



HAL
open science

L'hindouisme, une religion circulatoire

Pierre-Yves Trouillet

► **To cite this version:**

Pierre-Yves Trouillet. L'hindouisme, une religion circulatoire. DESI La Revue. Diasporas: Études des singularités indiennes, 2013, 2, pp.123-150. halshs-00867725

HAL Id: halshs-00867725

<https://shs.hal.science/halshs-00867725>

Submitted on 30 Sep 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Publié en 2013 dans la revue *Diasporas: Etudes des Singularités Indiennes (DESI)*, n°2, Presses universitaires de Bordeaux, numéro thématique « Circulations » coordonné par Baillon J-F & A. Goreau-Ponceaud, pp.123-150.]

/p.123/

L'hindouisme, une religion circulatoire

Pierre-Yves Trouillet
CNRS/Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud

Alors que l'orientalisme romantique et l'idéologie gandhienne ont véhiculé l'image¹ d'une Inde éternelle plutôt immobile et enracinée dans ses "sept cent mille villages", une littérature² abondante atteste au contraire depuis une trentaine d'années, de l'ancienneté, de la quantité et de la variété des circulations dans le sous-continent indien. Certes l'Inde reste majoritairement rurale³ et sa population profondément attachée à ses racines villageoises, mais les multiples circulations qui ont lieu depuis des siècles dans, vers et depuis cette région démontrent que les logiques de l'enracinement indien ne sont pas celles de l'immobilité, bien au contraire (Racine, 1994). Les hommes, les biens, les idées, les techniques et même les dieux hindous⁴ circulent profusément /p.124/ et de longue date en Inde. Pour les historiens Markovits, Pouchepadass et Subrahmanyam (2003), le fait circulatoire constitue même un prisme des plus utiles pour comprendre la société indienne et ses évolutions. C'est dans cette perspective que s'inscrit cette contribution sur les circulations hindoues.

L'intention est plus précisément d'étudier les circulations liées à la pratique de l'hindouisme afin de mettre en lumière les constructions sociales et spatiales que ces formes particulières de mobilité mettent en jeu. Trois raisons expliquent cet objectif. Tout d'abord le fait que « la déambulation rituelle constitue l'une des activités récurrentes de la dévotion hindoue », comme l'affirme Mathieu Claveyrolas (2010a : 41) à partir de l'exemple de Bénarès, et ce dont témoignent également de nombreuses études⁵. Ensuite car l'on sait depuis les travaux de Max Weber et la sociologie de l'Inde

¹ Sur ce thème, voir notamment Louiset (2011), Markovitz *et al.* (2003) et Weinberger-Thomas (1988).

² Voir notamment Breman (1985), Deloche (1980), Deshingkar & Farrington (2009), Dupont & Landy (2010), Gardner & Osella (2003), Gidwani & Sivaramkrishnan (2003), Markovitz *et al.* (2003), Racine (1994), Raj (2006) et Stein (1984).

³ Sur cette question, voir notamment le récent article d'Éric Denis et Kamala Marius-Gnanou (2011) qui propose une vision alternative de la distribution actuelle du peuplement urbain en Inde et interroge la pertinence de l'opposition récurrente entre urbain et rural.

⁴ Au sujet des circulations de divinités hindoues sorties en procession, voir notamment Brosius (2009), Fuller (2001), Jacobsen (2008), Jaffrelot (1994 et 2007), Herrenschildt (1989, chapitre 5) et Orr (2004). Les processions menées hors du temple semblent s'être développées seulement au cours des quatre derniers siècles dans le sud de l'Inde (*ibid.*), mais l'association entre la circulation et le divin est bien plus ancienne dans le sous-continent. Le sanskritiste Michel Angot (2009) a montré qu'à l'époque védique, où le mouvement et la non-sédentarité étaient très valorisés, la circulation et les espaces ouverts étaient attribués aux dieux (*déva*), alors que l'ancrage territorial était associé aux démons (*asura*). Les dieux sont présentés dans la littérature védique comme de perpétuels nomades, ni localisés, ni territorialisés. Il n'y avait d'ailleurs pas de temple à cette époque. Les lieux du sacrifice (*yajña*) étaient provisoires puisque les dieux ne faisaient qu'y passer.

⁵ Voir notamment Bharati (1963), Brosius (2009), Delage (2010), Feldhaus (2003), Galey (1994), Grodzins-Gold (1989), Jaffrelot

initiiée par Marcel Mauss puis développée par Louis Dumont⁶, que la religion constitue une clé d'analyse essentielle à la compréhension de la société hindoue. Enfin parce que l'on peut dire, avec Véronique Dupont et Frédéric Landy (2010 : 13), que « la circulation est intrinsèquement liée à une structuration spécifique de l'espace ». En effet, en tant que déplacement, la circulation se réalise dans une étendue qui n'est pas uniforme, mais structurée au contraire par les différentes qualités des lieux et des espaces.

Il est surtout question ici de circulations rituelles, qu'elles soient effectuées dans les temples, lors des processions ou pour les pèlerinages, mais aussi de circulations transnationales qui concernent désormais bon nombre de religions (Bava & Capone, 2010). Car malgré son fort ancrage territorial en Inde (Brosius, 2009 ; Claveyrolas, 2010a ; Clémentin-Ojha, 2011), l'hindouisme ne fait pas exception à cette tendance, en raison de mouvements de populations historiques hors du sous-continent, puis de la constitution assez récente /p.125/ de ce que de plus en plus d'observateurs nomment une « diaspora hindoue »⁷ (Jaffrelot & Therwath, 2007 ; Rukmani, 2001 ; Vertovec, 2000). Les circulations transnationales structurées par des espaces de sociabilité qui croisent de multiples États-nations (Basch *et al.*, 1994), sont d'autant plus intéressantes ici qu'elles peuvent avoir certains effets sur les circulations rituelles réalisées par les hindous vivant hors de l'Inde.

Il s'agit de montrer *in fine* que l'hindouisme est une religion circulatoire, en considérant non pas que la circulation soit son seul mode d'expression dans l'espace géographique, mais que la pratique et la territorialisation de cette religion impliquent des circulations chargées de sens et de valeurs, et ce à différentes échelles, ce qui pourra éventuellement poser des jalons pour des études comparatives avec d'autres religions. La démonstration se base sur une logique typologique et scalaire par souci de clarté, mais nous verrons au final que les différents types et niveaux d'échelle de circulation présentés ici séparément ne sont pas pour autant cloisonnés.

La circulation dans le temple

La circulation est l'un des principaux fondements de la pratique de l'espace du temple hindou. Celui-ci se visite toujours selon une circulation rituelle nommée *pradakṣiṇā parikramā* en sanscrit, ce qui peut être traduit par « tour par la droite ». Elle consiste en une circumambulation (*parikramā*) durant laquelle le dévot se déplace dans le sens des aiguilles d'une montre afin de conserver sur sa droite (*dakṣiṇā*) la divinité siégeant dans le saint des saints (*garbha grīha*), sous la forme d'une statue ou d'une représentation aniconique. Le fidèle pénètre généralement dans le sanctuaire par l'est puis se dirige vers le sud (*dakṣiṇā*) pour entamer sa circumambulation rituelle (Fig. 1). Lors des grandes fêtes religieuses, une forme mobile (*utsava mūrti*) de la divinité du temple est souvent installée sur un palanquin et sortie en procession (*yātrā*) autour du bâtiment, parfois dans un couloir de circulation conçu à cet effet. Là encore, la circulation rituelle se fait dans selon la *pradakṣiṇā*.

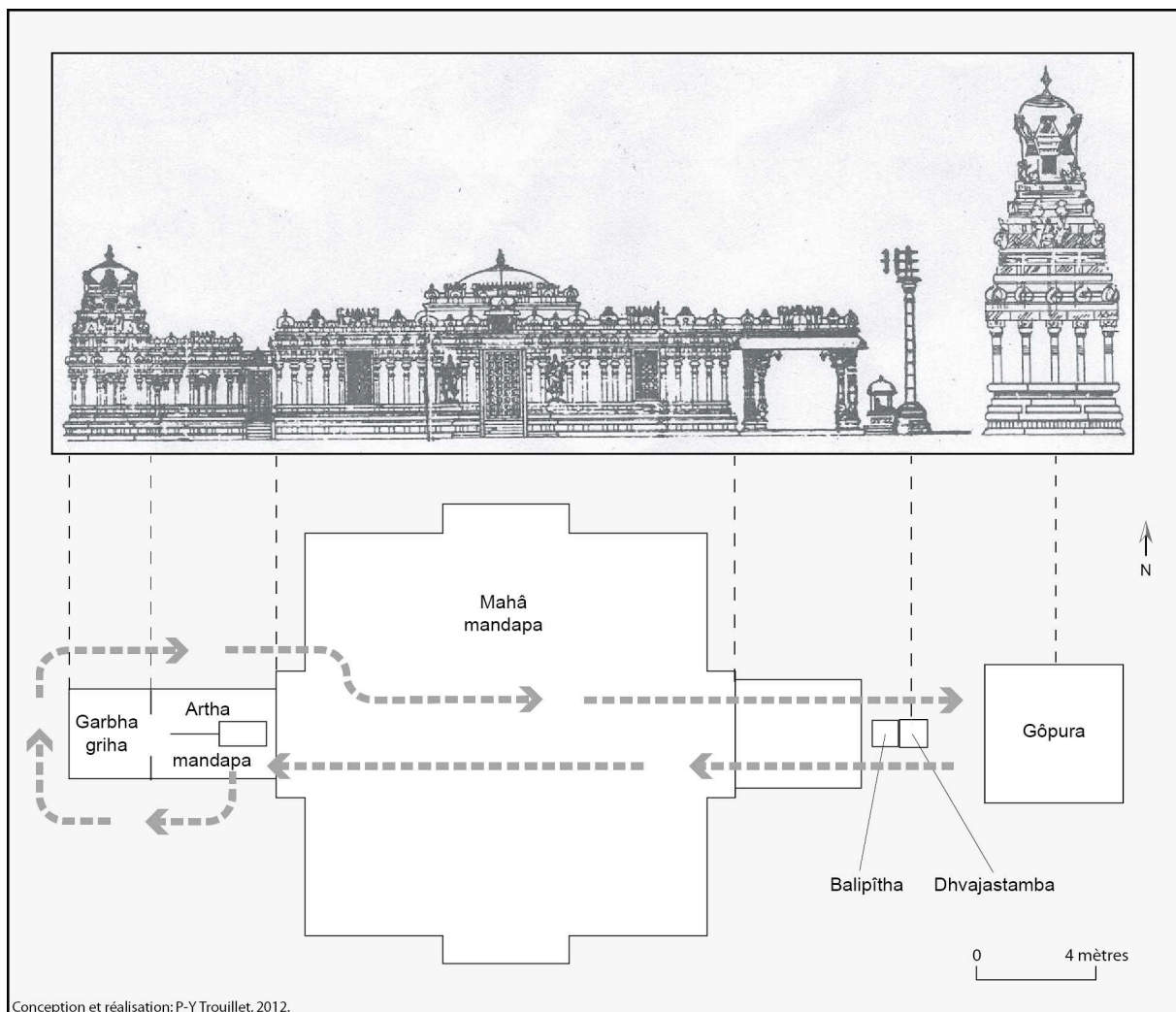
(2007), Morinis (1984), Saraswati (1985) et Sax (1991).

⁶ Suite à sa rencontre avec le sanskritiste Sylvain Lévi, Marcel Mauss a fondé son approche sociologique de l'Inde en prenant l'hindouisme comme objet d'étude privilégié et pensé « à la fois comme morphologie sociale, le système des castes, et comme ensemble de pratiques rituelles et de représentations » (Lardinois, 2007 : 10). Quelques décennies plus tard, Louis Dumont, élève de Mauss, associa l'analyse de textes religieux brahmaniques à l'enquête de terrain pour proposer sa fameuse interprétation sociologique du système des castes hindoues dans *Homo hierarchicus* (1966).

⁷ Les différences régionales et linguistiques du sous-continent, qui restent souvent significatives en situation de diaspora, invitent toutefois à considérer cette communauté comme moins uniforme que le terme « diaspora hindoue » pourrait le laisser entendre.

Ces circumambulations orthodoxes, effectuées dans le sens des aiguilles d'une montre, reposent sur la hiérarchie droite/gauche qui ordonne une part /p.126/ bien plus importante de la vie quotidienne hindoue. Il est bien connu, en effet, que dans la société hindoue, la main droite sert notamment à donner des offrandes et à porter la nourriture à sa bouche, alors que la gauche est réservée aux ablutions intimes. La déambulation rituelle selon la *pradakṣiṇā* correspond à cette logique qui consiste à conserver ce qui est respectable, pur et saint sur sa « droite » (Mus, 1932-34 cité par Gaborieau, 1993). La *pradakṣiṇā parikramā* est donc, en tant que pratique fondamentale de l'espace du temple hindou, une circumambulation religieuse qui reconnaît, délimite et actualise une zone (*kṣētra*)⁸ à respecter, c'est-à-dire un sanctuaire ou un territoire consacré.

Figure 1 – Profil architectural et parcours orthodoxe de l'espace du temple hindou (Exemple du temple de Marudha Malai, Tamil Nadu)



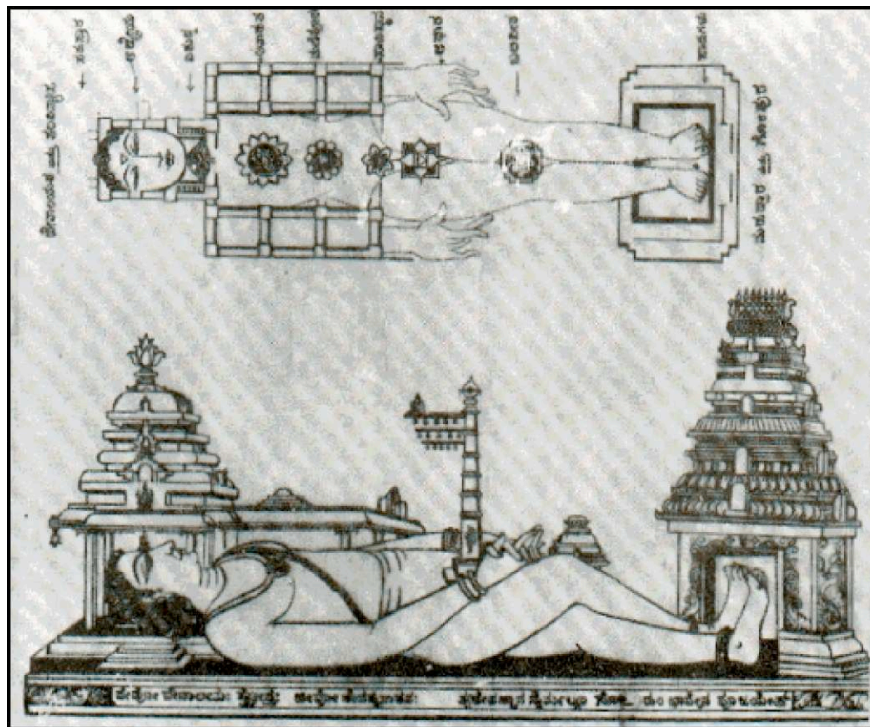
Conception et réalisation: P-Y Trouillet, 2012.

/p.127/ Comprendre les significations socio-spatiales des circulations religieuses réalisées dans le temple hindou nécessite de considérer également le système de valeurs inscrit dans cet espace régulièrement consacré par les circumambulations des fidèles. Dans une étude devenue célèbre, Stella Kramrisch (1976) a montré que l'architecture et l'organisation de l'espace du temple hindou reposent en partie sur le modèle du *Puruṣa*, l'Être masculin fondateur de l'univers et de la société

⁸ Le terme *kṣētra*, d'origine sanskrite, s'emploie autant pour désigner une aire quelconque qu'un sanctuaire ou un territoire juridictionnel. Sur cette question, voir notamment Galey (1994) et Saraswati (1985).

dans la pensée classique hindoue. L'orientation de l'édifice et de ses composantes architecturales sont structurées entre autres par le corps de l'« Homme de fondation » (*Vāstu Puruṣa*), notamment sur le plan horizontal⁹. Le saint des saints correspond à la tête du *Puruṣa*, l'*ārtha maṇḍapa* à son cou, le *mahā maṇḍapa* au tronc et aux bras, et ainsi de suite jusqu'à la grande tour (*gōpura*) qui marque l'entrée du temple (Fig. 2). Cette correspondance fait aussi référence aux centres énergétiques (*cakra*) du corps du *Puruṣa*, dont celui du front (l'*ājñā cakra*) coïncide avec la position de la divinité dans le saint des saints.

Figure 2 – Le temple hindou et le corps du *Puruṣa*



Source : www.divinebrahmanda.com

Mais le corps du *Puruṣa* est aussi et surtout à la base du système social hindou fondé sur la caste. En effet, le social, le cosmique et le religieux sont en relation étroite dans la pensée hindoue. Le *Rig Vēda*, texte révélé traitant de la genèse de l'univers et de la société védique (puis hindoue), considère que les quatre grands types de castes (*varṇa*, i.e. « couleur », « ordre ») sont issus de la dissociation des membres de l'Être originel qu'est le *Puruṣa*. On peut ainsi lire au sujet du *Puruṣa* dans le *Rig Vēda* :

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

⁹ Le *Vāstu Puruṣa* a aussi une importance majeure dans la définition du *Vāstu maṇḍala*, le « diagramme de fondation » sur lequel est fondé le temple. Dans ce cadre, et selon le mythe, l'homme de fondation est considéré comme tombé du ciel face contre terre, la tête au nord-est et le bras droit au sud-est, replié sur lui-même et formant un *maṇḍala* (carré) dont l'orientation détermine celle du temple sous lequel le *Vāstu Puruṣa* est enterré. Pour plus de détails, voir Kramrisch (1976) et Gaborieau (1993).

¹⁰ Traduction de Louis Renou citée par Guy Déleury (1978 : 56).

/p.128/ Le *Puruṣa* apparaît donc comme un schème conceptuel de la pensée hindoue, qui détermine l'organisation et les pratiques de l'espace du temple en tant que signifiant religieux et spatial du système social et des relations qu'il entraîne. Rappelons à ce sujet, avec Marie-Louise Reiniche, que l'enceinte où siège la divinité du temple orthodoxe, la *garbha griha*, est réservée aux seuls prêtres brahmanes et que le temple énonce ainsi, par ce mélange de privilège et d'interdit, « le principe de base à partir duquel se construit le système des castes » (Reiniche, 1985 : 83). C'est ainsi que pour l'ethnologue, « le temple réalise la mise en scène d'une structure socio-cosmique d'autant plus prégnante qu'elle s'inscrit sur le terrain » (*ibid.*). En conséquence, et compte tenu des fonctions de sanctification dont sont pourvues les circulations rituelles réalisées autour d'une entité selon la *pradakṣiṇā*, c'est tout le système social et religieux hindou que consacrent les circumambulations dans l'espace du temple.

/p.129/

La circulation processionnelle hors du temple

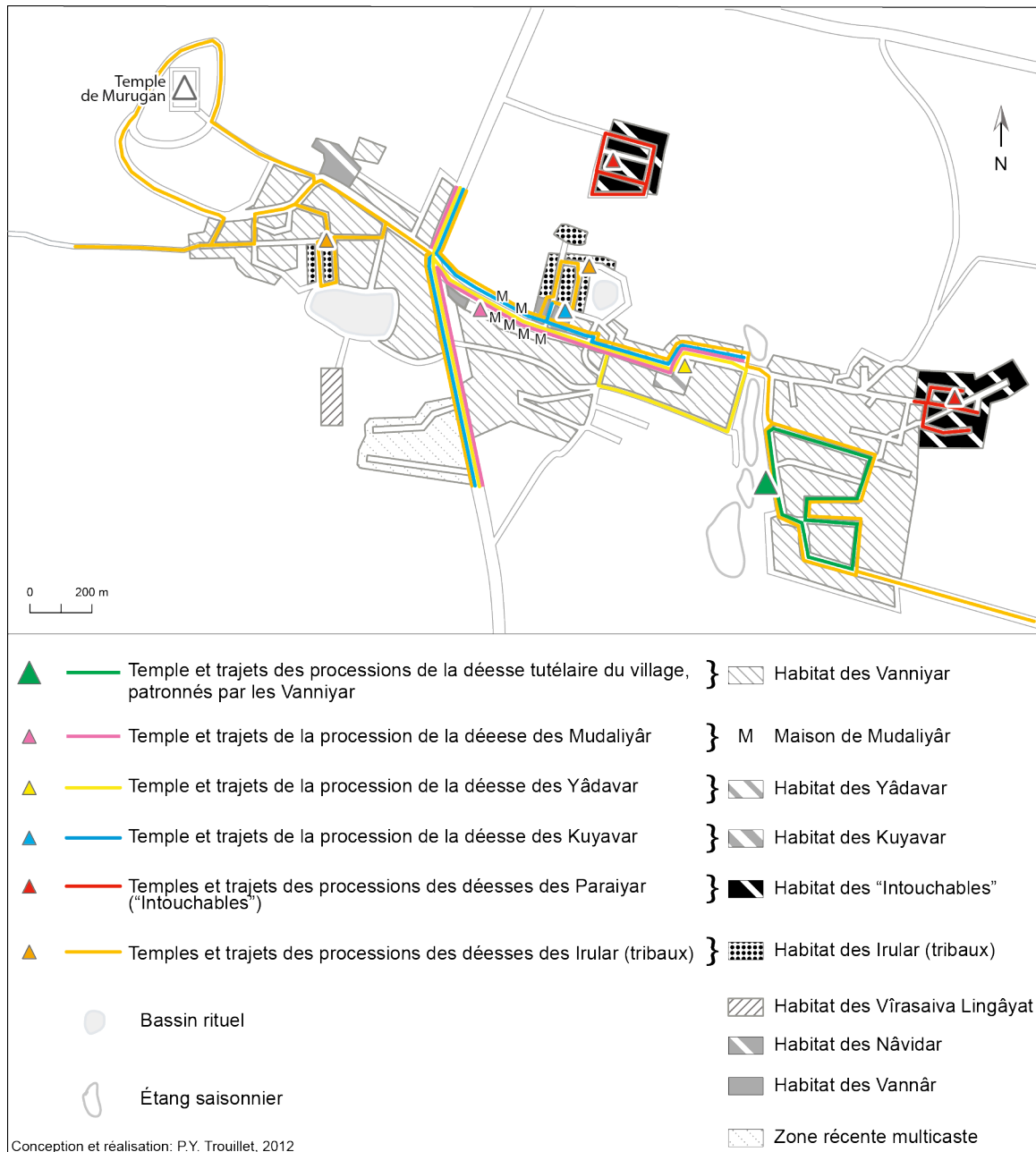
De nombreuses circulations rituelles ont lieu aussi à l'échelon des localités indiennes lors des processions de divinités locales installées sur des palanquins. Les cortèges alors constitués empruntent des rues rituelles (*maṭa-viti*), qui entourent généralement le temple où la divinité est hébergée le reste du temps. Ces circulations ont pour principales fonctions d'honorer la divinité par une fête annuelle, de consacrer les liens qui l'unissent aux gens qui la célèbrent, mais aussi de définir sa « juridiction » (Berti, 2009) et de renouveler la protection religieuse des habitants du territoire (*kṣētra*) sanctifié par la divinité circulante. La signification de ces processions conduites à l'extérieur du temple repose ainsi sur une relation forte entre la divinité et le territoire. Le travail épigraphique de Leslie Orr (2004) a montré que si ces processions extérieures n'ont pris leur importance qu'au cours des quatre derniers siècles dans le sud de l'Inde, elles ont lieu désormais parce que « l'identité du dieu doit être définie, et son territoire démarqué et défendu » (*ibid.* : 466).

Prenons l'exemple d'une localité indienne afin de voir combien les processions religieuses sont courantes dans les campagnes et significatives au point d'exprimer des rapports territoriaux entre groupes sociaux. La figure 3 représente les trajets des processions annuelles des divinités siégeant dans les temples des quartiers de caste d'un village du pays tamoul. En effet, comme souvent en zone rurale, l'habitat de cette localité est structuré en plusieurs quartiers monocastes. La carte montre également qu'une grande partie du village est habitée par la "caste dominante"¹¹ (Srinivas, 1955) des *Vaṇṇiyar*, une communauté d'agriculteurs et de propriétaires terriens au statut rituel peu élevé mais qui représente toutefois plus de la moitié de la population du village. La présence de deux hameaux d' "Intouchables" (des *Paṛaiyar*) au nord et à l'est de la localité est également notable en ce qui concerne les zones d'habitation. Cette organisation de l'habitat fondée sur la caste, la présence d'une caste dominante et l'exclusion spatiale de l'habitat "intouchable" sont des composantes très courantes des villages hindous¹². **/p.130/**

¹¹ Depuis les travaux du sociologue indien M. N. Srinivas (1955), les castes dites "dominantes" désignent des castes de statut rituel moyen mais qui se caractérisent en revanche par un fort poids démographique, économique et politique aux échelons local et régional.

¹² Cette organisation du village est en partie héritée de la *Vāstu Vidyā*, la « science de l'architecture » élaborée aux temps védiques, qui prône une répartition segmentée de l'habitat des castes en fonction des points cardinaux. D'autre part, le concept de "pollution", qui se base sur « l'idéologie du pur et de l'impur » (Dumont, 1966), hiérarchise fortement les castes hindoues et se traduit par une segmentation spatiale de l'habitat. Ainsi, si les "hautes" castes et la caste "dominante" vivent souvent près du temple principal de leur localité, les hameaux des "Intouchables" sont généralement situés à l'écart.

Figure 3 – Temples de caste et processions au village de Mailam (Tamil Nadu)



Source : Enquête personnelle.

/p.131/ Dans ce village, pratiquement toutes les castes ont un temple de quartier¹³, y compris les deux hameaux des “Intouchables” paraiyar. Ces temples, dont les officiants appartiennent systématiquement à la caste du quartier, hébergent chacun une déesse protégeant le quartier et la caste en question, ce qui est révélateur de l’importance sociale, identitaire et territoriale de ces lieux

¹³ Les quartiers n’ayant pas de temple propre sont ceux des Vîrasaiva Lingâyat (une secte “castifiée” qui se présente comme l’égale des Brahmanes), des Nâvidar (barbiers), des Vannâr (blanchisseurs) et le quartier multicaste du sud du village. Les Virasaiva Lingâyat n’ont pas de temple de quartier car ils administrent le grand temple de Murugan (divinité shivaïte) situé au nord-ouest du village. Les Nâvidar et les Vannâr ne sont pas assez nombreux pour bâtir un temple de quartier et sont eux aussi associés au temple de Murugan, où ils effectuent certaines tâches rituelles en tant que castes dites “de service”. Enfin, le quartier multi-caste doit plutôt être considéré comme un quartier “de classe” (moyenne) que comme un quartier “de caste”, ce qui n’a pas permis le développement d’une solidarité nécessaire à la construction d’un temple de quartier.

de culte. Parmi ces temples de déesse patronnés par une seule caste, il convient de distinguer celui où siège la déesse tutélaire de tout le village et non d'un simple quartier. Ce temple est situé dans une zone habitée exclusivement par la caste dominante des Vanniyaṛ, qui est aussi la caste patronne de ce temple majeur pour le village.

La carte montre également que les circulations processionnelles constituent une pratique rituelle très répandue dans l'hindouisme villageois, puisque toutes ces déesses de temple de quartier sont sorties au moins une fois par an en procession. Du reste, l'ensemble de leurs parcours couvre pratiquement tout l'espace habité de la localité, d'est en ouest et du nord au sud. Ces itinéraires ne sont jamais totalement identiques, même si certains se ressemblent fortement¹⁴ et bien qu'un grand nombre empruntent les principaux axes du village. Finalement, outre les processions des déesses des Irular (tribaux), qui sont les seules à gagner des lieux rituels situés à l'extérieur de la zone habitée, c'est souvent une circumambulation autour du quartier de la caste patronne du temple de référence qui différencie ces trajets. Cette observation est particulièrement valable pour la déesse tutélaire du village, qui entoure un quartier exclusivement vanniyaṛ alors qu'elle pourrait parcourir toute la localité en raison de son statut, mais aussi pour les déesses des hameaux "intouchables", surtout au nord où la disposition des rues permet au cortège de circuler autour /p.132/ du quartier. Cela se vérifie également pour la déesse des Yādavar (bergers) et pour celles des Irular.

Comme dans le temple, ces circumambulations autour des quartiers de caste se font dans le sens des aiguilles d'une montre, conformément au modèle de la *pradakṣiṇā parikramā*, la circulation orthodoxe effectuée dans les sanctuaires hindous. Les exceptions à ces processions circulaires dans le village concernent les trajets plus linéaires qui sont généralement imposés par le manque d'une rue périphérique entourant le quartier de caste. C'est notamment le cas de la déesse des Mudaliyār et de celle du hameau "intouchable" situé à l'est, où l'on voit que la disposition des rues ne permet pas de procession circulaire. Par conséquent, comme dans l'hindouisme la circulation rituelle autour d'une entité participe à sa sanctuarisation, ces processions ont non seulement pour fonction de définir les juridictions de chaque déesse, mais aussi de protéger et de sacrifier le quartier¹⁵ de chacune des castes, ou tout du moins de le distinguer par un rite spatialisé.

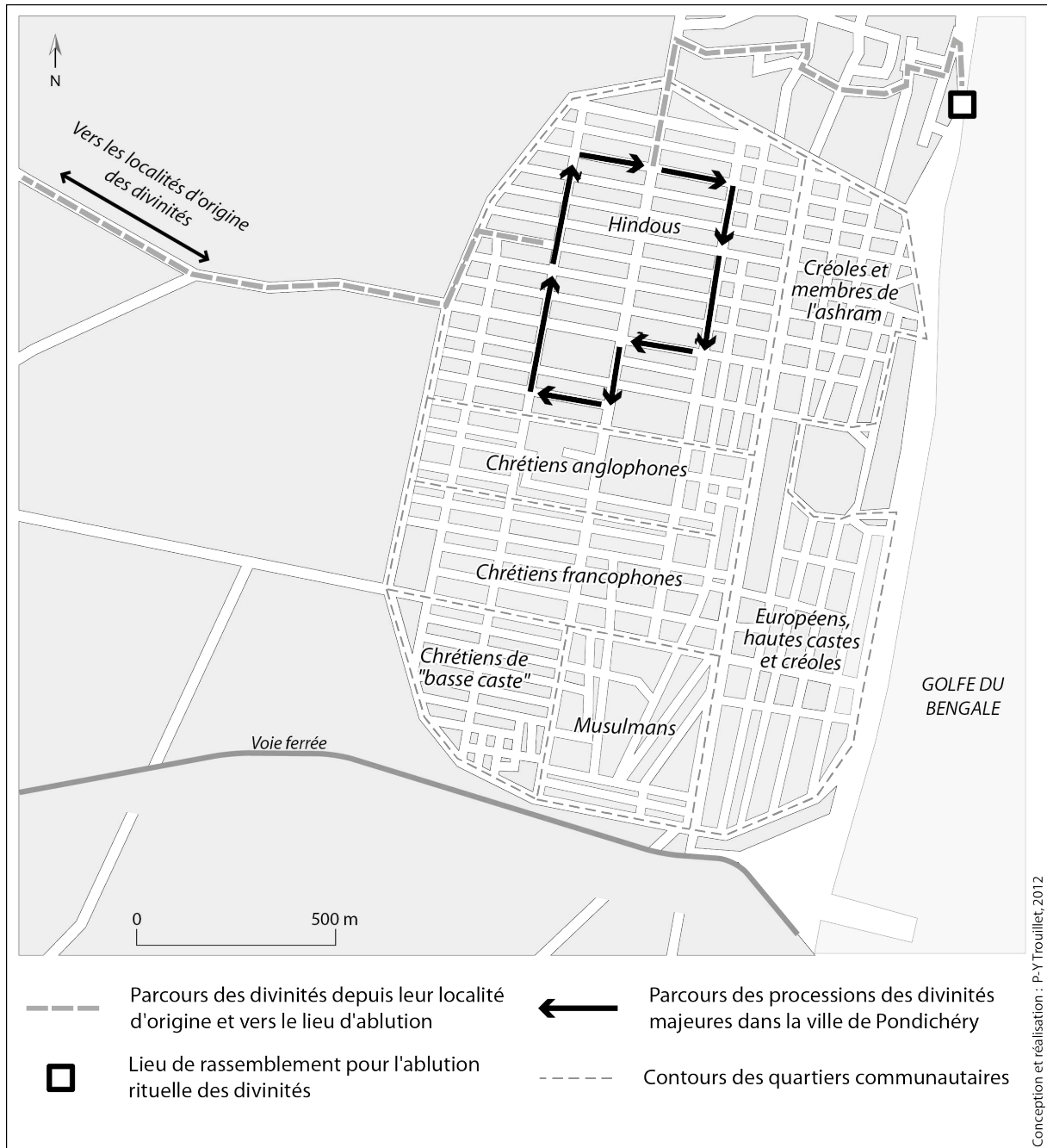
Cette forme de sanctuarisation circulatoire se retrouve aussi en milieu urbain, comme par exemple à Bénarès (Claveyrolas, 2010a) ou lors du festival religieux de *Māci Maḡam* en Inde du sud. L'originalité de cette grande fête réside dans le fait que des divinités de localité sont portées en procession, parfois sur des dizaines de kilomètres, pour une grande ablution rituelle (*tīrtha-vāri*) réalisée à la rivière ou au rivage le plus proche. La circulation religieuse durant *Māci Maḡam* fait penser à ce que j'ai nommé ailleurs un « pèlerinage inversé » (Trouillet, 2010 : 256), puisque ce sont les divinités qui sont déplacées sur de longues distances vers les fidèles et non le contraire. À Pondichéry, *Māci Maḡam* est célébrée chaque année sur la plage d'un village de pêcheurs adjacent à la ville, où une centaine de divinités de temples de la région sont portées en processions pour l'ablution collective. Il s'agit d'un des événements religieux les plus importants de la ville.

/p.133/

¹⁴ Les trajets des déesses des Kuyavar et des Mudaliyār se ressemblent parce que les premiers participaient à la procession organisée par les seconds avant que les Mudaliyār interdisent cette participation aux Kuyavar et que ceux-ci fondent alors leur propre temple.

¹⁵ Olivier Herrenschildt (1989), qui a déjà remarqué l'importance de la *pradakṣiṇā* dans les processions de village pour l'Andhra Pradesh, avait également observé cette prévalence rituelle et identitaire du quartier sur l'ensemble villageois, qui ne saurait donc être considéré comme une paroisse.

Figure 4 – Processions des divinités majeures de la fête de *Māci Magam* à Pondichéry



Source : Enquête personnelle

Trois divinités de localités – Murugaṅ (Śri Subramaṅiyar) de Mailam, Viṣṇu (Śri Singavaram Ranganathar) de Gingee et Vināyagar (Piḷḷaiyār) de Tivanur – sont particulièrement importantes et attendues lors de cette fête, en raison de la puissance qui leur est reconnue et du faste de leurs processions conduites dans le cœur historique de l'ancien comptoir. Leur parcours est représenté sur la figure 4, et l'on constate, comme aimait à me le préciser l'un des organisateurs héréditaires en 2006, que les processions de ces trois divinités sont /p.134/ réalisées dans le sens des aiguilles d'une montre, conformément à la *pradakṣiṇā parikramā*.

Cet itinéraire parcouru depuis plus d'un siècle dans Pondichéry n'a pas vraiment pour fonction rituelle de délimiter le sanctuaire (*kṣētra*) habituel des trois divinités circulantes, dans la mesure où leurs localités d'origine sont situées à plusieurs dizaines de kilomètres. Il s'agit plutôt d'étendre leur influence religieuse et leurs juridictions divines jusqu'à l'ancien comptoir. En revanche, en circulant dans la ville comme il convient de le faire dans un temple, ces processions rituelles permettent là encore de renouveler la sainteté et la protection religieuse de la zone délimitée par leur parcours, qui correspond en l'occurrence au quartier historique des Indiens hindous (Deloche, 2007 ; Fig. 4). En d'autres termes, ces processions annuelles démarquent et sanctuarisent le territoire des hindous de Pondichéry.

Les processions réalisées dans les localités indiennes apparaissent donc comme des circulations rituelles et collectives ayant un pouvoir socio-symbolique tout aussi important que les circumambulations de temple et participant à la définition de territoires (*kṣētra*) tant religieux que communautaires.

La circulation pèlerine

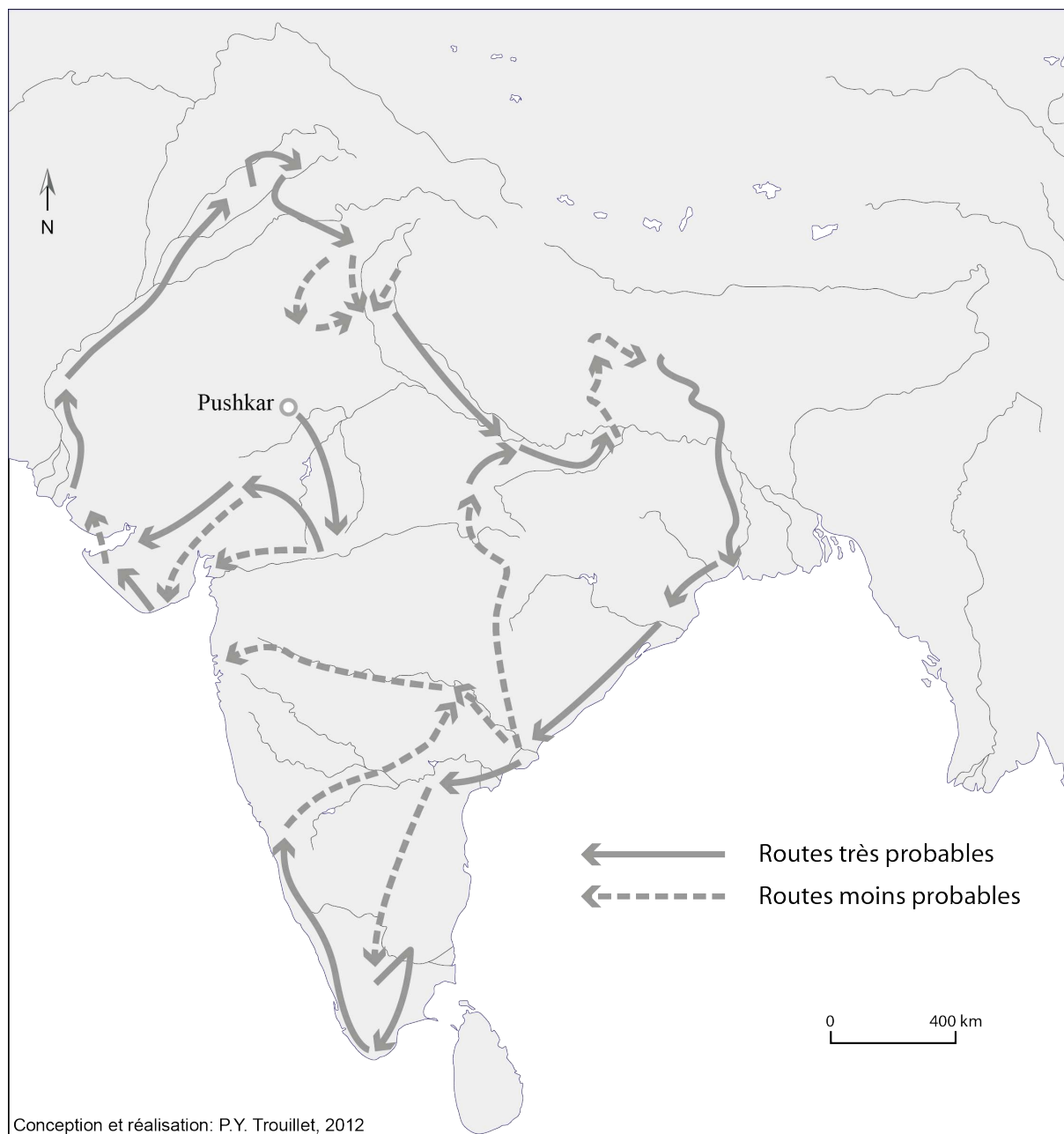
Le pèlerinage (*tīrtha-yātrā*) est une autre forme majeure de circulation religieuse. La sanctuarisation circulatoire observée précédemment se retrouve dans cet autre type de mobilité rituelle, qui met en jeu des espaces et des territoires de dimensions plus vastes que ceux présentés jusqu'ici.

Plusieurs études de référence¹⁶ ont déjà porté sur le pèlerinage hindou et ses relations avec le territoire. Le travail de l'anthropologue Jean-Claude Galey (1994) sur le pèlerinage à Badrinath (en Uttarakhand), notamment, a montré que les Garhwalis utilisent le même terme *kṣētra* pour désigner à la fois leur royaume et le sanctuaire délimité par leurs activités pèlerines. Le géographe Surinder Mohan Bhardwaj a quant à lui souligné que l'ordre de visite des lieux saints (*tīrtha*, ou *tīrtha sthalam*) mentionnés dans le *Mahā Bhārata*¹⁷ suggère aux fidèles de réaliser un grand tour circulaire de l'Inde ancienne, au départ de la ville de Pushkar et dans le sens des aiguilles d'une montre (Bhardwaj, 1973 : 43 ; Fig. 5). Ces études confirment l'importance du terme *kṣētra* et /p.135/ de la *pradakṣiṇā parikramā* dans l'expression territoriale de l'hindouisme, comme cela a été observé aux échelons du temple et de la localité. Il convient cependant de souligner que dans les pratiques pèlerines contemporaines, la *pradakṣiṇā parikramā* est loin d'être appliquée aussi systématiquement que dans l'espace du temple, bien qu'elle reste théoriquement la règle. Ces contributions de Bhardwaj et Galey démontrent aussi l'existence de relations fortes entre pèlerinage et territoire dans le monde hindou, au point de souvent faire coïncider certains sanctuaires avec des territoires politiques, ce dont attestent bien d'autres exemples.

¹⁶ Cf. note 5.

¹⁷ « La Grande Inde » (justement), une des épopées fondatrices de l'hindouisme.

Figure 5 - Le grand pèlerinage autour de l'Inde d'après le *Mahā Bhārata*



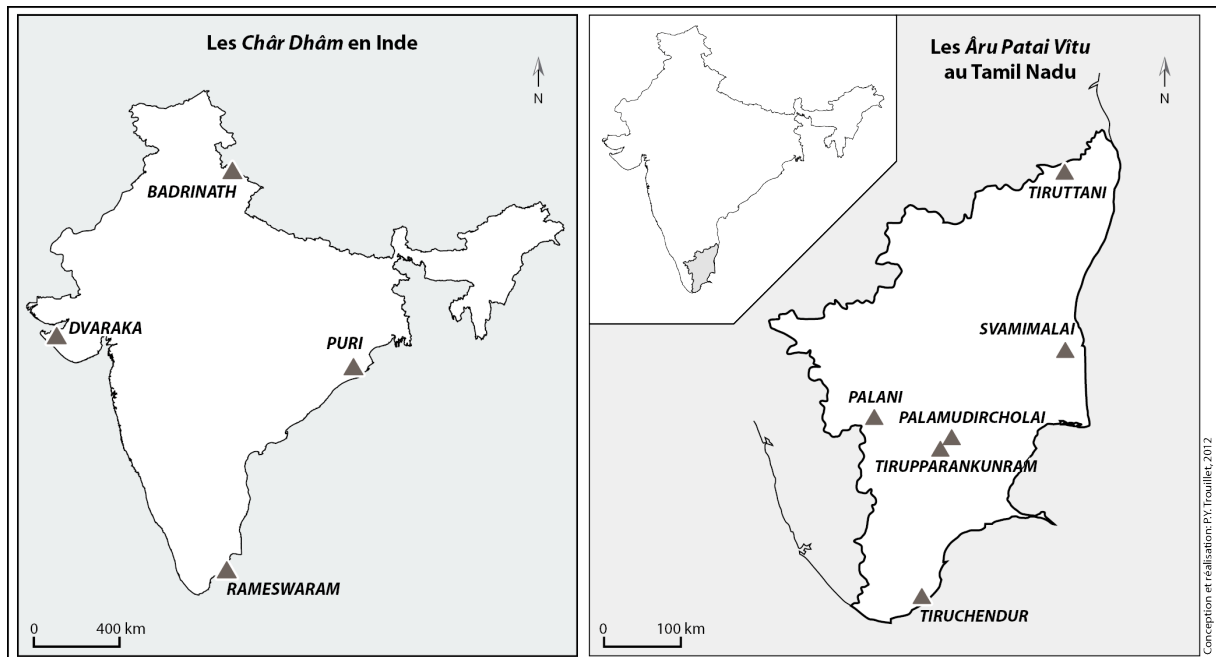
Source : D'après Bhardwaj, 1999 [1973].

/p.136/ À l'échelon de l'Union Indienne, le « pèlerinage circumambulatoire » (Eck, 1998 : 174) qui véhicule le mieux l'image d'un territoire politique unifié par la circulation hindoue est celui des « Quatre Demeures Divines » (*Chār Dhām*). Ces grands lieux saints sont : Badrinath, dans le nord himalayan, célèbre pour son temple dédié à Viṣṇu ; Puri à l'est, où une forme de Kṛṣṇa (Jagannātha) siège dans l'un des plus importants sanctuaires de l'Inde ; le grand complexe shivaïte et vishnouïte de Rameshwaram dans le sud ; puis le temple de Dvaraka à l'ouest, également dédié à Kṛṣṇa. Ces demeures divines constituent ensemble un réseau de hauts lieux religieux qui balisent harmonieusement les quatre points cardinaux du territoire indien (Fig. 6). En conséquence, partir¹⁸

¹⁸ Si des pèlerins réalisent encore ce pèlerinage à pied, la majorité d'entre eux l'effectue à bord de véhicules motorisés, souvent des bus touristiques (Eck, 1998 : 181).

en pèlerinage aux « Quatre Demeures », c'est également expérimenter le territoire national à partir d'une motivation pieuse. C'est aussi le reconnaître comme le sanctuaire des grandes divinités hindoues, ce qui participe à la sanctuarisation du territoire de l'Inde. Ce pèlerinage aurait d'ailleurs été instauré par le philosophe réformateur Ādi Śaṅkarācārya, qui aurait établi des monastères (*maṭha*) dans ces quatre lieux au tournant du IX^e siècle précisément dans un souci « d'intégration nationale » (Shastri, 1982 : 4). La sanctuarisation hindoue d'un territoire par la circulation rituelle se retrouve donc également dans ce pèlerinage panindien, aussi nommé « grande circumambulation » (*mahā parikramā*).

Figures 6 & 7 – Les *Chār Dhām* et les *Āru Paṭai Vīṭu* en Inde et au Tamil Nadu



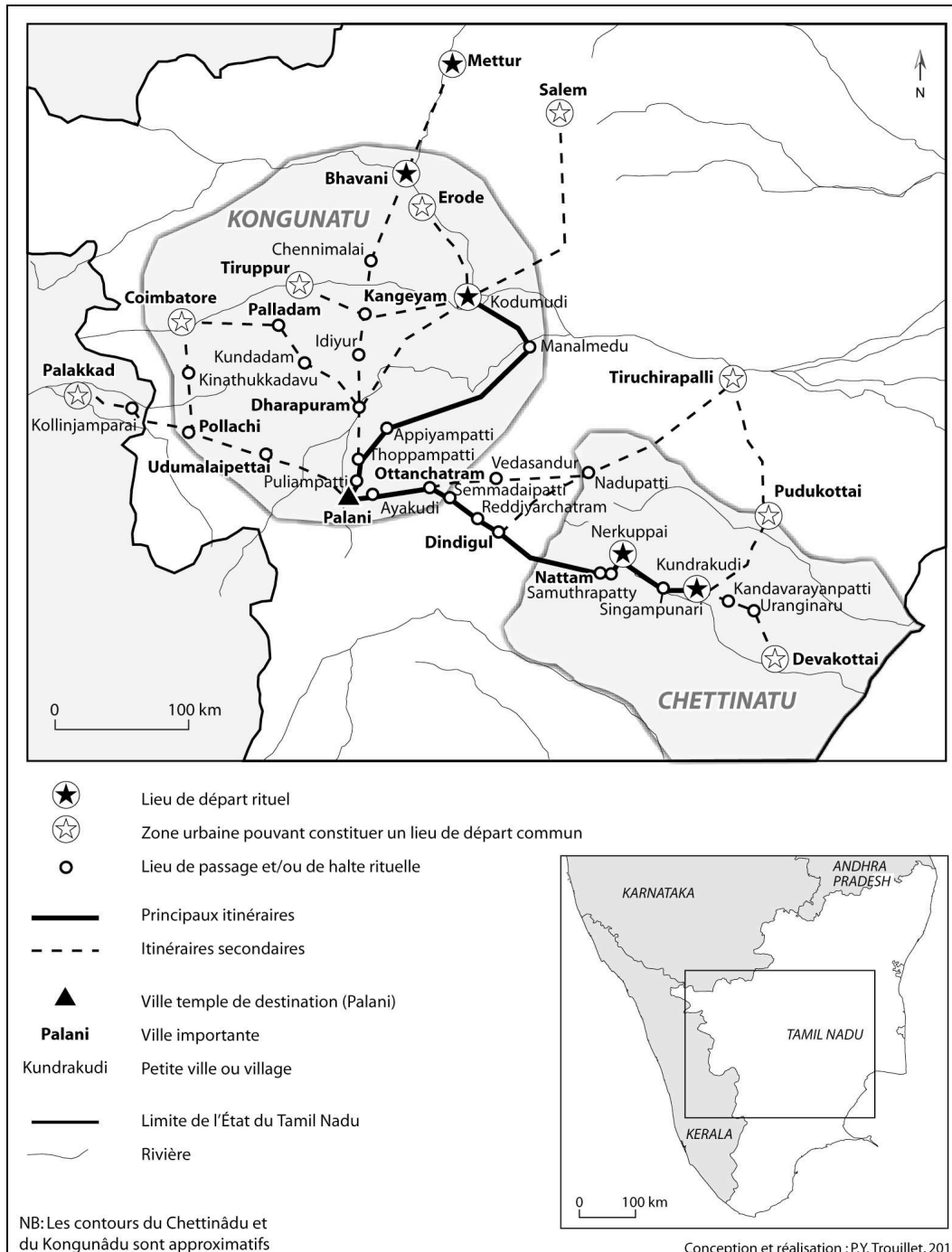
/p.137/

La logique de balisage d'un territoire politique par un réseau de lieux de s'applique aussi parfois à l'échelon régional des États de l'Union Indienne, comme par exemple au Tamil Nadu, le « pays tamoul » contemporain, dont le territoire politique et administratif est balisé par les « Six Demeures » (*Āru Paṭai Vīṭu* en tamoul) de la divinité régionale Murugaṅ. La figure 7 montre en effet que ces six temples régionaux marquent les orientes de ce territoire, ainsi que son centre géographique (situé autour de sa capitale culturelle Madurai). Comme pour les *Chār Dhām*, ces demeures divines participent à la sanctuarisation de ce territoire, d'autant que le dieu Murugaṅ est reconnu pour vivre et avoir vécu au pays tamoul. Cinq de ses « Six demeures » font d'ailleurs partie des dix temples faisant les meilleures recettes dans cet État¹⁹ – Palani étant même largement en tête du classement – ce qui confirme l'audience et l'importance régionale de ces lieux de pèlerinage.

¹⁹ Pour l'année 2006-2007, d'après l'*Hindu Religious and Charitable Endowment Department*, l'instance en charge du contrôle des temples et monastères hindous du Tamil Nadu, le temple de Palani a fait de loin les meilleurs gains (365,5 millions de roupies), celui de Tiruchendur les troisièmes (90 millions de roupies), celui de Tiruttani les cinquièmes (60,3 millions de roupies), et ceux de Tirupparankunram et Svamimalai respectivement les neuvièmes et dixièmes meilleures recettes (avec 16,6 et 13,3 millions de roupies).

Mais si le pèlerinage hindou se structure généralement sur des réseaux de lieux et s'il alimente symboliquement la cohésion de certains territoires, il faut toutefois se garder de le considérer comme une circulation reliant systématiquement plusieurs grands temples d'audience nationale ou régionale. L'exemple du grand pèlerinage à pied (*pāṭayātrā*) vers Palani (Fig. 8) – le temple le plus populaire du Tamil Nadu, en tant que première « Demeure » de Murugaṅ –, montre que le pèlerinage hindou peut également être d'ampleur infrarégionale et, surtout, orienté vers un seul et unique temple final, même si celui-ci fait partie d'un réseau de pèlerinage régional tel que celui des *Āru Paṭai Viṭu*.

Figure 8 – Les principaux itinéraires du pèlerinage à pied vers Palani (Tamil Nadu)



De plus, bien que les itinéraires de ce pèlerinage soient linéaires et n'entourent donc pas de territoire (Fig. 8), ce pèlerinage a pourtant là encore une forte implication territoriale. En effet, ce pèlerinage annuel consacre et renouvelle régulièrement le statut des castes dominantes de deux régions du centre du Tamil Nadu : il s'agit d'une part du Cheṭṭināṭu, le « pays des Cheṭṭiar », dont la caste dominante est celle des commerçants Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar²⁰ (Rudner, 1994) ; et d'autre part du Koṅgunāṭu, le « pays koṅgu », une région de l'ouest du pays tamoul dominée par la caste paysanne des Koṅgu Vellālar /p.138/ **Figure 8** /p.139/ Kavunṭar (Beck, 1972). Ces deux castes mènent chacune un pèlerinage à pied vers Palani lors de deux grandes fêtes calendaires, ce qui participe au renouvellement annuel de leur pouvoir rituel et symbolique (Moreno & Marriott, 1989 ; Trouillet, 2010). La première de ces fêtes, *Tai Pūcam*, a lieu durant la saison fraîche (janvier-février), tandis que la seconde, *Paṅkuṇi Uttiram*, se déroule à la saison chaude (mars-avril). Le pèlerinage de *Tai Pūcam* est mené par les Nāṭṭukkōṭṭai Cheṭṭiar depuis leur territoire du Cheṭṭināṭu, et celui de *Paṅkuṇi Uttiram* par les Koṅgu Vellālar Kavunṭar issus du Koṅgunāṭu. Les principaux itinéraires de ces deux pèlerinages sont marqués par des temples et des lieux de halte affiliés ou patronnés par ces castes dominantes, ce qui assoie leur prestige en l'inscrivant dans l'espace du pèlerinage. Sur leur route, les grands cortèges de ces castes sont rejoints par une multitude d'autres groupes de pèlerins, mais leur prépondérance affichée dans le déroulement de ces pèlerinages n'est pas contestée. Pour ces deux castes, le pèlerinage constitue ainsi un outil de réaffirmation rituelle et géographique de leur statut dans les régions qu'elles dominent.

Il est donc clair, au final, que malgré la diversité des configurations du pèlerinage hindou, cette forme de circulation religieuse est tout aussi signifiante que les processions locales dans la consécration et l'actualisation de territoires, en s'appuyant notamment sur de forts réseaux de lieux religieux qui en constituent l'infrastructure. L'exemple du pèlerinage à Palani confirme également que pour les sociétés hindoues, la circulation rituelle dans l'espace public peut servir à exprimer les statuts et les différences socio-identitaires, ce qui est valable aussi bien en Inde que dans les pays de la diaspora.

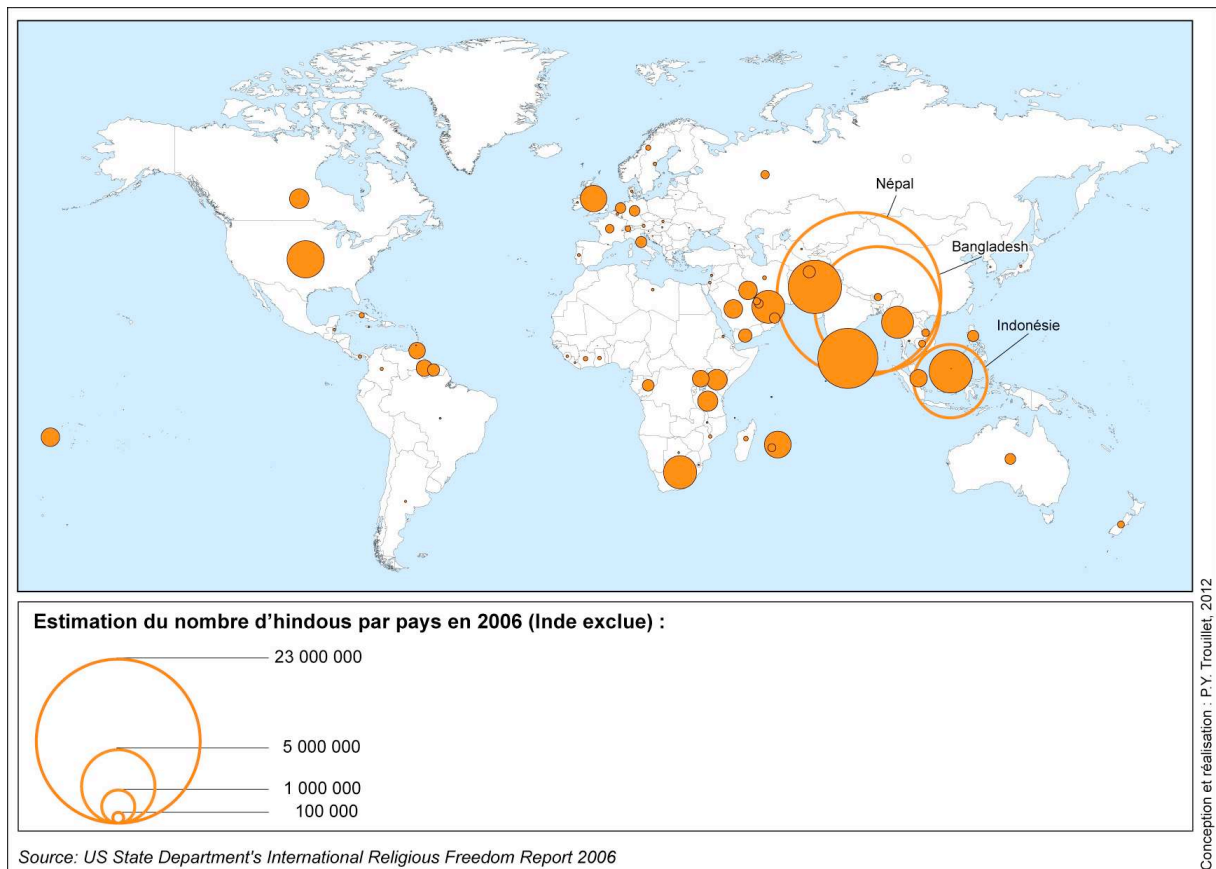
Les circulations transnationales

Après avoir considéré les circulations hindoues aux échelles du temple, de la localité, puis de la région et de la nation, se pose enfin la question de l'échelon international. Car si l'hindouisme est né dans le sous-continent indien et si la plupart des hindous vivent en Inde, la géographie de cette religion n'est plus restreinte à cette seule région (Fig. 9). Certes l'hindouisme s'est moins diffusé que d'autres religions plus conquérantes et prosélytes, notamment parce que l'on est hindou par la naissance et que des règles religieuses circonscrivent la place des hindous en Inde, seule terre conforme à l'observation du /p.140/ *dharma*²¹, au risque sinon de perdre leur caste (Clémentin-Ojha, 2011). Mais la présence aujourd'hui de temples hindous sur les cinq continents atteste de l'exportation de l'hindouisme à l'échelle mondiale sous l'effet des migrations puis de la constitution de réseaux diasporiques. Une véritable transnationalisation de l'hindouisme est même engagée depuis plusieurs décennies.

²⁰ Ou "Nakarattār".

²¹ L'ordre socio-cosmique hindou. Notons que l'interdit du voyage outremer (*samudrāyana*) pour les hautes castes est attesté de longue date en Inde hindoue (Clémentin-Ojha, 2011).

Figure 9 – Estimation du nombre et des pays de résidence des hindous vivant hors de l'Inde en 2006



Les circulations transnationales qui concernent la religion hindoue ont rarement le caractère rituel dont sont dotées les circulations qui ont été présentées jusqu'ici. En effet, la circulation rituelle ne peut pas réellement être considérée comme responsable ou facteur déclencheur de circulations transnationales, bien que la motivation pieuse entraîne parfois des circulations touristiques (Goreau-Ponceaud, 2010) et religieuses de dimension internationale.

En revanche, les migrations internationales peuvent avoir des effets sur les circulations rituelles hindoues, qui subissent souvent quelques ajustements en situation de diaspora. Pratiquer sa religion, l'ancrer dans le territoire, et visiter /p.141/ ou faire circuler ses dieux est bien sûr moins aisé dans ce contexte. Par exemple, la grande procession de la fête annuelle de Gaṇeśa, à Paris, ne respecte le sens de la *pradakṣiṇā* que sur la moitié de son parcours. C'est encore moins le cas lors de *Tai Pūcam Kāvadi* à Port-Louis, où les trajets linéaires de la grande procession menée en l'honneur de Murugaṅ ont surtout pour fonction de relier les extrémités nord et sud de la capitale mauricienne, afin de permettre aux différents groupes processionnels de rejoindre le cortège principal (Selvam, 2003). On peut alors se demander si lors des processions urbaines menées en diaspora, les objectifs de rassemblement et de visibilité communautaires, déjà très présents dans le pays d'origine, ne l'emportent pas sur celui de consécration du sanctuaire de la divinité au point de parfois le négliger. Quant aux pèlerinages aux grands temples locaux, lorsqu'ils existent, comme notamment à l'île Maurice, leurs trajets sont plutôt linéaires car ils concernent généralement un seul temple de destination et rarement un réseau de plusieurs grands lieux saints. Il arrive toutefois que des hindous de la diaspora réalisent des pèlerinages circumambulatoires autour du territoire d'accueil,

comme à La Réunion où des pèlerins tamouls visitent à pied tous les temples de l'île dans le sens de la *pradakṣiṇā*. La circumambulation dans le temple est quant à elle généralement respectée, mais encore faut-il que l'architecture du lieu de culte le permette, ce qui n'est pas toujours le cas dans les premiers temps de l'installation (Trouillet, 2009).

Concernant les circulations transnationales en tant que telles, il s'agit essentiellement de flux de biens, de personnes et de capitaux entre les différents pôles de la diaspora, dont l'Inde, ainsi que Sri Lanka et la péninsule malaise pour les Tamouls, restent les centres de référence en termes d'authenticité religieuse. Ces territoires constituent à ce titre des réservoirs de main d'œuvre qualifiée pour les temples de la diaspora, notamment depuis la création de centres d'enseignement religieux destinés aux prêtres (brahmanes) de temple au pays tamoul à partir des années 1960 (Fuller, 2003). Des prêtres hindous voyagent ainsi aujourd'hui de par le monde pour officier dans les temples d'outre-mer. Certains partent pour un contrat pluriannuel au terme duquel ils retournent définitivement en Inde, d'autres circulent entre leur pays d'origine et un ou plusieurs pays en enchaînant les contrats, d'autres encore finissent par rester au pays d'accueil.

La venue de ces officiants dans les temples de la diaspora s'accompagne souvent des circulations d'autres spécialistes religieux, mais aussi de capitaux, ce qui implique l'existence de réseaux transnationaux. La construction du **/p.142/** premier grand temple tamoul de Montréal, par exemple, dont le prêtre en chef (*stāṇikar*) est un brahmane originaire de Sri Lanka, a nécessité le travail d'un architecte (*stapati*) et d'une douzaine d'artisans venus spécialement d'Inde du sud. Il a en outre bénéficié du soutien d'une vingtaine d'organisations religieuses tamoules basées au Canada, au nord Sri Lanka, au Tamil Nadu, mais également aux États-Unis, au Royaume-Uni, en Malaisie, en Australie et en Nouvelle-Zélande. On peut aussi évoquer à ce sujet les organisations religieuses hindoues, telles que l'Arya Samaj et la nébuleuse nationaliste du Sangh Parivar (Jaffrelot & Therwath, 2007), qui sont parvenues à développer des filiales dans la diaspora et à l'origine de nombreuses circulations, qu'il s'agisse de spécialistes religieux (gourous, *swāmi*) ou de capitaux.

Ces circulations transnationales ne concernent pas uniquement les pays d'accueil de la diaspora hindoue mais peuvent aussi alimenter des projets localisés en Inde. Le Sangh Parivar, notamment, a su mobiliser des fonds dans la diaspora pour certains de ses projets nationalistes, comme le financement des « briques de Rām » destinées à reconstruire un jour le temple d'Ayodhya, pomme de discorde en hindous et musulmans indiens depuis une vingtaine d'années. Certains spécialistes²² évaluent à 350 000 dollars la somme envoyée en Inde par les Indiens des États-Unis au Sangh Parivar, l'année suivant la démolition de la mosquée Babri d'Ayodhya en décembre 1992 (*ibid.* : 38).

Loin d'un tel fondamentalisme, l'exemple de l'*Āṛu Paṭai Viṭu Complex*, un nouveau sanctuaire de Chennai dédié à Murugaṅ et inauguré en 2002, est tout aussi évocateur des circulations transnationales nourrissant des projets religieux en Inde. Ses administrateurs et gestionnaires le définissent notamment comme un « temple de *Non Resident Indians*²³ ». Cela parce qu'ils possèdent chacun une carte verte américaine et parce que le fondateur du temple, qui est également à l'origine du premier temple hindou de New York, a mobilisé des fonds de l'*Hindu Temple Society* de la mégapole américaine pour financer cette construction en Inde. Le lien avec le temple de New York est du reste affiché sur les plans rituels et spatiaux dans le sanctuaire de Chennai, au centre duquel

²² Notamment Vijay Prashad, qui est un universitaire d'origine indienne enseignant aux États-Unis, connu pour ses positions de gauche (Jaffrelot & Therwath, 2007).

²³ Les *Non Resident Indians* (NRI) sont des citoyens indiens possédant un passeport indien et résidant pour une période indéterminée à l'étranger, ce qui en pratique concerne tous les émigrants récents.

est installée une réplique du temple new yorkais dédié à Gaṇeśa (Punzo-Waghorne, 2004 ; Trouillet, 2010). /p.143/

L'Inde est aussi concernée par des circulations internationales à vocation touristique-religieuse, même si le pèlerinage ou la visite pieuse de temples hindous ne constituent pas toujours les seules motivations de la venue au pays des ancêtres. Il arrive ainsi de voir au temple de Palani des pèlerins de l'étranger venus faire le fameux pèlerinage à pied ou simplement recevoir la vision (*darśana*) de la divinité dans son temple. Les compagnies touristiques ont bien compris qu'il y a un véritable marché à développer autour de ces pèlerins d'outre-mer. Leurs *package tours*, combinant de plus en plus souvent les visites de lieux saints et de sites touristiques dans leurs circuits, sont du reste en plein essor.

Conjointement à l'Inde, il existe désormais d'autres pôles internationaux du tourisme religieux hindou. Ils motivent eux aussi des circulations transnationales et participent donc également à la définition des configurations géographiques de l'hindouisme contemporain. L'île Maurice, aussi connue sous le nom de *Chota Bhārat* (la « Petite Inde »), fournit l'un des meilleurs exemples. Son grand sanctuaire de Ganga Talao (« le lac du Gange ») est visité par des pèlerins hindous venant d'Afrique du Sud et d'autres pays de la diaspora pour la fête religieuse de *Mahā Śivaratri* (« la grande nuit de Śiva »)²⁴. Ce lac occupe le cratère d'un volcan éteint, reconnu comme le treizième *liṅga*²⁵ de lumière de Śiva et ayant pour originalités affichées d'être le seul de ces lieux saints situé hors du sous-continent²⁶ et de posséder la plus haute statue de Shiva au monde (33 mètres) construite par des ouvriers indiens (Carsignol, 2011 ; Claveyrolas, 2010b). Le lac de Ganga Talao est aussi réputé pour l'eau du Gange qui y fut versée en 1972 par un pandit indien, invité par le premier ministre mauricien pour consacrer le lien matériel et symbolique entre le site local et le grand fleuve sacré de l'Inde. Même l'eau sacrée hindoue circule ainsi de par le monde²⁷ pour consacrer les nouveaux territoires de l'hindouisme. /p.144/

Conclusion

La circulation est donc une composante majeure des formes de spatialisation de l'hindouisme classique et contemporain, depuis l'échelle du temple jusqu'au niveau mondial de la diaspora. Ces circulations sont généralement porteuses de sens rituel et religieux, mais souvent aussi de sens social, identitaire et territorial, que ce soit pour les processions qui ont lieu dans les localités indiennes et dans les pays de la diaspora, ou pour certains pèlerinages d'ampleur régionale ou nationale. Si ces circulations alimentent la dimension religieuse et symbolique de différents territoires, et par là même leur cohésion, elles ne seraient pourtant que peu de chose sans l'existence de réseaux. De réseaux de lieux, généralement des temples ou des autels qui jalonnent l'espace et le marquent de leur présence, mais aussi de réseaux d'acteurs, qui font vivre ces

²⁴ Soondur S., « Maha Shivaratri: ces pèlerins qui viennent de loin pour le Ganga Talao », L'express, 18 février 2004.

²⁵ Terme sanskrit signifiant « signe ». Pierre érigée de forme phallique représentant le seul signe que l'on puisse percevoir de l'être non manifesté de Śiva.

²⁶ Comme l'indique solennellement une plaque dans l'un des temples du sanctuaire.

²⁷ Ce transport de l'eau du Gange par-delà les frontières de l'Inde n'est cependant pas une première. Catherine Clémentin-Ojha a précisé lors d'une intervention au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, qu'en 1902 le Mahārāja de Jaipur avait déjà fait venir avec lui, lors de son voyage en Angleterre, d'énormes pots en métal contenant de l'eau du Gange nécessaire à ses activités rituelles quotidiennes. (Voir à ce sujet les séminaires de Catherine Clémentin-Ojha sur l'interdit hindou du voyage en mer à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, ainsi que son intervention du 25/01/2011 au CEIAS : <http://teras.hypotheses.org/35>).

circulations depuis les palanquins portés localement en procession jusqu'aux circulations transnationales qui étendent les territoires de l'hindouisme à l'espace-monde de la diaspora.

Si l'on considère enfin de manière conjointe les pèlerinages hindous de dimension internationale, les processions religieuses qui ont lieu dans les pays de la diaspora hindoue, et les *Non Resident Indians* de Chennai, qui circulent dans leur nouveau sanctuaire autour de la réplique d'un temple new yorkais, on constate alors que les différents types, niveaux et échelles de circulations qui ont été présentés ici sont loin d'être cloisonnés, mais qu'ils peuvent au contraire s'imbriquer et se combiner, en mêlant ainsi le local et le transnational²⁸.

Références citées:

- ANGOT, M., 2009, « Land and Location : Errants Gods, Erring Asuras and the Land of Men : Place and Space in Vedic Literature », in Berti D & G. Tarabout (ed.), 2009, *Territory, Soil and Society in South Asia*. Manohar, New Delhi, pp. 41-97.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N. & C. SZANTON BLANC, 1994, *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-colonial Predicaments and De-territorialized Nation-States*. Gordon and Breach, Langhorne.
- BAVA S. & S. CAPONE, 2010, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement ». *Autrepart*, « Migrations et transformations des paysages religieux », n°56, p. 3-16.
- BHARATI, A., 1963, « Pilgrimage in the Indian Tradition », *History of Religions*, Vol. 3, n°1, (Summer), pp. 135-167.
- BECK, B., 1972, *Peasant Society in Konku. A Study of Right and Left Subcastes in South India*. University of British Columbia, Vancouver, 315 p.
- BERTI, D., 2009, « Divine Jurisdictions and Forms of Government in Himachal Pradesh », in Berti D & G. Tarabout (ed.), 2009, *Territory, Soil and Society in South Asia*. Manohar, New Delhi, pp. 311-349.
- BHARDWAJ S. M., 1999, *Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 258 p. [1^{ère} éd. : 1973].
- BREMAN, J., 1985, *Of Peasants, Migrants and Paupers. Rural Labour Circulation and Capitalist production in West India*. Oxford University Press, Delhi, 500 p.
- BROSIUS, C., 2009, « Mapping the Nation's Body : Territorial Processions in Propaganda Videos of the Hindu Right », in Berti D & G. Tarabout (ed.), 2009, *Territory, Soil and Society in South Asia*. Manohar, New Delhi, pp. 341-379.
- CLAVEYROLAS, M.,
- 2010a, « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès ». in Dupont V. & F. Landy (éd.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°27, Paris, pp. 41-71.
 - 2010b, « L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation », *Autrepart*, n°56, p. 17-37.
- CLEMENTIN-OJHA, C., 2011, « Kâlâpâni ou les limites à ne pas franchir. Le voyage du maharaja de Jaipur en Angleterre, 1902 ». Communication présentée lors d'une journée d'études de

²⁸ Je tiens à remercier Mathieu Claveyrolas pour sa lecture de la version préliminaire de ce texte et ses précieux commentaires. Toute erreur restante est mienne.

l'équipe *Territoires du religieux en Asie du Sud*, Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, EHESS, Paris, 25 janvier.

CARSIGNOL, A., 2011, *L'Inde et sa diaspora. Influences et intérêts croisés à l'île Maurice et au Canada*. PUF, Graduate Institute, Genève, 375 p.

DELAGE, R., 2010, « Le pèlerinage à Sabarimala en Inde du Sud. Circulation religieuse et redéfinition des frontières de l'identité géographique ». in Dupont V. & F. Landy (éd.), *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°27, Paris, pp. 73-101.

DELOCHE, J.,

- 2007 *Pondichéry hier et aujourd'hui*. Institut Français de Pondichéry et École Française d'Extrême Orient, Coll. "Indologie", n° 107, Pondichéry.
- 1980 *La circulation en Inde avant la révolution des transports*. Publication de l'École Française d'Extrême Orient, Paris, 2 volumes.

DELEURY, G., 1978, *Le modèle indou. Essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujourd'hui*, Hachette, Paris, 365 p.

DENIS E. & K. MARIUS-GNANOU, 2011, « Toward a better appraisal of urbanization in India », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], URL : <http://cybergeo.revues.org/24798>

DESHINGKAR P. & J. FARRINGTON, 2009, *Circular Migration and Multilocational Livelihood Strategies in Rural India*, Oxford University Press, Delhi, 352 p.

DUMONT, L., 1966, *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications*. Gallimard, Paris, 450 p.

DUPONT V. & F. LANDY (éd.), 2010, *Circulation et territoire dans le monde indien contemporain*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°27, Paris, 340 p.

ECK, D., 1998, « The Imagined Landscape : Patterns in the Construction of Hindu Sacred Geography ». *Contributions to Indian sociology*, SAGE Publications, 32, 2, New Delhi/ Thousand Oaks/ London, pp. 165-189.

FELDHAUS, A., 2003, *Connected Places. Region, Pilgrimage, and Geographical Imagination in India*. Palgrave Macmillan, New York, 322 p.

FULLER, C. J.,

- 2003 *The Renewal of the Priesthood: Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*. Oxford University Press, New Delhi/Princeton/Oxford, 207 p.
- 2001 « The "Vinayaka Chaturthi" Festival and Hindutva in Tamil Nadu ». *Economic and Political Weekly*, May 12, pp.1607-1616.

GABORIEAU, M., 1993, « Des dieux dans toutes les directions ». In Bouillier V. & G. Toffin (éd.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°15, Paris, pp. 23-43.

GALEY, J.-C., 1994, « L'universel dans la localité. Implications sociologiques du pèlerinage en Inde ». *Revue de l'histoire des religions*, PUF, pp. 259-296.

GARDNER K. & F. OSELLA, 2003, « Migration, Modernity and Social Transformation in South Asia : An Overview ». *Contributions to Indian Sociology*, New Delhi, n° 37, pp. 5-28.

GIDWANI V. & K. SIVARAMAKRISHNAN, 2003, « Circular Migration and Rural Cosmopolitanism in India ». *Contributions to Indian Sociology*, New Delhi, n°37, pp. 339-367.

- GOREAU-PONCEAUD, A., 2010 « Pratiques touristiques de et en diaspora. Quand les Indiens prennent possession du monde ». *Mondes du tourisme*, n°2, pp. 70-86
- GRODZINS-GOLD, A., 1989, *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*, University of California Press, Berkeley, 333 p.
- HERRENSCHMIDT, O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous. L'Âge d'homme/Essais*, Lausanne, 303 p.
- JACOBSEN, K. A. (éd.), 2008, *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. Routledge, South Asian Religion Series, London, 224 p.
- JAFFRELOT, C.
- 2007 « Pèlerinage et nationalisme hindou : les limites de l'interprétation instrumentaliste », *Politix*, n°77, pp. 79-104.
 - 1994 « Processions hindoues, stratégies politiques et émeutes entre hindous et musulmans ». Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°16, Paris, pp. 261-87.
- JAFFRELOT C. & I. THERWATH, 2007, « Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident : Royaume-Uni, États-Unis et Canada ». *Questions de recherche*, n°22, CERI, Paris, 70 p.
- KRAMRISCH, S. 1976, *The Hindu temple*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2 volumes. [1^{ère} éd. : 1946].
- LARDINOIS, R., 2007, *L'invention de l'Inde : entre ésotérisme et science*. Éditions du CNRS, Paris, 493 p.
- LOUISET, O., 2011, *L'oubli des villes de l'Inde*. Armand Colin, Coll. "Recherche", Paris, 296 p.
- MARKOVITS C., J. POUCHEPADASS & S. SUBRAHMAYAM (eds.), 2003, *Society and circulation. Mobile people and itinerant cultures in South Asia (1750-1950)*. Permanent Black, New Delhi, 364 p.
- MORINIS, E. A., 1984 , *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Oxford University Press, Delhi/Bombay/Calcutta, 346 p.
- MORENO M. & M. MARRIOTT, 1989, « Humoral Transactions in Two Tamil Cults: Murukan and Mariyamman ». *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 23, n°1, pp. 149-167.
- ORR, L. C., 2004, « Processions in the Medieval South Indian Temple : Sociology, Sovereignty and Soteriology ». in J.-L. Chevillard (ed.) *South Indian Horizons: Felicitation Volume for François Gros*, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry, pp. 428-470.
- PUNZO-WAGHORNE, J., 2004, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu temples in an Urban Middle-Class World*. Oxford University Press, New York, 292 p.
- RACINE, J. L. (dir.), 1994, *Les attaches de l'homme. Enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Institut Français de Pondichéry, 400 p.
- RAJ, K., 2006, *Relocating Modern Science : Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe: Seventeenth to Nineteenth centuries*. Permanent Black, Delhi, 285 p.
- REINICHE, M.-L., 1985, « Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnad. » in Galey, J.C (dir), *L'Espace du temple 1*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°8, Paris, pp.75-121.
- RUDNER, D. W., 1994, *Caste and Capitalism in Colonial India. The Nattukottai Chettiars*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 341 p.
- RUKMANI, T.S. (éd.), 2001, *Hindu Diaspora. Global Perspectives*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 473 p.
- SARASWATI, B., 1985, *Traditions of Tirthas in India. The Anthropology of Hindu Pilgrimage*. NK Bose Memorial Foundation, Varanasi, Benares, 44 p.

- SAX, W. S., 1991, *Mountain Goddess. Gender and Politics in an Himalayan Pilgrimage*. Oxford University Press, New York, 235 p.
- SELVAM, S., 2003, « Religion and Ethnicity in the Indian Diaspora: Murugan Worship among Tamil-Hindus in Mauritius ». *Journal of Mauritian Studies*, Moka, pp.1-33.
- SHASTRI, A. K., 1982, *A History of Sringeri*, Prasaranga Karnatak University, Dharwad, 133 p.
- SRINIVAS, M. N., 1955, « The Social System of a Mysore Village ». in M. Marriott (éd.), *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago University Press, pp. 1-36.
- STEIN, B., 1984, « Circulation and the Historical Geography of Tamil Country », in B. Stein, *All The King's Mana. Papers on Medieval South Indian History*. New Era Publications, Madras, pp. 249-281.
- SUBRAHMANIAM, P., 1986, *Tai Pucam and Pankuni Uttiram in Palani Murugan Temple*, Kamaraj University, thèse de doctorat (en tamoul, non traduite), Madurai.
- TROUILLET, P.-Y.,
- 2010, *Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora*. Thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 466 p.
 - 2009, « Les temples hindous dans la mondialisation, ou la réinvention diasporique d'une géographie religieuse ». in Rigal-Cellar B. (dir.) *Religions et mondialisation : Exils, expansions, résistances*. Presses universitaires de Bordeaux, Coll. "Identités Religieuses", pp. 309-324
- VERTOVEC, S., 2000, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Routledge, London, 172 p.
- WEINBERGER-THOMAS, C. (éd.), 1988, *L'Inde et l'imaginaire*. Éditions de l'EHESS, Coll. "Puruṣārtha", n°11, Paris, 281 p.