aire actuelle d'influence religieuse du lieu saint et d'attraction économique et démographique de la ville. Aujourd'hui, le temple a à peu près perdu toute importance séculière et le développement économique et politique dépend de la ville elle-même et, au-delà, de l'Etat moderne. Néanmoins, une complémentarité – qui ne correspond pas à une stricte séparation des fins religieuses et séculières – demeure entre le temple et la ville, permettant aux divers réseaux de relations de se recouper à différents niveaux. Si bien que Tiruvannamalai reste d'abord reconnu comme l'un des principaux lieux saints du Tamilnad: car, dans l'actualité du mythe et l'intemporalité annuellement renouvelée des rites et des fêtes, le passé du site est toujours un devenir.

1. *The inscriptions, edition and translation*
(Publication Institut Français, Pondichery, 1990)
2. *L'archéologie du site*
(Publication Ecole Française d'Extrême-Orient, Pondichery, 1990)
3. *Rites et fêtes*
(Publication Ecole Française d'Extrême-Orient, Pondichery)
4. *La configuration sociologique du temple hindou*
(Publication Ecole Française d'Extrême-Orient, Pondichery, 1989)
5. *La ville*
(Publication Ecole Française d'Extrême-Orient, Pondichery, 1990)