



A la rencontre des lieux: une vision géographique de l'expérience de recherche

Rémy Delage

Doctorat de Géographie (mars 2001)

C'est en repensant à l'émission "Bouillon de culture" sur le thème "Que va-t-on chercher en Inde ?" (mai 2000), et après avoir écouté une communication du professeur Zimmermann¹ (24 janvier 2001) à Kottayam dans le Kerala, que l'idée de cette intervention m'est venue. Si la première pouvait se résumer à un débat de spécialistes plus ou moins jeunes, la seconde en revanche proposait une forme de questionnement qui me permettra d'introduire la notion de lieu en même temps que l'idée de territoire qu'elle suggère.

Sans aller aussi loin dans la réflexion de Zimmermann, je reprendrai toutefois sa question de départ. Il la tire lui-même d'un ouvrage de Gyan Prakash² qui se pose la question suivante : "From where do we speak ?" ou plutôt, comme le suggère le chercheur en questions, "From where do the scholar speak ?". En tant que géographe, je me laisse tenter par une autre formulation : depuis quels lieux parlons-nous de la réalité indienne ? Depuis la France, en tant qu'universitaire dépendant d'une institution et fortement identifié à elle, ou bien depuis Madras, depuis ces locaux qui nous supportent aujourd'hui, ou encore depuis le Kerala où j'ai pensé à ce que j'allais dire maintenant, depuis des lieux qui figurent seulement sur nos cartes mentales les plus secrètes. D'ici et d'ailleurs donc. Voilà sans doute un premier élément de définition du lieu, c'est-à-dire l'idée de simultanéité d'ordres *a priori* différents. Tout est alors question de positionnement à la fois théorique et subjectif, comme affectif, par rapport à l'objet sur lequel on se propose de travailler, quelle que soit l'affiliation disciplinaire.

Partons maintenant à la rencontre des lieux qui informent le territoire de Sabarimala, en même temps que la territorialité d'un apprenti chercheur, c'est-à-dire ceux qui les rendent intelligible, pour essayer de voir en quels lieux des itinéraires de recherche différents peuvent se croiser.

• De quelques attributs du lieu théorique en géographie sociale

C'est parce que nous avons tous affaire aux lieux, dans nos activités de recherche au quotidien, que nous les côtoyons tous les jours de manière plus ou moins stéréotypée, que finalement, nous sommes tous des géographes, qu'on le veuille ou non. Parce que nous sommes tous amenés à choisir des lieux d'investigation dit pertinents, une somme de lieux dite représentative d'un territoire hypothétique, dont nous supposons l'existence, que toute recherche, du moins en ce qui concerne la géographie sociale et culturelle, devrait commencer par une analyse du regard que l'on porte sur le monde en général et les lieux en particulier : étymologie et sens, histoire du peuplement, composition sociale et configurations spatiales, attributs et fonctions diverses, etc. Et ce, afin de dresser un bilan provisoire des espaces concernés par l'étude. Partir des lieux donc, pour déboucher sur la notion de territoire, en dernier lieu, si je puis dire.

Mais encore faut-il définir les propriétés théoriques du lieu. Celui-ci fait aujourd'hui partie du langage courant, et la géographie sociale y accorde un intérêt sans cesse renouvelé. Pour définir le lieu, je m'appuierai alors sur quelques ouvrages de référence, ainsi que sur ma propre expérience de recherche en Inde.

1) Les cadres *a priori* du lieu

Qu'est-ce donc qu'un lieu ? Dans le langage commun, le lieu est souvent assimilé à une localité, à une portion d'espace que l'on embrasse du regard, de surface assez réduite pour que se le partagent de petits groupes d'individus : un bistrot, une place, un carrefour, un bureau, etc. Petits groupes, disais-je ? Si l'on prend un stade de football, lieu de rassemblement sportif par excellence ou encore un lieu de pèlerinage comme ceux de Tirupati (Andhra Pradesh) et Sabarimala dans le sud intérieur du Kerala, on comprend vite que cela ne fonctionne pas. Les critères de fréquentation, d'étendue et de surface ne suffisent plus à définir le lieu. Un quartier, une ville, une route ou bien la rue, peuvent-ils être considérés comme des lieux ? Un village du bord des routes sera sans doute perçu comme un lieu anonyme pour celui qui ne fait qu'y passer, ignorant tout de la vie qui l'anime et de la somme de lieux qui le composent. Le lieu, comme nous le disent justement Retaille et d'autres auteurs, " n'est pas un cadre de dimension donnée ", et il ne peut se définir autrement que par des propriétés fortement phénoménologiques (DANIEL 1984 ; DEARBIEUX, 1995 ; RETAILLE, 1997 ; BERDOULAY & ENTIKIN, 1998 ; DI MEO 1998 ; FREMONT, 2000).

Disons d'emblée que le lieu ne peut être assimilé exclusivement à la localité ou à l'ici, dans la mesure où l'individu qui le vit et le pratique au quotidien imprime au lieu un certain nombre de références qu'il retire lui-même du monde phénoménal. Dans la rencontre avec les lieux communs de l'existence, l'ailleurs est bel et bien en nous, ici et pour toujours. Il y a donc simultanéité ou plutôt co-existence de l'ici et de l'ailleurs. Celui-ci renvoie aussi bien à des lieux vécus dans un passé plus ou moins proche, et enfouis dans la mémoire individuelle et/ou collective, qu'à des lieux connus seulement par le biais des représentations de cet ailleurs. Ces lieux peuvent également jouer un rôle de ressort d'identification à un espace plus vaste (le territoire national, par exemple) pour peu que qu'on les ait érigés au rang de Haut-lieu ou de symbole territorial, notion sur laquelle nous nous attarderons dans le point suivant de l'exposé. Par exemple, la Tour Eiffel pour les Français et le Taj Mahal à Agra pour les Indiens. Ces Hauts-lieux, qui font partie de notre culture géographique d'origine, sont bien en nous. Nous sommes donc tous ici à Madras la Tour Eiffel, et si nous poussons un peu plus loin du côté de l'imaginaire spatial, c'est-à-dire des lieux rêvés depuis la France, alors nous sommes tous le Taj Mahal.

2) Temporalités du lieu et événement

Pour en revenir à notre tentative de définition des lieux de la vie quotidienne, il faut bien dire quelques mots des multiples temporalités qui les animent (SANTOS, 1997). Car il y a dans le lieu synchronie des événements du monde (temps historique) et des événements du quotidien (temps social). En mettant de côté l'échelle des temps géologiques, qui jouent sur les lieux de manière plutôt localisée et ponctuelle, ajoutons que tout sujet social est porteur de cette combinaison de temporalités. Cette tension est à elle seule génératrice d'événements (au nombre infini) quand le sujet est en interaction avec l'environnement au sens large. C'est-à-dire en permanence. Où que nous allions, nous emportons toujours le monde avec nous. Ce monde-là, qui peut-être conçu par certains comme un fardeau ou pour d'autres, comme une source d'inspiration poétique, est bien l'objet de la géographie. Entre ces deux extrêmes, ces deux types de conditionnements sociaux, siègent sans doute les rapports subtils noués entre l'homme et l'espace, une somme de rapports qui se croisent inévitablement en des lieux de la vie commune. Ce lieu-là n'est donc pas seulement un simple point dans un réseau, une abstraction à laquelle sont attribuées des coordonnées géographiques et des fonctions, une structure géographique élémentaire. Il est tout cela bien sûr, tout en

étant le creuset de significations beaucoup plus profondes.

3) Quand l'identité spatiale déteint sur les groupes et l'individu : effet de lieu

Car l'homme s'identifie aux lieux qu'il côtoie, il y imprime du sens, des valeurs sociales et culturelles. Il lui confère une identité propre. Et cette identité spatiale, forgée par les actions et les discours sur les lieux, déteint sur l'individu et ses pratiques, selon un processus de rétroaction identitaire. C'est l'effet de lieu, auquel la géographie sociale prête attention dans sa recherche des déterminations du rapport spatial. Comme le dit Frémont, en relisant Lefebvre, " la réalité sensible de l'espace et les pratiques sociales sont, en effet, indissociables " (FREMONT, 2000). Si l'on prend l'exemple de la colony de Scheduled Casts (SC) en pays tamoul, la précarité et la dangerosité qui font l'identité du lieu de vie des (ex)-intouchables se perpétuent en milieu rural par l'absence institutionnalisée d'entretien et d'aménagements (voulue par l'élite brahmanique, les castes dominantes d'agriculteurs ou de nouveaux industriels), légitimant ainsi les appréhensions de la population environnante. Celle-ci peut donc aisément montrer et démontrer l'impureté spatiale, conditionnant et justifiant un statut social dégradant. Nous voyons à que l'identité spatiale déteint inévitablement sur les individus en participant au conditionnement général, c'est-à-dire à la régulation des rapports spatiaux et à la reproduction sociale des groupes.

4) Les propriétés phénoménologiques du lieu

Les groupes sociaux fabriquent donc l'identité du lieu et de leur quartier en même temps qu'ils sont façonnés par elle. Le lieu possède donc à la fois une base matérielle et une forte charge idéale, en d'autres termes, deux sources d'identification géographique majeures. En conclusion de cette tentative de définition, nous pouvons dire que le lieu se caractérise par la réunion de circonstances spatiales et temporelles qui placent les individus en position d'interrelation sociale. Le lieu nous apparaît finalement comme **circonstance** spécifique (événements), **médiation** (des rapports sociaux) et **tension** génératrice de l'intersubjectivité, ou de l'intercompréhension (" mutual understanding " selon la terminologie anglaise). Telles sont les propriétés phénoménologiques du lieu et la base théorique de notre démarche.

5) Les Ateliers Jeunes Chercheurs pour l'exemple

Afin de vérifier maintenant cette définition forcément provisoire, prenons un exemple à portée de main. Celui des Ateliers et du lieu de la rencontre entre des chercheurs d'horizons différents. Initiés par le bas dès 1998, ces ateliers sont le produit d'une série d'intentions débattue par une petite association d'étudiants chercheurs, et doivent leur existence à la fois aux organisateurs et aux lieux dans lesquels ils s'incarnent. Il n'y a pas d'assise matérielle permanente à cette association, pas de bureau, et ceux-ci se sont successivement déroulés à Pondichéry (1998), New Delhi (1999), Bhopal (2000) et enfin Madras (2001). Quels sont les attributs du lieu unique de ces rencontres et les objectifs qu'il représente ? Il s'agit d'un rendez-vous annuel qui se traduit aujourd'hui dans les locaux de l'université de Madras et dont la vocation clairement affichée est de créer des contacts entre des jeunes chercheurs appartenant à des disciplines différentes. Ce lieu d'interdisciplinarité est en effet destiné à favoriser l'échange de différents états d'âme et expériences de recherche, à des niveaux divers d'accomplissement. On retrouve alors dans ce lieu d'échange et de rencontre tous les ingrédients évoqués précédemment : circonstances d'espace et de temps fixées par les membres de l'association, rôle de médiation des rapports entre chercheurs, tension entre des ordres différents. Chacun ici aborde les Ateliers avec sa propre expérience de l'Inde et de la recherche, avec sa propre trajectoire de vie et d'intérêts, avec une somme de représentations et d'images qui peuvent à tout moment entrer en conflit amical lors des débats. En outre, le caractère éphémère de cette rencontre (quelques jours seulement) renforce la dimension phénoménologique du lieu, en ce sens qu'elle n'aura plus jamais lieu dans ces circonstances précises, et qu'enfin, il nous faudra tous partir et prendre congé en emportant les ateliers avec nous. La nature même de nos relations à l'Association des Jeunes Etudes Indiennes (AJEI) s'en trouvera changée et ne sera plus

alors que virtuelle, si nous considérons la possibilité de garder le contact avec elle par l'intermédiaire du site Internet, seul lieu permanent finalement, de l'association.

Ayant fixé le cadre théorique et conceptuel de la notion de lieu, je voudrais maintenant faire le lien avec mon terrain en ajoutant une nouvelle dimension dans l'analyse du phénomène Sabarimala en Inde du sud, sur lequel je travaille : les notions d'interculturalité, d'exemplarité spatiale et de Haut lieu.

- **Situations d'exemplarité et formation d'un Haut-lieu de l'hindouisme : Sabarimala et ses satellites.**

1) Des lieux de rencontre et d'échange : la problématique de l'interculturalité en géographie

Avant de partir du côté du village d'Erumely, camp de base pour ma recherche sur les territoires émergents du pèlerinage, allons du côté de Kottayam (située à mi-chemin entre Kumily et Cochin), la ville du caoutchouc et ligne de front chrétien en pays kéralais. Là, en périphérie, se trouve la School of Social Sciences (SSS) elle-même à l'écart de la Mahatma Gandhi University de Kottayam dont elle dépend. Au premier abord, il s'agit d'un bâtiment inachevé, sans fenêtres ni barreaux ni peinture, dont tout porte à croire qu'il est à l'abandon. Mais bien qu'à la dérive et en attente de son sort, du fait de l'absence de fonds pour terminer les travaux initiés dès les années 70, ce lieu de recherche à peine entamé offre des possibilités de coopération scientifique avec un petit noyau de chercheurs confirmés. Ce lieu assez méconnu a d'ailleurs perdu le contact avec Pondichéry depuis une dizaine d'années, alors que la collaboration et la mise au point de projets communs permettrait sans doute de le hisser au rang de Haut lieu de la recherche en sciences sociales.

A deux heures de bus de Kottayam se tient le village d'Erumely, point de connexion majeur des réseaux structurant l'organisation et le déroulement du pèlerinage à Sabarimala, puisqu'une petite majorité de pèlerins (dira-t-on par prudence) y transite dans son élan dévotionnel vers la désormais très fameuse colline de Sabari. Ce qui m'a tout de suite séduit sur ce terrain réside dans la relation nouée entre la multitude d'acteurs et d'événements autour de ce vaste pèlerinage à résonance dravidienne, et la profusion de réalités territoriales qui l'accompagne. L'ensemble des trajectoires de l'acte pèlerin se croisent inévitablement dans les mêmes lieux, opérant un brassage à travers lequel interagissent à des degrés divers les groupes de pèlerins (originaires de l'Inde du sud pour l'essentiel), avec Sabarimala en ligne de mire et le *darshan* comme événement ultime du voyage, les populations locales et leurs logiques parfois exaspérantes du profit maximal avec, enfin, la myriade d'institutions en charge de l'organisation et de la gestion du pèlerinage dans sa globalité. Cette globalité, qui ne dure finalement pas, ne peut s'appréhender autrement que par le biais de ce qu'on appelle aujourd'hui en géographie, les **lieux d'interculturalité** (RACINE & MARENGO, 1998). Sans faire un inventaire exhaustif de ces lieux intensément vécus tout au long du parcours, j'évoquerai brièvement ceux qui émergent le temps d'une saison (2 mois environ) à Erumely.

En mettant de côté les lieux de vie mobiles et animés, comme l'habitable du véhicule dans lequel les pèlerins passent beaucoup de temps, et dont les modes de structuration restent à définir, ainsi que les parcours qui dessinent et déforment toujours un peu plus la carte de l'Inde du sud, abordons simplement le cas des lieux d'accueil de la vie pèlerine.

Tout d'abord, en arrivant à Erumely, ce sont les parkings qui accueillent les pèlerins pour quelques heures ou quelques jours dans ce village fortement connoté d'un point de vue culturel, linguistique et historique³. Dans l'imaginaire collectif, Erumely est synonyme de procession et de danse rituelle, celle qui commémore la victoire de la divinité ambivalente siégeant à Sabarimala, *Ayyappa*⁴, et qui précède la marche traditionnelle par la voie forestière (48 miles de jungle impardonnable dans l'esprit de certains). Toujours ancré dans le champ des représentations collectives, le village d'Erumely se pose comme lieu-

symbole de la cohabitation harmonieuse entre communautés hindoues et musulmanes du fait des célèbres processions temple-mosquée-temple (*petta-thullal*)⁵. Celles-ci se présentent alors comme une sorte de paroxysme de la réalité du territoire villageois, en jouant sur les différents niveaux de l'identité géographique. Aussi Erumely prend-il, avec la création d'un *bazar* temporaire et l'émergence de nouvelles formes de vie nocturne dans un territoire villageois démultiplié, les traits d'une urbanité spécifique.

Pour en revenir maintenant à nos parkings, lieux de mes enquêtes sur les parcours mais aussi lieux d'événements significatifs (*pujas* aux bus, cuisine rapide pour les dieux comme pour les hommes, accident tragique révélateur d'une absence de contrôle, etc.), j'ajouterai que ce lieu de rencontre entre le chercheur et l'enquêté ne peut rivaliser d'interculturalité avec la maison de M. Salim, propriétaire musulman qui monnaie de manière plus ou moins adroite son espace de vie. Elle rassemble en effet tous les éléments qui font d'elle le lieu d'intégration de la masse pèlerine en quête d'espaces libres (on se marche souvent dessus pendant la saison) et par là, l'un des modèles spatial d'interculturalité les plus abouti : présence d'un vaste *pandal* (tente) pour l'occasion facilitant l'accueil de groupes d'origines sociale, linguistique, religieuse et géographique diverses, et permettant l'échange de biens et de services entre le magasin du propriétaire (celui-ci temporaire, destiné à la vente d'articles rituels et profanes) et les pèlerins, ainsi que des interactions de toutes sortes, etc. Lieu d'où l'on peut observer la manière dont les candidats au pèlerinage s'accommodent d'un nouvel espace et gèrent leur rapport à l'autre. Aussi M. Salim en arrive-t-il à céder physiquement l'intégralité de sa maison et de son jardin à des groupes d'environ 100-150 personnes, lui se contentant de dormir avec sa petite famille dans son nouveau magasin (celui-ci permanent, destiné à la commercialisation hors saison du caoutchouc local). Deux mois de vie sociale intense pendant laquelle je me trouvais du matin au soir au milieu de tous ces va-et-vient, plus ou moins investi dans leurs activités en fonction des circonstances.

Après une première période de terrain d'environ trois mois, j'en suis venu à me poser les questions suivantes : ne peut-on pas considérer en effet la composition géographique du village d'Erumely comme représentative de l'ensemble du Kerala, c'est-à-dire comme un modèle socio-spatial ? Est-il possible de regarder le pèlerinage à Sabarimala comme le paroxysme d'une situation d'exemplarité spatiale, celle d'Erumely ? Le Kerala serait alors un " état " d'interculturalité à part entière, dont les constituants et les parties se déclinaient quelles que soient les échelles d'analyse : du micro au macro, des lieux élémentaires de la vie sociale au village, d'un micro-territoire en réseaux à la région culturelle dans laquelle il s'inscrit.

2) Des lieux communs à la notion de Haut lieu : quels glissements de perspective ?

Dans l'analyse des lieux de la vie quotidienne confondus avec ceux de la recherche, des lieux dits exemplaires qui nous servent désormais de modèles, la notion de Haut lieu est plus difficile à cerner dans la mesure où un terrain d'étude peut être érigé au rang de Haut lieu du simple fait que l'on y consacre une thèse. Les fameuses études de terroir ont longtemps été considérées comme de véritables Hauts lieux de la recherche. Mais les lieux du quotidien peuvent également être considérés par les individus qui y sont fortement attachés comme des Hauts lieux de l'existence. La question de l'échelle d'analyse s'impose alors au géographe : échelles géographique et sociale, échelle de valeur, etc. Comment faire la différence, tant sur le plan théorique que méthodologique, entre les lieux communs de l'existence et ces Hauts lieux, mais parfois en repères d'identification territoriale ? De quelle manière les individus et les groupes investis dans le pèlerinage (phénomène géographique) font-ils le lien entre les deux ? Comment gèrent-ils la distance à la fois kilométrique, sociale et culturelle, en d'autres termes les échelles de temps et d'espace ? Quelle est la nature des processus d'activation et de maintenance de ces Hauts lieux ? Pourquoi et pour qui existent-ils ? Quelles sont leurs raisons d'être ?

3) Des conditions d'émergence et de diffusion du phénomène Sabarimala en Inde du sud

Le critère de fréquentation ne peut définir à lui seul le Haut lieu puisque celui-ci "sert en réalité de pont entre deux systèmes de référence qui n'ont *a priori* aucun lien : les caractéristiques du Haut lieu, au sens anthropologique, et la dimension commerciale" (DAVALLON, *In* MICOUD, 1991). Le fait que des foules se déplacent pour aller visiter un musée ou bien participer à un événement ne permet pas de dire qu'il s'agit d'un Haut lieu. On a souvent tendance à décréter que tel endroit est un Haut lieu à partir du moment où les dimensions religieuse et patrimoniale sont réunies, en même temps que la masse de participants s'accompagne de comportements et de pratiques de consommation intenses. Derrière le critère de fréquentation se cachent en effet des raisons sociales, culturelles ou politiques, c'est-à-dire la projection sur un espace choisi d'un système d'intentions. Il y a donc élection puis invention du Haut lieu par des acteurs (souvent en nombre limité) et ce, afin que celui-ci fasse image et serve d'emblème territorial : Sabarimala, haut lieu de l'hindouisme, voire du renouveau de la pensée hindoue, dont le nom évoque à lui seul de nombreux espaces de vie, des lieux de passage, de prière, de repos et d'attente, du dormir et du manger, etc. Un nom dont la puissance et l'écho se font aujourd'hui entendre jusque dans les états du Maharashtra, du Madhya Pradesh, de l'Orissa comme du Sri Lanka. Un lieu que des institutions liées au pèlerinage et certaines associations, offrent aujourd'hui en exemple en mettant en avant la noblesse de son message universel : rassemblement unificateur, rôle d'abolition des différences sociales, religieuses et culturelles, valeurs d'harmonie, etc.

Il apparaît donc intéressant de comprendre pourquoi et comment ce Haut lieu de l'hindouisme est devenu l'un des centres de pèlerinage les plus attractifs après celui de Tirupati en Inde du sud. Ce rassemblement trouve l'essentiel de son public dans les quatre états du sud de l'Inde, avec toutefois des groupes originaires de certains états et grandes villes d'Inde du nord (Delhi et Mumbai pour l'essentiel). La diffusion du phénomène Sabarimala s'est faite progressivement dans l'ordre géographique suivant : nord du Kerala (côte de Malabar) jusque dans les années 50 ; Tamil Nadu dès les années 50 et 60 ; Andhra Pradesh et Karnataka à partir des années 80; enfin certains états de l'Inde du Nord se trouvent impliqués depuis seulement une dizaine d'années. Aujourd'hui, la structure et la composition sociale du pèlerinage à Sabarimala apparaissent assez hétérogènes avec cependant une plus large représentation des basses couches sociales issues du monde rural. Aucun *survey* à grande échelle n'a été entrepris à ce jour, si bien que l'on doit se contenter des informations distillées ici et là par le TDB (*Travancore Devaswom Board*, organisation semi-gouvernementale en charge de l'organisation et de la gestion du pèlerinage), les médias et les innombrables rapports au sujet de la situation environnementale à Sabarimala. Depuis les années 50, l'amélioration progressive des conditions d'accessibilité au site, ainsi qu'une vague de modernisation des infrastructures d'accueil depuis une quinzaine d'années (entre autres facteurs d'explication), a entraîné une massification du pèlerinage à Sabarimala. Selon une échelle des estimations allant du raisonnable au pur fantasme institutionnel, la fréquentation serait de l'ordre de 5-7 millions d'individus du point de vue des médias et de certaines ONG, alors que le TDB affirme de manière insoutenable que 545 lakhs de pèlerins (soit 50-60 millions) sont allés à la rencontre de ce Haut lieu de l'hindouisme durant l'année 1995. Ces manipulations de la réalité statistique du phénomène sont très vraisemblablement liées à la fois à des logiques de contrôle des populations, d'expansion territoriale et de maximisation des profits.

D'ailleurs, les valeurs d'harmonie et d'ouverture sur l'autre, qui font l'image et la renommée de ce pèlerinage, ne serviraient-elles pas des intérêts (politiques, économiques et/ou culturels) de certaines personnes et/ou institutions pour attirer toujours plus de monde, démontrant et justifiant l'ampleur du phénomène ? Aujourd'hui, TDB et la rébuleuse associative jouent en effet un rôle essentiel dans la diffusion d'un message à visée universaliste : diffusion de toute une iconographie territoriale (littérature locale, films, cartes, processions, etc) ciblée sur le pèlerinage, en mettant surtout l'accent sur les aspects nobles de l'acte pèlerin, et en répétant inlassablement les noms d'Ayyappa et de Sabarimala, ainsi que leur histoire commune. Il n'y a plus aujourd'hui qu'un seul récit de fondation des lieux du pèlerinage qui proclame l'authenticité et l'historicité d'un micro-territoire autour de Sabarimala, en dépit d'une absence

de références textuelles pertinentes⁶.

Après les premiers pas sur le terrain, l'hypothèse selon laquelle un double processus d'historicisation du mythe et d'institutionnalisation de la représentation territoriale conduit à la construction d'un phénomène géographique puissant dans la période contemporaine, corrélativement à une demande sociale importante, semble intéressante à explorer.

Du lieu au territoire : ouvertures géographiques

Limiter l'analyse du phénomène Sabarimala à la notion de Haut lieu conduit cependant à une impasse scientifique dans la mesure où celui-ci implique une foule de lieux et d'acteurs externes au territoire supposé de Sabarimala. La mise au point de modèles de territorialité permettra justement de combler ce vide en examinant d'un côté le rôle éminemment structurant des réseaux géographico-rituels (facteurs internes) et de l'autre, la diversité des parcours qui recomposent la carte de l'Inde du sud (facteurs externes). Les concepts de lieu et de Haut lieu constituent alors une entrée géographique féconde dans notre étude du pèlerinage, en ce sens que le nom même de Sabarimala ouvre sur la représentation de territoires culturels plus ou moins vastes.

A propos de la notion de lieu

AUGE, M. 1992 *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Le seuil, Paris, 151 p.

BERDOULAY, V. & ENTRIKIN, N. 1998 "Lieu et sujet : perspectives théoriques". In *L'espace géographique*, n°2, 111-121.

DANIEL, V.E. 1984 *Fluid signs. Being the tamil way*. University of California Press, London, 320 p.

DEBARBIEUX, B. 1995 "Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique". In *L'espace géographique*, n°2, pp.97-112.

DI MEO, G. 1998 *Géographie sociale et territoires*. Nathan Université, Paris, 317 p.

FREMONT, A. 1999 *La région, espace vécu*. Flammarion, Paris, 288 p.

GYAN PRAKASH 2000 *Another reason. Science and the imagination of Modern India..* Oxford University Press, New Delhi, 304 p.

MICOUD, A. (Eds.) 1991 *Des Hauts-lieux. La construction sociale de l'exemplarité*. Eds. Du CNRS, Paris, 133 p.

RACINE, J.B. & MARENGO, M. 1998 "Migrations et relations interculturelles : les lieux de l'interculturalité". In *Géographie et cultures*, n°25, pp.39-54.

RETAILLE, D. 1997 *Le monde du géographe*. Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, Paris, 282 p.

SANTOS, M. 1997 *La nature de l'espace*. L'Harmattan, Paris, 275 p.

SEKAR, R. 1992 *The Sabarimala pilgrimage and Ayyappan cultus*. Motilal Banarsidas Publishers, Delhi, 136 p.

SRIKANT & MANOJ, C.V. 1998 *Sabarimala. Its timeless message*. Integral Bokks, Payyanur, 159 p.

VAIDYANATHAN, K.R. 1978 *Pilgrimage to Sabari*. Bhavan's Book University, Bombay, 200 p.

Notes:

1. Philosophe et historien des sciences à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. [\[retour au texte\]](#)

2. GYAN PRAKASH 2000 *Another reason. Science and the imagination of Modern India*. Oxford University Press, New Delhi, 304 p. [\[retour au texte\]](#)

3. D'après les mythes d'origines emprunts d'événements historiques, il s'agit du lieu où *Ayyappa* aurait vaincu la démonsse sous forme de bufflesse. Le nom d'Erumely dériverait alors d'un mot malayalam *Eruma-kolli* (Eruma=bufflesse ; kolli=lieu du meurtre). Cf. VAIDYANATHAN, K.R., 1978. [\[retour au texte\]](#)

4. Divinité ambivalente issue d'un mariage entre Shiva et Vishnou (d'après la littérature populaire). [\[retour au texte\]](#)

5. Avant sa reconquête de Sabarimala face au despote *Udayanan*, *Ayyappa* aurait mis au point une discipline spirituelle qui fait partie intégrante de la *petta-thullal*. Cette danse rituelle fait intervenir deux temples ainsi que la mosquée de *Vavaar*, du nom d'un compagnon musulman d'*Ayyappa* dans son expédition. Tous les premiers candidats au pèlerinage sont supposés participer à cette danse assez atypique. [\[retour au texte\]](#)

6. Il n'existe qu'un seul texte sanskrit datant du XIXème siècle *Bhutanathopakhyanam* à propos de l'histoire d'*Ayyappa*. D'autres sources sont à rechercher dans les répertoires de *folk-songs* du Kerala et du Coorg (Karnataka), ou bien dans les savoirs oraux détenus par certaines tribus de la région de Sabarimala. Cf. VAIDYANATHAN, op. cit., SEKAR, 1992, SRIKANT & MANOJ, 1998. [\[retour au texte\]](#)