

Propositions théoriques sur la géographie du pèlerinage en Inde du Sud L'exemple de Sabarimala (Kerala)

Rémy Delage, Université Bordeaux 3
(remy_delage@yahoo.com)

Avant-propos

Je formulerai ici quelques propositions théoriques sur le pèlerinage en m'inspirant essentiellement de l'exemple de Sabarimala, situé dans le sud intérieur et montagneux du Kerala. Ce pèlerinage a connu un essor considérable depuis les années 50 et attire aujourd'hui chaque année entre 4 et 7 millions de pèlerins, originaires pour l'essentiel des quatre états du sud de l'Inde, sur une période de deux mois et demi entre le mi-novembre et la fin du mois de janvier. Partir à Sabarimala comporte toutefois certaines exigences en termes de préparation rituelle (41 jours minimum d'austérités ou *brahmacharya*, incluant chasteté, végétarisme, dévotion...) après que la cérémonie d'initiation (*mala puja*) soit assurée par le chef de groupe (*guruswamy*). Il s'agit également d'un pèlerinage essentiellement masculin puisque seules les filles non pubères ou les femmes ménopausées peuvent intégrer les groupes de pèlerins. Le culte d'Ayyappa, divinité ambivalente issue d'un mariage entre Shiva et Vishnu, s'est répandu en Inde du Sud en même temps que la popularité du pèlerinage.

Introduction

Il est commun de parler aujourd'hui de mobilité quand il s'agit de mobilité croissante des hommes dans nos sociétés contemporaines, des biens et des services, et de migrations internationales de travail depuis les pays en développement. Encore faut-il s'interroger sur les modes d'inscription spatiale de ces mobilités, c'est-à-dire sur les conditions géographiques de la circulation et les facteurs sociaux déterminant la migration des pays d'origine vers l'étranger. Les notions de mobilité, de circulation et de migration sont interchangeables chez la plupart de leurs utilisateurs. Ceci nous amène quelques questions fondamentales si on les applique à l'étude du pèlerinage : peut-on examiner la mobilité pèlerine en effectuant des recoupements conceptuels entre circulation religieuse et théorie des réseaux migratoires ? pour laquelle la notion fondamentale de réseau social structure, définie, provoque et pérennise la migration. Le pèlerinage est-il une mobilité comme les autres ? Obéit-il aux règles de

l'échange moderne et la logique pèlerine s'inscrit-elle dans une géographie des flux dominants ? Ou bien le mouvement collectif du pèlerinage emprunte-t-il des routes ancrées dans les représentations culturelles de l'espace en dessinant une carte des flux originale, structurée par des itinéraires définis et perpétués d'après une logique migratoire spécifique ?

Comme nous le voyons, l'approche du pèlerinage comme phénomène social, organisation spatiale des lieux et comme trajet susceptible de modifier la conscience géographique du sujet social, renvoie nécessairement à la théorie des réseaux migratoires (qu'elle soit d'essence démographique ou plus strictement géographique) et à ses composantes principales (le réseau et ses acteurs, une sélectivité sexuelle chez la population de migrants, coût économique du déplacement, le rôle limitant de la distance kilométrique, etc.), sans pour autant s'y réduire. A côté de l'expérience religieuse et dévotionnelle vécue des candidats au pèlerinage, celui-ci peut aussi s'analyser comme un système spatial spécifique du point de vue de son organisation géographique interne, puisqu'il relie des espaces de nature différente en connectant les lieux de réseaux multiples, tout en structurant la carte par les flux de pèlerins, qu'un régime particulier de distance (au sens large) alimente et module.

I – Mobilité religieuse, circulation pèlerine et logiques migratoires : de quoi parle-t-on ?

Considérons la mobilité religieuse comme un champ d'analyse englobant le pèlerinage comme phénomène social collectif, la circulation comme l'une de ses composante essentielles et la logique migratoire comme l'ensemble des facteurs conférant au pèlerinage sa nature éminemment géographique.

1) Essai de typologie des formes de mobilité religieuse

Quelles seraient alors les variables pour ranger les différentes formes de mobilité religieuse dans une typologie, si chère aux géographes ? Les manifestations collectives du religieux en mouvement sont nombreuses depuis la visite quotidienne des temples de proximité, aux processions entraînant des changements d'échelle, qu'elles soient à caractère politique ou plus communément rituel, aux grands pèlerinage dont les itinéraires complexes associent circuit rituels internes et externes, jusqu'aux aux mouvements saisonniers de rapatriement du mobilier liturgique comme c'est le cas de certains temples associés au pèlerinage aux quatre sources du Gange (*Char Dham* – « quatre demeures divines ») en

Uttaranchal. Il ne faut pas oublier non plus les mouvements sectaires et les trajets individuels des ascètes ambulants dont la logique de mobilité est celle du renoncement à la sédentarité. On comprend que les expressions géographiques de ces mouvements (activant ou non des réseaux de lieux), les motivations sociales et religieuses qui génèrent le déplacement, ou l'échelle de ces phénomènes, diffèrent en fonction de couples dialectiques comme par exemple, dimensions individuelle et collective, facteurs internes/facteurs externes, réseaux de lieux et territoires, pratiques d'enracinement et/ou de circulation, échelle locale et globale, le particulier et l'universel, etc. Ceux-ci, loin d'être antinomiques, participent d'une définition de la mobilité religieuse au sens large et certains d'entre eux prennent le pas sur d'autres dans le processus descriptif de tel ou tel phénomène. J'ai donc décidé de construire cette typologie des espaces de la mobilité religieuse comme le montre le tableau 1. Bien entendu, ce tableau est seulement indicateur des multiples dimensions que recouvre le pèlerinage puisque celui qui nous intéresse combine les échelles d'espace (distance) et de temps (variabilité saisonnière), obligeant à une analyse des territoires et des réseaux structurant l'espace du pèlerinage.

Echelle	MICRO-LOCALE			MACRO-GLOBALE		
Types de mobilité	Visite quotidienne	Processions	Mobilier liturgique	Pèlerinage	Ascètes nomades	Tourisme religieux
Métrique	Topographique (analyse territoriale)			Topologique (analyse de réseaux)		
Distance	Courte (centaines de mètres)	Moyenne (dizaines de km maxi)		Longue (plusieurs centaines ou milliers de km)		
Acteurs	Individuel	Collectif		Collectif	Individuel	Collectif
Contenu religieux	Dévotionnel	Rituel		Dévotionnel Spirituel	Non-dualisme Monisme spirituel	Logique de consommation Hédonisme

tableau 1 : Essai de typologie des formes de mobilité religieuse

2) La circulation pèlerine comme mode de religiosité singulier

Je pose maintenant l'hypothèse de la circulation pèlerine comme un mode de religiosité singulier, avec un rôle accru joué par la distance culturelle comme facteur d'identification et de différenciation de l'espace du pèlerinage.

Raisonnement en termes de distance (ici, euclidienne ou kilométrique) est primordial puisque c'est elle qui définit pour l'individu en situation de mobilité le franchissement ou non d'un pas de temps (entre le temps court du quotidien et la sortie temporaire de cette temporalité sociale) et un saut dans l'espace (limite, frontière), en somme le passage de l'individuel au mouvement collectif, de la métrique topographique avec ses caractéristiques d'homogénéité territoriale à celle plus topologique, induisant une analyse des réseaux géographiques, discontinus dans le temps et dans l'espace. Cependant, cette typologie ne traduit qu'en partie la réalité géographique du phénomène puisque, comme nous l'avons déjà souligné, le pèlerinage ne se résume pas à un mouvement collectif d'individus, mesurable en termes de flux statistiques. Il peut-être mathématique (analyse spatiale), si l'on se place du point de vue de l'analyse objective de la carte dessinée a posteriori par le géographe, toujours soucieux de rendre compte du volume d'individus traversant tel ou tel lieu, la valeur statistique permettant certainement d'affiner la lecture du phénomène. Y a-t-il plus de tamouls que de kéralais élancés sur les routes sud-indiennes, que de telugu ou de kannada ? Mesurer la part de l'un ou de l'autre témoignerait sans aucun doute du degré d'appropriation du lieu de culte. Il resterait alors à en déterminer les causes et les significations. Toutefois, la distance ne se limite pas exclusivement à sa dimension kilométrique (distance euclidienne), puisque l'on parle également en géographie de distance sociale et culturelle, c'est-à-dire simplement, un usage figuré et dérivé de la distance pure pour rendre compte de modes plus subtils de différenciation de l'espace géographique. La distance kilométrique peut-être réduite à quelques mètres et la distance sociale et culturelle peut être extrêmement élevée. Que nous apporte cette réflexion sur la distance dans l'analyse du pèlerinage ?

Tout d'abord, étant donné le ratissage géographique du pèlerinage élargi aux quatre états du sud de l'Inde, on se doute que le parcours migratoire d'un pèlerin originaire du nord du Karnataka ne sera pas le même que celui d'un individu résidant à moins de 100 km de Sabarimala, dans l'aire d'influence immédiate du temple. L'un est extérieur, culturellement et cultuellement, au territoire centré sur Sabarimala alors que l'autre fait partie intégrante de celui-ci. La différence se trouve alors dans la raison migratoire du candidat kannada, étant donné la longueur du trajet, et dans le choix de l'itinéraire de pèlerinage. On conçoit aisément un parcours en terrain connu, traversant des lieux de culte familiers, puis le passage en terrain inconnu, mal maîtrisé, où l'on ne parle pas la même langue et où l'on ne révère pas les mêmes divinités et où les pratiques religieuses sont quelque peu différentes. Dans ce cas, la distance à la fois kilométrique et culturelle joue un rôle dans la prise de décision à partir en pèlerinage,

justement parce-qu'elle permet de prendre conscience et de faire la différence entre un chez soi familial et l'au-delà des frontières connues. La circulation religieuse permet donc à cet individu d'élargir son univers de référents géographiques, tout en conservant sa propre identité à un espace d'origine. A ce titre, le déplacement du pèlerinage est bien un facteur d'identification et de différenciation géographique que la distance au sens large médiatise.

3) La logique migratoire du pèlerinage

L'hypothèse d'une logique migratoire quasi-autonome, par rapport à d'autres types de migrations, est en effet plausible (en première approximation), si l'on prend en considération les facteurs de localisation des lieux saints, situant le centre de pèlerinage en marge des villes et des campagnes industrialisées. La logique pèlerine dans le cas de Sabarimala ne s'intègre pas du tout dans une géographie des flux internationaux (tourisme d'origine occidentale, émigration de travailleurs kéralais dans les pays du Golfe), même si, on le verra, on peut observer des similitudes entre pratiques pèlerines et pratiques touristiques, notamment en termes de consommation. Le pèlerinage ne s'appuie pas non plus à l'échelon local sur les réseaux migratoires de travailleurs tamouls au Kerala (plantations de thé), confinés aux districts limitrophes, de Theni et de Madurai par exemple (bassins d'emplois). Cette présence tamoule en pays kéralais a sans aucun doute joué un rôle dans la diffusion de l'imagerie populaire du pèlerinage au Tamil Nadu, comme relais efficace de l'information, mais ces réseaux migratoires se superposent éventuellement aux réseaux géographiques du pèlerinage plus qu'ils ne l'informent.

La logique migratoire des pèlerins, au-delà de la motivation sociale à partir, s'appuie alors sur un réseau de relations sociales solide pour ce qui est de la formation du groupe de pèlerins. Celui-ci, loin de se réduire aux membres de la famille seulement, inclut des amis, des collègues de travail, et des personnes de statut et de caste différente. Le groupe hétérogène est tout de même structuré, avec un leader (*guruswamy*) et des subordonnés (*kanniswamy...*) selon une hiérarchie des rôles que détermine le nombre de participations total au pèlerinage. C'est le *guruswamy* qui détient la connaissance de la route (choix de l'itinéraire) et des rituels à accomplir tout au long du périple, c'est lui aussi qui intègre les nouveaux en assurant la transmission intergénérationnelle, entre les anciens et les plus jeunes, de ce savoir. C'est lui aussi qui dessine l'itinéraire de pèlerinage, pour lequel l'organisation d'une chaîne de lieux, plus ou moins hiérarchisés et reliés entre eux, a un sens pour le géographe et nourrit l'analyse

du phénomène migratoire sur le plan théorique. Il est à noter au passage une analogie supplémentaire, entre autres, avec la théorie des réseaux migratoires, qui voit dans la composition du groupe une dominante masculine, liée ici à des questions de pureté et d'impureté rituelles.

II – Vers un modèle culturel de spatialisation du pèlerinage en Inde du Sud

Ces hypothèses de départ nous permettent d'avancer doucement vers une théorie géographique du pèlerinage, les espaces que celui-ci dessine pouvant s'appréhender de deux manières : l'entrée par les lieux, qui forment la base territoriale du pèlerinage, via le récit mythologique et autres mythes fondateurs ; l'entrée par la mobilité, c'est-à-dire par le mouvement et les itinéraires. Cette dialectique des réseaux de lieux et de la mobilité structurée par les itinéraires fait système. C'est ce que je vais tenter de démontrer brièvement maintenant.

1) Des réseaux géographico-rituels au cœur du territoire

J'ai déjà annoncé certains éléments d'une théorie de l'identification religieuse à un espace dans le cas du pèlerinage, en recourant aux concepts de circulation et de distance. Prenant maintenant la carte comme fil directeur et support graphique de la réflexion, je m'intéresse tout d'abord aux structures internes du pèlerinage, c'est-à-dire l'ensemble des réseaux géographico-rituels formés par les groupes processionnels. Ces réseaux sont la substance même du territoire centré sur Sabarimala, et les espaces que ces réseaux recouvrent démontrent un processus de différenciation géographique fondamental, sur lequel nous reviendrons en conclusion.

Rappelons aussi que l'on trouve souvent ces lieux saints au sommet d'une colline (*mala* ou *malai* chez les tamouls), à la confluence d'une rivière physique ou mythique, rarement sur les espaces littoraux. Les plus grands centres de pèlerinage ou *Tirtha* (« gué », « seuil ») en Inde (pour exemples, le *Char Dham* et *Sabarimala* au Kerala) sont aussi localisés dans des milieux hostiles et reculés, des espaces marginalisés où la densité humaine s'efface au profit de la densité forestière, nourrissant un imaginaire géographique du pèlerinage où la montagne et la forêt, la difficulté du terrain et la prise de risque, jouent un rôle décisif dans la motivation même de l'acte pèlerin.

1^{er} niveau : *Poonkavanam* (figure 1), territoire symbolique sous forme d'enveloppe couronnant le temple de Sabarimala ou sphère d'influence immédiate de la divinité sur son environnement (voir notion de Sabarimala *Kshetram*). 18 montagnes sont représentées, délimitant ce territoire.

2^{ème} niveau : groupes processionnels (figure 2)

Ensuite, le déroulement du pèlerinage invite la construction de modèles de territorialité discontinus dans le temps (variabilité saisonnière du pèlerinage) et dans l'espace (départ des processions pour certaines hors du territoire stricto-sensu évoqué précédemment).

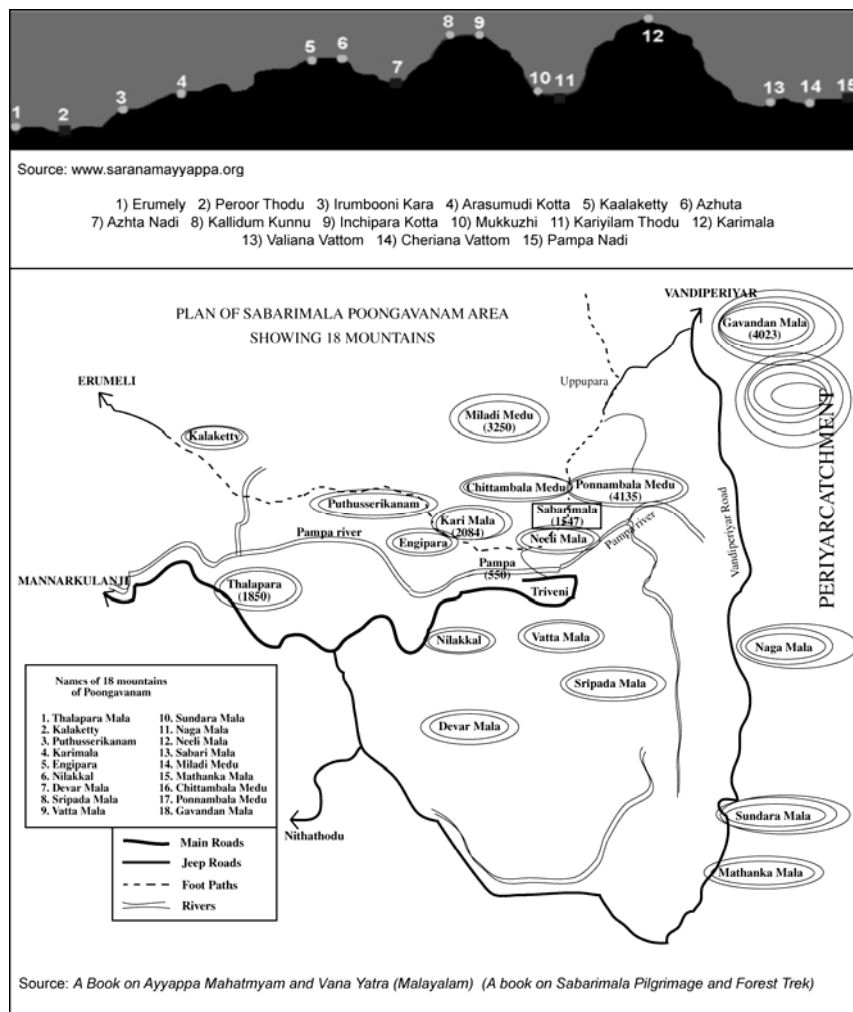


figure 1 : Coupe topographique de la route forestière et le « jardin d'Ayyappa » (*Poonkavanam*)

Nous avons en effet, le groupe processionnel de Pandalam (siège de la famille royale à l'origine du mythe d'Ayyappa), et ceux d'Ambalapuzha et d'Alangad, tout trois représentant les groupes d'armes associés à Ayyappa pour la défense du petit état princier de Pandalam, contre une bande de voleurs de grand chemin. Tous les lieux de la bataille jalonnent un circuit rituel dit interne entre Erumely et Sabarimala notamment.

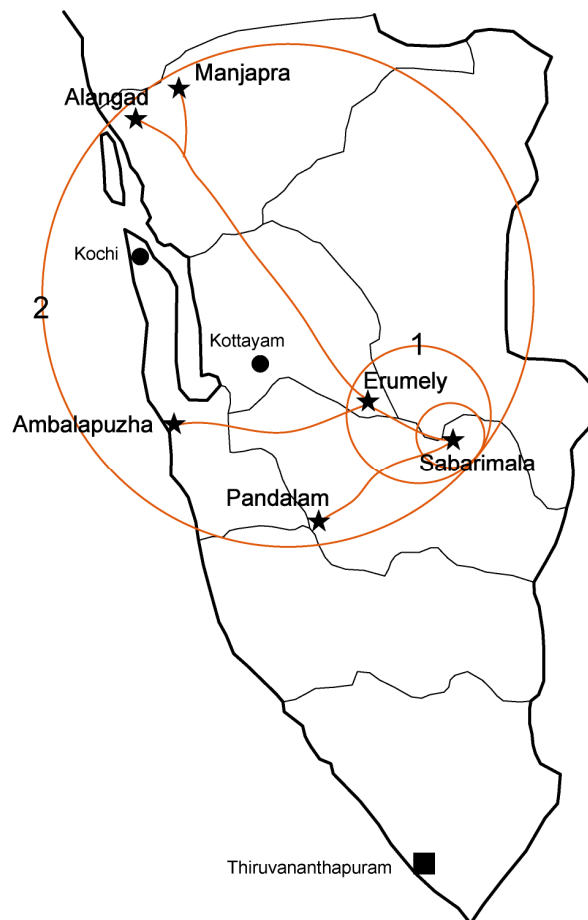


figure 2 : Hiérarchisation des réseaux géographico-rituels dans le sud du Kerala
(fond cartographique : SIFP)

Il y a bien une hiérarchisation des lieux dans l'espace (figure 2), au niveau des réseaux géographico-rituels, qui nous permet de repenser la question d'une première différenciation géographique, entre des espaces de nature différente, interne à ce territoire central ? S'agit-il de limites entre un espace dit sacré (le jardin d'Ayyappa) et un autre, dit profane (situé à l'extérieur). Je ne pense pas que l'on ait affaire en Inde, au sens de l'analyse chrétienne de Eliade, dans la continuité des travaux de Durkheim, une distinction possible entre le sacré et le profane, l'espace tout entier étant investi de sacralité.

2) Limite de diffusion et formation de l'identité géographique du pèlerinage à Sabarimala

Enfin, on peut remarquer que la carte représentant l'audience du pèlerinage en Inde du Sud (figure 3) appelle deux remarques de poids : d'une part, la nature polarisante fait du pèlerinage un phénomène de gravitaire ; d'autre part, la limite de diffusion du phénomène se confond avec les limites administratives de carte de l'Inde du Sud, ce qui en dit long sur le degré d'appropriation et d'appartenance à un espace spécifique.

3^{ème} niveau : audience du pèlerinage et nombre de pèlerins par districts (figures 3)

Voilà donc le modèle général d'analyse territoriale, qui voit dans l'interaction entre un réseaux de lieux à la base et les itinéraires de pèlerinage, une dialectique des facteurs internes et externes qui donne vie à ce dispositif spatial.

3) Le pèlerinage à Sabarimala : figure de rhétorique de l'Inde du Sud

L'enseignement le plus pertinent de cette analyse du pèlerinage à Sabarimala réside sans aucun doute dans le recouvrement de l'aire géographique d'attraction avec la carte de l'Inde du Sud. Cependant, la massification ininterrompue du pèlerinage depuis les années cinquante et la diffusion d'un culte à visée universaliste se trouve apparemment bloquée aux frontières de l'Inde du Sud (limite culturelle ?), même si le phénomène semble grignoter sur ses marges (sud Orissa, Madhya Pradesh, Maharashtra). Participer à ce pèlerinage si particulier en termes de préparation rituelle et de déplacement sur le terrain, c'est d'une certaine manière revendiquer socialement et culturellement son appartenance à une entité plus vaste, l'Inde du Sud, catégorie spatiale qui fait office de totalité englobante (par usage de la figure de synecdoque, Sabarimala étant une partie révélant un tout, l'Inde du Sud). Le pèlerinage à Sabarimala se pose aujourd'hui comme point focal de l'appartenance à l'Inde du Sud, le nom même de Sabarimala ouvrant désormais sur la représentation territoriale d'un espace plus large.

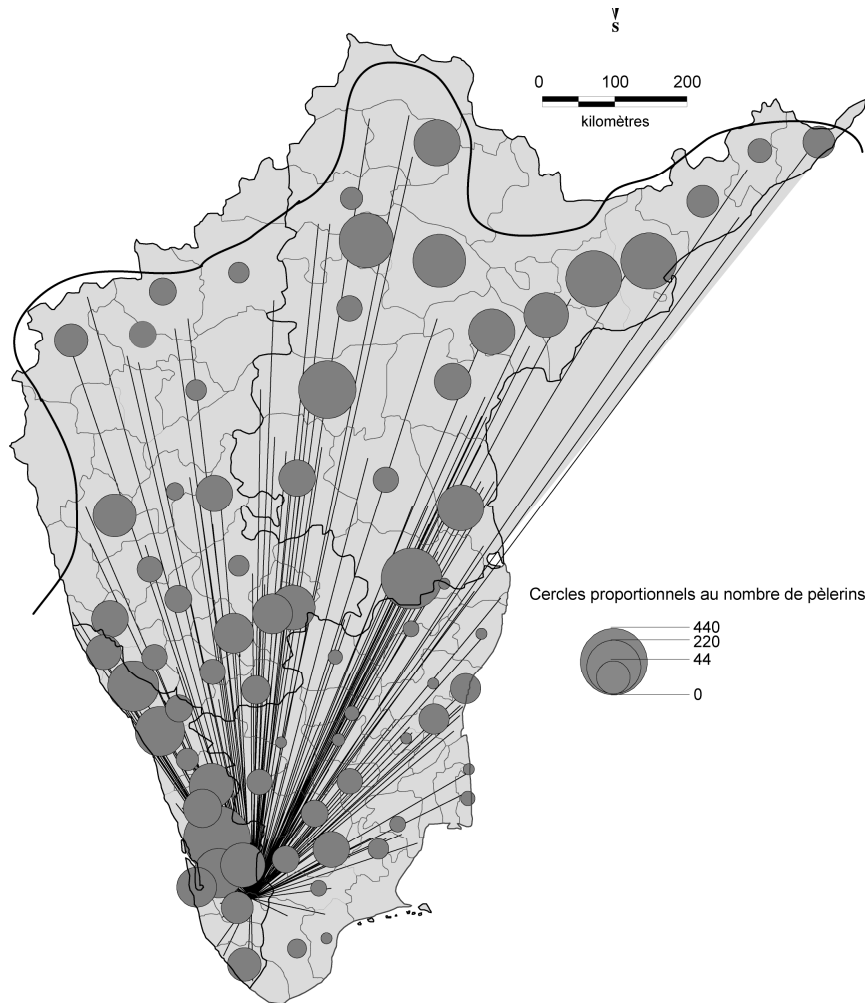


figure 3 : Audience géographique et nombre de pèlerins par district en Inde du Sud
(sources : enquête personnelle 2001-2002)
(fond cartographique : SIFP)

Conclusions : Spécificité sud-indienne ou universalisme pan-indien du pèlerinage à Sabarimala ?

Toutes ces remarques permettent de poser en conclusion quelques questions fondamentales pour l'analyse du pèlerinage.

La hiérarchisation géographique évoquée précédemment s'applique-t-elle à l'expérience émotionnelle et dévotionnelle des pèlerins en situation de mobilité ? Autrement dit, plus on s'approche du lieu saint, plus la tension émotionnelle serait grande, chaque étape ou lieu du parcours intensifiant l'expérience religieuse de manière graduelle. Je ne le pense pas car c'est là une tradition d'analyse chrétienne du pèlerinage avec laquelle nous devons rompre dans le cas indien. J-C Galey nous dit justement que « le pèlerinage en Inde réalise au contraire une opération inverse : les sites qu'il investit importent l'universel dans la localité, reconnaissant à cette dernière tous ses traits distinctifs en lui donnant figure de totalité et, retournant du même

coup les règles d'englobement, il fait du particulier la condition même de la l'expression et de la réalisation universelles » (Galey, 1994, p.262). Le pèlerin hindou ferait donc la même expérience religieuse de la totalité en chacun des lieu du parcours. Oui sans doute en ce qui concerne le circuit externe, entre le lieu de résidence et le village d'Erumely (la thèse de Galey paraît valable), le parcours étant jalonné de lieux saints d'importance régionale. Non dans la mesure où l'on peut observer, surtout lors de la marche entre Erumely et Sabarimala, une tension grandissante sur le plan émotionnel liée à la récitation ininterrompue de *mantras*.

Alors que la carte dessinée par le pèlerinage à Sabarimala montre bien une limite de diffusion à l'Inde du sud, l'hypothèse d'une opposition entre la spécificité sud-indienne du pèlerinage à Sabarimala et par exemple, l'universalité pan-indienne d'un temple comme Tirupati au sud de l'Andhra Pradesh est valable (figure 4). La figure montre également qu'il en va de même pour la ville sainte de Bénarès, bien que localisée dans le nord hindophone. Il ne faut pas oublier, comme nous le rappelle Sekar (1992), que le pèlerinage à Sabarimala a connu un essor dès les années cinquante, dans un contexte d'opposition et confrontation entre une idéologie dite 'dravidienne' et une volonté nord-indienne d'imposition de la langue hindi dans le sud. Cette hypothèse perd toute de même de sa valeur aujourd'hui puisque l'on parle volontiers telugu à Tirupati, le critère linguistique jouant alors peu sur la nature du pèlerinage et le pouvoir d'attraction du centre de pèlerinage. Cependant, les valeurs d'un culte à visée universaliste véhiculées par les autorités du temple (pourquoi, pour être reconnu par le gouvernement central au rang de centre de pèlerinage d'importance nationale?) se heurtent malheureusement à cette limite de diffusion de l'image du pèlerinage, figurée par cette totalité englobante qu'est l'Inde du Sud. Ironie de l'histoire, par dessus tout, puisque le point focal, le nouveau centre de l'histoire et de la dynamique religieuse contemporaine dans le sud de l'Inde, se situe au sud du Kerala, extrémité géographique longtemps occultée par l'historiographie du sud de l'Inde. L'analyse territoriale du pèlerinage rend ici plus légitime l'utilisation de la catégorie spatiale 'Inde du Sud'.

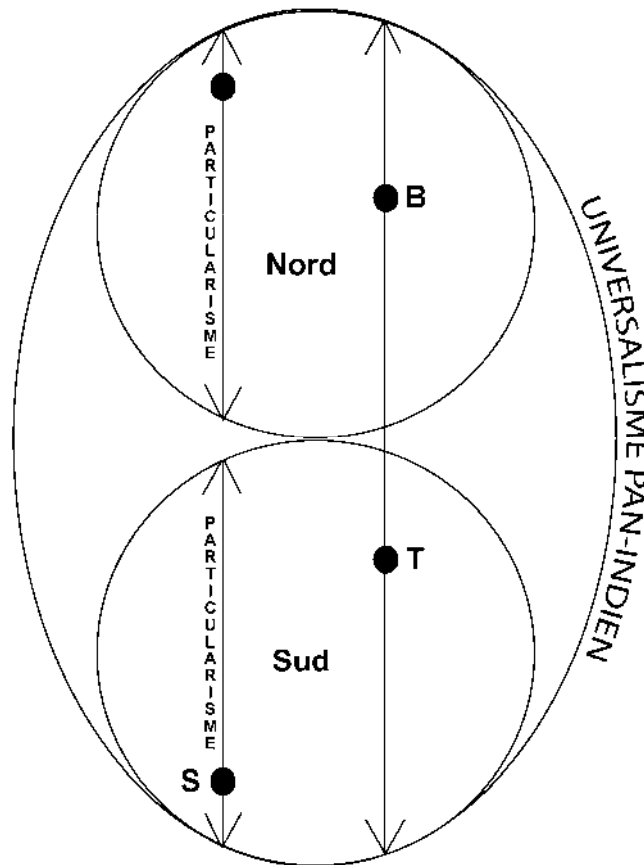


figure 4 : La division traditionnelle nord/sud de la carte indienne réactivée par le pèlerinage à Sabarimala

En guise de conclusion, disons simplement que le pèlerinage, tout en répondant à une demande sociale sans cesse renouvelée dans la période contemporaine, permet de reprendre contact direct avec la terre (via la marche pieds nus), de redéfinir son rapport à l'autre dans un contexte de socialisation accrue et de faire l'expérience et l'apprentissage de la distinction géographique. C'est aussi la combinaison de facteurs, comme la couverture géographique du pèlerinage (informatrice du degré d'implantation d'un culte), la nature de la divinité président au temple (Ayyappa n'a pas peut-être pas cette capacité universalisante qu'auraient celles du grand panthéon hindou), et la fréquentation ou le nombre de pèlerins visitant le lieu, qui permet de définir le caractère universel ou régional de tel ou tel centre de pèlerinage en Inde.

Bibliographie

- Galey, J-C., (1994), « L'universel dans la localité. Implications sociologiques du pèlerinage en Inde ». In *Revue de l'histoire des religions*, PUF, pp.259-296.
- Sekar, R., (1992), *The Sabarimala pilgrimage and Ayyappan cultus*. Motilal Banarsidas Publishers, Delhi, 136 p.