



HAL
open science

De la statue au statut : Objet rituel, pouvoir et domination dans l'hindouisme en Inde du sud

Pierre-Yves Trouillet

► To cite this version:

Pierre-Yves Trouillet. De la statue au statut : Objet rituel, pouvoir et domination dans l'hindouisme en Inde du sud. Lucie Bony, Sylvain Guyot, Bénédicte Michalon, Pierre-Yves Trouillet. Le pouvoir des objets: Matérialité, espace et construction de la domination, ENS Editions, In press. hal-04684234v1

HAL Id: hal-04684234

<https://hal.science/hal-04684234v1>

Submitted on 2 Sep 2024 (v1), last revised 25 Sep 2024 (v2)

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.

Chapitre 4

De la statue au statut

Objet rituel, pouvoir et domination dans l'hindouisme en Inde du sud

Pierre-Yves Trouillet

Pondichéry, mars 2007: « Wow, very big respect ! » C'est par cette exclamation que mon ami Kumar commenta les honneurs rendus publiquement à l'un des grands commerçants de la ville lors de la plus importante procession religieuse de l'année. Le bijoutier venait d'offrir par l'intermédiaire d'un prêtre brahmane une horloge de taille démesurée à la statue du dieu hindou Murugan, portée sur un grand char processionnel depuis son temple situé dans le village de Mailam, à une cinquantaine de kilomètres de là. Devant la foule, le prêtre plaça l'imposant cadran aux côtés de la statue rituelle et déposa en retour sur les épaules du bijoutier un châle de soie (parivaṭṭam) et un grand collier d'œillets (mālā), qui étaient portés jusqu'alors par la statue divine. L'officiant fit ce geste en signe de reconnaissance honorifique, comme il convient de le faire envers les notables lorsqu'ils donnent des offrandes majeures aux dieux hindous. À l'inverse, quelques semaines plus tôt, des membres de la caste la plus défavorisée du village de Mailam subissaient la colère de membres de la caste dominante locale pour être entrés dans le temple hébergeant la statue de la déesse du village et qui, comme souvent en Inde, leur était défendu en raison de leur statut d'« Intouchables » (Dalits)¹.

INTRODUCTION : L'OBJET DU CULTE, DE SA MATERIALITE PRATIQUE A SA SYMBOLIQUE SOCIALE

Dans les sociétés hindoues, le fait religieux occupe une place très importante dans la vie des individus et des communautés, que celles-ci soient villageoises, familiales, claniques, de caste, etc. Outre les différents rites de passages célébrés au temple, de multiples cérémonies et prières (*pūjā*, *arccaṇai*²) sont adressées quotidiennement à des divinités, tant dans l'espace domestique que dans l'espace public qui abonde de lieux de culte de toutes dimensions. On

¹ Notes de terrain prises d'une mission ethnographique de six mois en Inde du Sud.

² La translittération des termes tamouls se fonde sur celle du *Tamil Lexicon* de l'Université de Madras.

part aussi régulièrement au village d'origine de sa famille (*ūr*) pour rendre un culte à la divinité du clan (*kula teyvam*), ou en pèlerinage vers un temple réputé pour demander de l'aide aux dieux afin de résoudre un problème d'ordre personnel (de santé, familial, de réussite, etc.).

Il ressort de cette multiplicité de pratiques que l'espace public hindou est saturé de représentations matérielles du divin. Dans cette profusion, on appelle *mūrti* (« manifestation ») l'objet³ rituel qui représente – et qui *est* – la divinité à laquelle le culte est adressé dans tout sanctuaire hindou, qu'il s'agisse de temples bâtis (*kōiyil* ou *kōvil*) ou de petits autels (*pīṭam*) installés dans des espaces ouverts, parfois seulement composés d'un arbre et d'une pierre dressée marquée de vermillon.

Ces objets rituels sont souvent des statues anthropomorphes en pierre, parfois en métal et plus rarement en bois, aux formes plus ou moins précises, mais dont les différentes postures et attributs permettent généralement aux fidèles de reconnaître les divinités représentées (une tête d'éléphant pour Ganesh, par exemple). Il peut aussi s'agir d'objets rituels de forme aniconique mais dont la sacralité est tout autant respectée et vénérée, à commencer par le *līnga*, représentation phallique très courante du dieu Shiva qui peut être reconnue aussi bien dans une pierre savamment sculptée que dans une termitière dépassant au bord d'un chemin. De manière générale, ces objets religieux mesurent entre 15 et 180 cm, mais ils peuvent parfois être de plus grande dimension. Lorsqu'ils siègent au sein de temples dédiés, ces objets sont installés dans l'enceinte la plus sacrée de l'édifice : le saint des saints (*garbha grha*, *mūlasthānam*). Ces temples possèdent généralement des enceintes secondaires hébergeant également d'autres statues de divinités auxquelles des rituels sont aussi adressés régulièrement.

Beaucoup de ces statues font l'objet d'une dévotion très intense, capable de générer des pèlerinages sur des milliers de kilomètres et d'immenses foules se pressant pour les « voir » ou les « rencontrer » (*darśana*) dans leurs temples. Mais la présence de ces objets divinisés est loin de se limiter à quelques grands sanctuaires éparpillés dans toute l'Inde, pour au contraire concerner le moindre quartier de tout village hindou, où leur « puissance » (ou « énergie », *śakti*) est non seulement reconnue mais aussi très souvent crainte, rendant le culte indispensable.

³ On s'intéresse ici uniquement aux objets auxquels des cultes sont rendus collectivement dans des espaces rituels hindous et non aux images (chromos) des divinités, telles que les affiches et autres petites cartes, très nombreuses et vendues notamment aux abords des temples, qui circulent abondamment mais qui ne font que représenter les divinités sans réellement faire l'objet d'un culte collectif au-delà du cercle familial.

C'est précisément à ces objets rituels divinisés que les hindous adressent leurs prières et leurs offrandes dans les sanctuaires. Ce sont ces représentations matérielles des divinités qu'il s'agit de voir ou de rencontrer, et avec lesquelles ont lieu les transactions rituelles et votives. C'est la matérialité de ces statues rituelles qui attire l'attention, le regard, les pratiques. Pour autant, cette matérialité vaut bien moins par elle-même que par sa signification symbolique (Punzo Waghorne, Cutler 1985 ; Malamoud 1986 ; Padoux 1990). L'intérêt de cet objet rituel réside en effet dans sa puissance de visibilité et de représentation qui, dans la société des castes hindoues, ne concerne pas seulement le divin mais aussi, très largement, le champ social (Jacobsen *et al.* 2014). Je tâcherai ainsi de démontrer dans ce chapitre que la matérialité de ces statues rituelles rend visible non seulement la divinité représentée, mais aussi l'idéologie d'une société hiérarchisée et inégalitaire qu'elle institutionnalise par les rites qui lui sont régulièrement adressés.

En m'inspirant notamment du travail de Christopher Bayly (1986) sur la portée symbolique des vêtements dans l'Inde coloniale, je m'interroge donc ici surtout sur la signification sociale des messages symboliques véhiculés par ces objets rituels profondément ancrés dans la « culture matérielle » hindoue (Bayart, Warnier 2004). L'idée générale défendue est que les statues rituelles hindoues sont les éléments centraux de dispositifs matériels participant d'une politique de l'exhibition du pouvoir et des statuts. Ces dispositifs matériels permettent, lors des cultes adressés publiquement aux divinités, d'instituer et de reproduire des relations dissymétriques entre les individus dans la société des castes hindoues qui est structurellement inégalitaire. Dans le prolongement des idées de Jean Baudrillard (1968) et de Pierre Bourdieu (1979), la statue rituelle hindoue est effectivement entendue ici bien moins en tant que produit ou marchandise⁴ qu'en tant que « signe » de « distinction » mobilisable dans un système social et rituel de marqueurs de statuts.

Jusqu'à présent ces statues hindoues ont surtout été étudiées d'un point de vue iconographique, architectural ou rituel (Kramrisch 1976 ; Malamoud 1986 ; Colas 1989 ; Barazer-Billoret 1993-1994 ; Dagens 2009), et l'on sait désormais combien ces objets entretiennent une relation sociale avec ceux qui les utilisent, jusqu'à être considérés comme des êtres vivants (Jacobsen *et al.* 2014 ; Galoppin, Guillaume-Pey 2021). Les rapports de pouvoir en jeu lors des cérémonies publiques adressées aux statues hindoues ont quant à eux plutôt été analysés au niveau de l'espace du temple (Appadurai, Breckenridge 1976 ; Appadurai 1981[2008] ; Reiniche 1985 ; Tarabout 1986 ; Assayag 1992, Sivaramane 2023).

⁴ Ce que les statues rituelles de temple demeurent toutefois en raison du commerce dont elles font l'objet.

À partir d'observations empiriques collectées dans l'État régional du Tamil Nadu (le « pays tamoul ») en Inde du Sud, je propose pour ma part dans ce chapitre d'associer ces deux perspectives en m'intéressant plus particulièrement aux mécanismes qui permettent à certains groupes et individus de développer ou d'asseoir leur statut, pouvoir ou domination en s'appuyant sur la symbolique sociale de ces objets rituels. Pour identifier ces mécanismes, il convient de s'intéresser d'abord à la genèse sociale et culturelle de ces statues, qui peut s'appréhender en étudiant leurs modalités d'apparition dans le champ des pratiques (leur « production »). Je traiterai dans un second temps de la mécanique politique des usages rituels de ces objets dans leurs sanctuaires et lorsqu'ils sont amenés à circuler dans l'espace, lors de processions.

« PRODUIRE » L'OBJET RITUEL : DISTINGUER LES DOMINANTS ET CONSTRUIRE LA RENOMMÉE

Les archéologues, historiens et anthropologues indianistes s'accordent pour distinguer dans les sanctuaires hindous deux principaux types d'objets rituels vénérés, dont les différences reposent précisément sur ce que l'on appellera, faute de mieux, leurs procédés de « production ». Le premier type concerne des *objets fabriqués* par des artisans spécialisés et installés par des spécialistes rituels, et le second des *objets bruts*, non travaillés par la main de l'homme (généralement une pierre, un arbre voire une termitière), dans lesquels le divin « se manifeste par lui-même » (litt. *svayambhu*) et dont la valeur divine n'est donc pas produite mais « découverte » par un individu, qu'il soit réel ou légendaire. Dans ce second cas, d'autres objets rituels supplémentaires (pierres dressées, statuettes sculptées, poudres colorées, etc.) peuvent accompagner la première matière investie par le divin pour en renforcer la puissance et la visibilité et participer à l'institution du culte. Ces deux procédés de « production de l'objet » font chacun écho à différents registres de construction du pouvoir et du statut : si le premier participe à ce qu'Arjun Appadurai (1986 : 26 et 56) a nommé « l'exhibition du rang » de groupes et individus dominants (brahmanes et fondateurs-commanditaires de temples), le second alimente plutôt « la construction de la renommée et de la réputation » de certains individus.

Fabriquer et installer l'objet : imposer les normes des dominants et exhiber leur statut

Les objets rituels fabriqués et consacrés par des spécialistes sont soit des statues anthropomorphes sculptées, soit des pierres travaillées de forme phallique représentant le dieu Shiva : les *līṅga*. Dans les deux cas, ce sont deux figures archétypales des groupes dominants

de la société hindoue qui sont majoritairement impliquées dans les processus de « conception » : d'une part, la figure du prêtre brahmane, spécialiste religieux appartenant à ce qui est présenté dans l'idéologie brahmanique comme la plus « pure » et la plus « haute » des castes (*varṇa*), et qui a imposé à la majorité de la société hindoue ses normes et son modèle de représentations du divin et de pratiques culturelles ; d'autre part, la figure royale du commanditaire (dit « sacrificiant », *yajamāna*) qui finance la fondation d'un nouveau temple lui permettant d'afficher sa vertu, son pouvoir et sa présence. Ce procédé de « fabrication de l'objet » relève ainsi, d'une part, d'une domination par l'imposition de la norme et de l'expertise exclusive, et d'autre part, d'une politique de la distinction et de l'exhibition du rang.

Politique de la norme, d'abord, parce que la valeur de représentation de ces objets fabriqués repose sur le respect de ce que l'indianiste Bruno Dagens (2009, p. 27) qualifie de normes « iconographiques et iconométriques très strictes qui permettent d'identifier la divinité concernée ». Ces normes sont imposées par des traités savants⁵ qui sont l'apanage de la caste des prêtres et des lettrés brahmanes. En d'autres termes, la norme présidant à la conception et à l'installation de ces statues « fabriquées » est celle du modèle du groupe dominant le champ socio-religieux hindou depuis plus de quinze siècles dans le sud de l'Inde.

Politique de l'expertise et du savoir-faire exclusifs, ensuite, parce pratiquement que toute la « chaîne de production » de ces statues fabriquées est appropriée par des castes spécialisées, dont la plupart sont brahmanes ou s'identifiant comme telles. Cette chaîne commence par les divers artisans (*śīlpin*) qui fabriquent les statues. Selon leur spécialité (tailleurs de pierre, sculpteurs, orfèvres), ils appartiennent tous à une caste spécifique et spécialisée (*jāti*), dont certaines se revendiquent brahmanes en raison de leur ancêtre mythique, le dieu Vishwakarma, architecte de l'univers, alors que d'autres sont de très bas statut (Sivaraname 2023, p. 200). Ces dernières sont chargées des basses besognes liées à la fabrication de ces objets rituels et à leur installation dans les temples, et se voient totalement dépossédés du prestige réservé aux brahmanes dans la préparation des statues divines en raison de leurs compétences rituelles et leur statut de haute caste. Ainsi, une fois la statue taillée et sculptée, les commanditaires de temple font appel à des spécialistes exclusivement brahmanes (architectes [*sthapati*, *śīlpin*], astrologues [*jōsyar*] et autres techniciens rituels [*gurukka!*]⁶), dont un maître-officiant [*ācārya*]) pour préparer l'espace sur lequel va être établi le sanctuaire

⁵ *Silpa-sāstra*, *vastu-sāstra*, *āgama*, etc.

⁶ Littéralement, le maître (*guru*) de la pierre (*kal*).

par diverses opérations rituelles et techniques⁷, et pour procéder aux rituels d'installation de la statue de la divinité avant la mise en service du temple.

En effet, comme l'explique Bruno Dagens (2009, p. 32), pour ce type de statues fabriquées, « l'objet de culte n'est pas *de facto* un dieu ; il le devient grâce à la cérémonie dite "d'installation" (*pratiṣṭhā*) qui le transforme en une entité vivante pourvue d'une identité précise ». Et Appadurai et Breckenridge (1976, p. 190) d'ajouter que, durant cette cérémonie, également appelée *prāṇa pratiṣṭhāi*, « le souffle de vie (*prāṇa*) est infusé » dans la statue « pour lui donner nourriture et soutien en tant que centre permanent et immuable du temple ». Cette installation est un exercice très complexe qui s'effectue habituellement sur plusieurs semaines et dont la cérémonie principale doit être fixée selon des données astrologiques. La cérémonie d'« ouverture des yeux » de la statue (*lakṣanoddharaṇa*⁸), la cérémonie d'oblation par le feu (*homa*) et la pose de la statue commencent entre onze et quatre jours avant la cérémonie de consécration inaugurale du temple, durant lesquels il s'agit d'inviter la divinité à « entrer » dans la statue qui sera sa nouvelle demeure. Une fois ces rites accomplis, la statue est divinisée et la divinité installée dans son temple, dont elle est la seule souveraine⁹ (Appadurai, Breckenridge 1976, p. 191). Cette présence doit ensuite être entretenue par un culte quotidien (Figure 1) dont l'interruption prolongée peut en revanche provoquer le départ de la divinité. Une fois consacrée et déclarée auprès du ministère régional en charge de superviser les institutions religieuses (l'*Hindu Religious and Charitable Endowments Department*), la statue divinisée est même dotée d'une personnalité juridique à part entière et de propriétés propres¹⁰ (provenant des donations du fondateur et d'autres fidèles) qui sont administrées par la fondation (*tēvastāṇam, trust*) en charge de la gestion des affaires du lieu de culte¹¹.

⁷ Choix du site, orientation vers un lieu saint ou faste, labour du terrain, semis de quelques graines, installation du dépôt de fondation (autre dépôt de graines), travaux de construction, cérémonies de mise en service du temple : mise hors d'eau, ondoisement de l'ensemble de l'édifice, installation matérielle et rituelle l'objet de culte (Barazer-Billoret 1993-1994 ; Dagens 2009).

⁸ Littéralement, l'« extraction des caractéristiques ».

⁹ Le statut royal des divinités de temple se retrouve notamment dans le terme utilisé pour désigner ces lieux de culte (*kōiyl* ou *kōvil*) qui est également employé, classiquement, pour désigner les palais et les résidences des rois et des notables (*Tamil Lexicon* de l'Université de Madras).

¹⁰ Sur la question foncière et immobilière des objets, voir également le chapitre de Sylvain Guyot dans ce volume.

¹¹ Au Tamil Nadu, les divinités des temples hindous sont dotées d'une personnalité juridique dès qu'elles reçoivent plus de 200 € de donations par an de la part de fidèles, un montant très rapidement atteint. Ce sont ainsi, au bas mot, des dizaines de milliers de divinités hindoues, matérialisées par leurs statues, qui sont propriétaires de bijoux et de comptes bancaires, mais aussi de biens fonciers et immobiliers, tous gérés par leurs administrateurs (*trustees*).

Figure 1 : Rituel adressé par un prêtre brahmane à une statue de divinité « fabriquée » dans son temple (Toronto, Canada¹², 2014).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

Politique de la distinction et de l'exhibition du rang, enfin, car dès l'étape d'installation de la statue, les positions sociales dominantes des brahmanes et du fondateur-commanditaire (« sacrifiant », *yajamāna*) sont présentées à – et donc consacrées par – l'objet divinisé. Dès son installation dans la statue, la divinité est ainsi spectatrice par le rite des positions sociales différenciées, à commencer par celles des dominants. En effet, l'un des rites majeurs accompagnant cette installation consiste, une fois les yeux de la statue « ouverts », à « lui montrer des êtres ou des objets fastes », tels qu'une vache et du beurre clarifié mais aussi et surtout un brahmane, pour l'introduire « au spectacle du monde sur lequel elle va régner » (Dagens 2009, p. 189-191 et 254). Dans la foulée de ces rites d'installation, les tout premiers rituels adressés par le prêtre brahmane aux fidèles sont destinés au commanditaire du temple et de la statue sous la forme d'hommages très appuyés rappelant volontairement ceux adressés jadis aux rois¹³ (Appadurai 1981, Reiniche 1985), et cela sous les yeux de toute la société

¹² Cette photo de la statue d'une divinité tutélaire d'un temple hindou a été prise dans un pays de la diaspora indienne où il est parfois autorisé de photographier ces objets rituels sacrés, alors que cela est interdit en Inde.

¹³ Marie-Louise Reiniche (1985, p. 81) précise notamment que « dès l'origine, le temple existe parce qu'il y a un sacrifiant (*yajamāna*) qui, dans sa référence ultime, ne peut être que le détenteur de la fonction royale,

locale présente à la cérémonie. Le fondateur du lieu de culte jouira dès lors d'une préséance rituelle systématique dans le nouveau temple, attestant de son autorité sur le lieu mais aussi d'une forte valorisation sociale reconnue par tous en raison de son investissement dans le culte des dieux.

Le grand temple construit récemment en l'honneur du dieu à tête de singe Hanuman¹⁴ dans le village de Panchavadi, près de Pondichéry, fournit un bon exemple de cette valorisation sociale dont bénéficient encore aujourd'hui les fondateurs-commanditaires de temples. Si ses deux commanditaires jouissaient déjà de positions sociales dominantes avant l'inauguration du temple en 2007 – l'un étant un brahmane très influent sur le plan religieux au pays tamoul, le second un philanthrope à la tête d'une importante compagnie de logistique et qui offrit les cinq hectares sur lesquels a été fondé le sanctuaire –, leur réputation est aujourd'hui directement liée à la statue rituelle du temple. En effet, les deux fondateurs n'ont pas souhaité doter ce temple d'une statue classique mais lui en offrir une de taille démesurée, s'élevant à onze mètres de haut et large de plus de quatre mètres. Elle serait même, pour cette raison, « unique au monde » selon le site internet du temple¹⁵. En outre, la position sociale dominante des fondateurs de ce temple concerne aussi ses gestionnaires (*trustees*) qui, en 2013, étaient pour la plupart des magistrats, des hauts fonctionnaires et des chefs de grandes entreprises de Chennai, capitale du Tamil Nadu, et de Pondichéry¹⁶.

Découvrir l'objet pour fonder le lieu et construire la renommée

Le second procédé de « production » de ces objets rituels ne relève pas de la fabrication et de l'installation, mais de l'apparition spontanée et micro-locale de la divinité « par elle-même » (*svayambhu*). Il s'agit dans ce cas de matérialités brutes « découvertes » par un individu réel ou légendaire ayant repéré la présence localement « auto-manifestée » (*sva-rūpa*) d'une divinité. Les « découvreurs » sont alors reconnus comme les initiateurs du lieu de culte, sur lequel (et grâce auquel) ils exercent ensuite une forme d'autorité légitimée qui nourrit leur

localement déléguée à ceux qui avaient des droits supérieurs sur la terre et dont le corollaire est le contrôle des hommes ».

¹⁴ Sous le nom de Pañcamukha Āñjanēya Svāmi.

¹⁵ Il faut comprendre la taille gigantesque de cette statue rituelle au regard de l'essor que connaît le culte de Hanumān depuis plusieurs décennies dans toute l'Inde, où l'on assiste à une véritable surenchère des fondateurs de temples qui cherchent régulièrement à lui construire la plus haute statue (Lutgendorf 1994).

¹⁶ Pour plus de détails sur ce temple récent, voir Trouillet (2016). Les processus ici mis en lumière, qui participent notamment à asseoir la renommée et le pouvoir de personnalités dominantes, rejoignent également ceux étudiés dans les chapitres de Steven Prigent et Sylvain Guyot.

statut, voire leur renommée, jusqu'à permettre à certains de devenir ce que l'on nomme en Inde du Sud des « *big-men* »¹⁷ (Mines, Gourishankar 1990).

Ce mode de sacralisation d'objets rituels consistant à repérer la manifestation d'une divinité hindoue dans un élément naturel, tel qu'une pierre (Figure 2), un arbre (Figure 3) ou encore une termitière (Figure 4), est très fréquent dans l'hindouisme. Mais dans ce cas, qui est à l'opposé des représentations très précises et savamment construites propres aux statues fabriquées, la valeur de ces représentations matérielles découle plutôt des circonstances particulières (pour ne pas dire extraordinaires) de leur trouvaille et de l'acte de foi qui a permis leur découverte, s'agissant généralement d'une « apparition » de la divinité devant son « découvreur » (y compris lors de rêves). Bien plus que d'une logique rituelle savante, la valeur de ces objets dépend ainsi plutôt d'une logique de l'unique, du singulier, de l'extraordinaire et de l'authentique présence attestée par la matérialité de la découverte.

Figure 2 - Pierre brute auto-manifestée sur laquelle des poudres colorées, une poterie en argile (au centre) et des allumettes brûlées témoignent de la pratique rituelle récente (Coimbatore, Tamil Nadu, 2012).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

¹⁷ En pays tamoul, on nomme également ces personnes *periyar* (litt. « le grand homme ») ou *periyadanakārar* (« homme très riche »). Il s'agit d'individus qui « attirent de nombreux adeptes et qui jouent leur rôle de leaders généreux par l'intermédiaire des institutions "caritatives" [généralement religieuses] qu'ils contrôlent », comme l'ont montré Mattison Mines et Vijayalakshmi Gourishankar (1990, p. 761, ma traduction).

Figure 3 - Statues rituelles représentant des divinités hindoues installées aux pieds d'un pipal et d'un margousier (Chennai, Tamil Nadu, 2023).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

Figure 4 – Pierres et statuette rituelles installées devant une termitière témoignant de la présence locale du dieu Shiva et de la Déesse (Mailam, Tamil Nadu, 2007).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

Dans ce cas, les statues rituelles servant à la pratique du culte sont soit directement l'objet investi par la divinité, en particulier lorsqu'il s'agit d'une pierre, comme pour les *linga* auto-manifestés, soit d'autres pierres dressées déposées par le découvreur devant l'objet divinisé afin d'en marquer la présence, notamment lorsqu'il s'agit d'un arbre ou d'une termitière. D'innombrables divinités villageoises sont ainsi représentées par ce type de pierres aux formes peu précises, notamment pour des raisons économiques. Ces représentations matérielles sont en effet particulièrement fréquentes dans les traditions dites « populaires » de l'hindouisme, c'est-à-dire pratiquées par des castes plutôt « basses », plutôt dans les villages, et surtout sans officiants brahmanes en raison notamment des sacrifices animaux qui peuvent leur être offerts alors que l'idéologie brahmanique réprovoque cette pratique.

En termes de statut et de pouvoir, les découvreurs de ces incarnations matérielles du divin sont souvent reconnus comme les maîtres (*gūrū*) du lieu de culte, ce qui les valorise socialement, et cela aussi bien à l'échelle d'un petit village qu'à celle de la nation. Si la plupart de ces découvreurs ne jouissent généralement que d'une reconnaissance locale, certains parviennent en revanche à devenir des personnages réputés dans toute l'Inde (voire au-delà), et parfois très riches et influents, tant sur les plans politique qu'économique. C'est notamment le cas de Bangaru Adigalar, qui est aujourd'hui à la tête d'un des plus grands centres de pèlerinage du sud de l'Inde suite à sa découverte en 1966, dans son village natal de Melmaruvathur, d'une pierre qu'il a « reconnue » comme une manifestation de la déesse de l'énergie Adi Parashakti. À l'époque, Bangaru Adigalar était un jeune instituteur de village, mais il s'est depuis totalement investi dans le culte du lieu saint qu'il a « découvert », et dont la réputation lui a permis d'être lui-même reconnu comme un saint homme et de devenir un véritable *big-man* (*periyar*) du pays tamoul. Il est aujourd'hui à la tête de deux fondations, dont la première administre le grand centre de pèlerinage qu'il a développé autour de la pierre découverte et de sa personne, tandis que la seconde gère à la fois un grand hôpital et onze *high schools* et autres *colleges*, tous fondés autour du lieu de culte du village. Sa popularité et son influence auprès des gouvernements successifs de l'État régional du Tamil Nadu lui ont également permis de faire construire deux gares routières et une ferroviaire dans ce même village, afin de faciliter la venue régulière des foules de pèlerins (Trouillet 2016). En 2019, malgré son statut controversé en raison de poursuites pour fraudes fiscales, il s'est même vu remettre par le gouvernement du Premier Ministre (nationaliste hindou) Narendra Modi la

Médaille du Noble Lotus (le *Padma Shri Award*¹⁸), l'une des plus hautes distinctions nationales. Enfin, il faut aussi préciser que Bangaru Adigalar n'est pas de caste brahmane (bien que son titre familial « Nayakar/Naicker » le situe plutôt parmi les castes favorisées) et qu'il défend un culte universel, sans distinction de caste ni hiérarchie aucune entre les visiteurs de son temple, contrairement aux temples brahmaniques et à certains temples gérés par des castes dites « dominantes¹⁹ » (Srinivas 1987) (cf. *infra*). C'est donc bien davantage la fabrique d'un pouvoir individuel que la consécration d'une hiérarchie sociale instituée – à laquelle nous allons maintenant nous intéresser – que la découverte de cet objet rituel a permise.

LE TEMPLE ET LA PROCESSION : SYMBOLIQUE POLITIQUE DES ESPACES DE LA STATUE RITUELLE

Une fois fabriquées et installées dans leur sanctuaire, les statues rituelles suscitent des pratiques cultuelles ayant une très forte résonance sociale, en particulier au niveau des sociétés locales. Il s'agit maintenant d'examiner combien ces pratiques rituelles traduisent et consacrent des rapports de domination au sein des deux principaux espaces où ces statues font l'objet d'un culte : le temple et la procession.

La statue dans son sanctuaire : mise en scène rituelle de la hiérarchie sociale et des rapports de domination

Si tous les hindous fondent et pratiquent des lieux de culte hébergeant des statues rituelles, y compris les groupes les plus défavorisés, tous les sanctuaires ne sont pas pour autant accessibles à chacun en raison d'une politique de l'interdit (spatial) et de l'exclusion de groupes dominants envers des dominés. Plusieurs grands lieux de pèlerinage sont par exemple interdits aux femmes en âge de procréer, comme celui de Kartikeya à Pushkar (Rajasthan), ou ceux de Padmanabhaswamy à Thiruvananthapuram et celui d'Ayyappan à Sabarimala, tous deux situés au Kérala. Et si les castes de parias « intouchables », qui se nomment aujourd'hui

¹⁸ « Leaders differ over Padma award for Bangaru Adigalar », *The Hindu*, 27 janvier 2019
<https://www.thehindu.com/news/national/tamil-nadu/leaders-differ-over-padmaaward-for-bangaru-adigalar/article26101960.ece>

¹⁹ Castes au statut rituel peu élevé mais exerçant aux niveaux locaux et régionaux un fort pouvoir à la fois économique, politique et démographique. Pour le sociologue indien M. N. Srinivas, qui a développé cette notion, « une caste peut être dite “dominante” lorsqu'elle est numériquement prépondérante par rapport aux autres castes et qu'elle exerce un fort pouvoir économique et politique. Un groupe de caste nombreux et puissant est plus aisément dominant si sa position dans la hiérarchie locale n'est pas trop basse. (...) Il convient de souligner que les membres de la caste “dominante” ne constituent pas pour autant la caste dont le statut rituel est le plus élevé » (Srinivas, 1955 : 18, ma traduction).

Dalits (« Opprimés »), ont obtenu le droit d'entrer dans les temples publics hébergeant des statues divinisées en 1936 dans le sud de l'Inde, de nombreux temples villageois privés et patronnés par des castes dominantes leur restent en revanche interdits (Herrenschmidt 1989 ; Trouillet 2009 ; Sivaraname 2023).

Attestées par de nombreuses ethnographies, dans le nord comme dans le sud de l'Inde (Reiniche 1979 ; Assayag 1992), ces interdictions sont déterminées par ce que Louis Dumont (1966) a qualifié d'idéologie brahmanique « du pur et de l'impur ». D'une part, cette idéologie établit que certaines matières sont pures (comme le lait de vache ou l'eau du Gange, par exemple) et d'autres impures (comme le sang et les matières mortes). D'autre part, elle hiérarchise les individus et les groupes en fonction de leur « pureté » ou « impureté » intrinsèques, transmises par la naissance au sein d'une caste. Pareilles considérations empêchent par exemple les femmes d'entrer dans un temple lorsqu'elles ont leurs règles, et les castes parias ou les non-hindous (*mleccha*), considérés comme impurs, à entrer dans certains temples ou dans certaines enceintes réservées où siègent les statues des divinités. Toutes ces proscriptions ne sont bien sûr pas étrangères à la domination des « hautes » castes sur les « basses », des hommes sur les femmes dans un contexte largement patriarcal, et de la majorité hindoue (79% de la population indienne) sur les minorités religieuses non hindoues, à commencer par les musulmans (14%) et les chrétiens (2%).

L'idéologie du pur et de l'impur, profondément associée à celle de la hiérarchie des castes hindoues, a des conséquences prégnantes au niveau microlocal des rites publics adressés aux statues rituelles qui, à l'instar des interdits qui peuvent leur être associés, participent à l'affichage et à l'institutionnalisation de rapports de pouvoir hiérarchiques. En effet, ces rituels célébrés de manière collective rassemblent régulièrement dans un même lieu (devant la statue du sanctuaire) toute une panoplie d'acteurs aux statuts souvent inégaux dans une situation d'interaction sociale mise en scène par le dispositif rituel (Goffman 1974), où se joue non seulement une politique de l'interdit et de l'exclusion mais aussi, à nouveau, celle de l'exhibition du rang. Ainsi, dans les temples brahmaniques qui constituent la norme au sens plein du terme, l'enceinte la plus sacrée où siège la statue rituelle (le saint des saints) est inaccessible aux non-brahmanes. Seuls les prêtres brahmanes ont le droit de toucher ces statues et de leur présenter les offrandes des fidèles, certes en raison de leur compétence rituelle mais aussi et surtout, là encore, de leur supériorité en termes de pureté relative²⁰ qui leur est culturellement reconnue dans l'hindouisme (Figure 5).

²⁰ Il faut également préciser que tous les prêtres de temple n'ont pas pour autant le droit de toucher les statues rituelles, ce qui témoigne de distinctions de statut même entre les prêtres brahmanes (Fuller 1984 et 2003).

Figure 5 : L'exclusivité des prêtres brahmanes dans les rites adressés aux statues rituelles des temples hindous de tradition brahmanique (Chennai, Tamil Nadu, 2023).

Les fidèles, ici bloqués derrière une barrière en métal, doivent passer par l'intermédiaire de l'officiant brahmane pour donner leurs offrandes à la divinité et recevoir en échange les contre-dons bénis par la divinité, comme ici les cendres sacrées (*vibhūti*).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

Plus largement, ce sont toutes les hiérarchies sociales locales qui sont régulièrement données à voir et instituées (car consacrées) lors des rituels de temple (*pūjā, arccaṇai*) adressés à ces statues, comme cela est désormais bien documenté (Appadurai, Breckenridge 1976 ; Fuller 1984 ; Reiniche 1985 ; Tarabout 1986 ; Herrenschmidt 1989 ; Assayag 1992 ; Trouillet 2009 ; Sivaraname 2023). En effet, bien que l'accès au saint des saints leur soit défendu, ce sont généralement des personnalités dotées d'un fort pouvoir politique ou économique qui font les donations (*tevatāṇam*) les plus ostentatoires à la statue divine du temple par l'intermédiaire du brahmane – tel le bijoutier mentionné en préambule ou les fondateurs-commanditaires de temple que l'on a évoqués, mais aussi, par exemple, tout politicien en quête de popularité, de visibilité et de respectabilité – et qui reçoivent en retour de la main du prêtre, et en tout premier, les « honneurs » (*mariyātai*²¹) les plus importants et les plus visibles, sous forme de

²¹ Terme dérivé du sanskrit *maryada* signifiant littéralement « limite » ou « frontière » mais qui, dans le langage courant du sud de l'Inde, comme dans diverses langues du nord, a acquis le sens plus général de « bienséance », « respect », « déférence » ou « honneur ». De plus, dans les temples du sud de l'Inde, le terme a acquis un sens

contre-dons (*prasātam*) de diverses natures²² mais toujours bénis par la statue divinisée. Ces dons et contre-dons rituels vis-à-vis de la statue affichent ainsi les droits de préséance liés au statut de chacun, dans ce qu'Appadurai et Breckenridge (1976, p. 200) ont qualifié de « relation transactionnelle » entre la divinité, les prêtres, le « sacrifiant » (fondateur et/ou donateur) et les autres fidèles. Cette relation transactionnelle est structurée par un « système de redistribution des honneurs » qui donne à voir et entretient (puisqu'elle est répétée à chaque fête religieuse) la position sociale des dominants. Ainsi les individus socialement moins dotés ne reçoivent-ils ces contre-dons rituels que dans un second temps, et les individus ou groupes au plus bas statut en dernier. Et si les castes brahmanes et dirigeantes occupent des places de choix dans les sanctuaires lors de ces rituels, les plus basses castes (*dalits*), qui se voient refuser le droit d'entrer dans certains temples villageois et de participer aux rites adressés aux statues divines, sont ainsi rituellement exclues de la société locale des castes, en lien avec leur statut institué de « hors castes » (*avarṇa*, i.e. « sans *varṇa* »). On comprend donc combien les interactions sociales autour de ces objets rituels s'inscrivent dans un système normatif très puissant, qui véhicule et consacre un ordre social reposant sur une conception inégalitaire des statuts au fondement de la société en castes. Ce système est d'autant plus puissant et performatif que les lieux de culte hébergeant ces statues divinisées sont expérimentés fréquemment et régulièrement, dès le plus jeune âge. C'est en effet dans ces espaces que se fait non seulement l'affichage des distinctions sociologiques, mais aussi leur apprentissage.

Ces pratiques rituelles instituées depuis des siècles dans les temples brahmaniques constituent un véritable modèle structural du rite statuaire dans toute la société hindoue, même au sein des castes au plus bas statut. Toutes les castes, y compris *dalits*²³, ont leurs propres statues rituelles, leurs propres prêtres et leurs propres sanctuaires, où les différences de statut internes aux communautés sont mises en scène selon la même logique de préséance et de redistribution hiérarchisée des honneurs lors des rituels. Au sein de tout groupe ou communauté, ces rites adressés aux statues représentent des occasions majeures au cours desquelles des distinctions honorifiques peuvent être décernées officiellement et publiquement, mais aussi faire l'objet de rivalités.

plus spécifique l'amenant à désigner toute une série d'objets, d'actions et de transactions reliant la divinité aux officiants, à ses fidèles et aux patrons des temples, « dont la nature, l'ordre et le contexte définissent un code public de démarcation des statuts » (Appadurai et Breckenridge 1976, p. 197, ma traduction).

²² Poudres rituelles, petit lait, eau, fruits, châle, collier de fleurs, etc.

²³ La différence majeure des temples patronnés par des *Dalits* est qu'aucun brahmane n'accepterait d'y officier et qu'aucune autre caste ne saurait s'y rendre ou y être vue (sauf en dernier recours, notamment pour raison thérapeutique).

Pour autant, un modèle rituel si inégalitaire, discriminant et chargé de violences symboliques (Bourdieu 1994, p. 190) – puisque hiérarchique par fonction et par nature – est de moins en moins accepté par les plus basses castes, au point de générer de plus en plus de résistances de la part des groupes discriminés. Si certaines basses castes, comme les Nadar, sont parvenues à « s'élever » collectivement dans la hiérarchie sociale et à s'affranchir quelque peu de ces stigmatisations en imitant les mœurs et les comportements des castes dites supérieures²⁴, tels que le végétarisme ou l'arrêt des sacrifices rituels d'animaux, d'autres groupes ou individus optent en revanche pour la conversion (au christianisme, à l'islam ou au bouddhisme), et d'autres encore pour la contestation, ce qui peut déboucher sur des conflits avec les castes dominantes. Il arrive ainsi régulièrement que, pour afficher leur contestation de ces discriminations, des militants *dalits* transgressent les interdits d'entrer dans des temples que leur imposent certaines castes dominantes qui patronnent ces lieux de culte, comme ce fut le cas lors de l'évènement relaté en préambule de ce chapitre. À cette occasion, plusieurs hommes *dalits* du village de Mailam avaient en effet bravé l'interdiction de pénétrer dans le temple hébergeant la statue de la déesse du village et patronné par la caste dominante locale, de surcroît lors de la grande fête annuelle de la divinité. Les *Dalits* qui étaient entrés dans le sanctuaire m'expliquèrent qu'ils avaient agi ainsi précisément afin de « revendiquer leurs droits d'hindous et d'êtres humains », mais cet acte leur attira les foudres de la caste dominante²⁵. Outre les voix des plus basses castes, celles d'autres groupes dominés se font aussi de plus en plus souvent entendre en Inde autour des lieux de culte hindous, comme ce fut notamment le cas en 2018 et 2019 lorsque plusieurs femmes activistes ont bravé les menaces d'extrémistes hindous pour tenter de pénétrer dans le célèbre temple de Sabarimala au Kérala, où siège une statue du dieu Ayyappan (alors que la Cour Suprême venait pourtant de révoquer l'interdit d'entrer dans le sanctuaire imposé jusqu'alors seulement aux femmes en âge de procréer).

Faire circuler l'objet : processions et statuts

Bien qu'elles soient solidement ancrées localement dans un espace consacré, les statues rituelles hindoues sont aussi très régulièrement amenées à circuler hors de leur temple lors de processions (*ūrvalam*). L'objet rituel – ou plutôt sa doublure dédiée spécifiquement aux

²⁴ Selon le principe de « sanskritisation » développé par le sociologue indien M. N. Srinivas.

²⁵ Pour plus de détails sur ce conflit opposant la caste *dalit* du village de Mailam à la caste dominante locale, voir Trouillet (2009).

processions (*utsava mūrti*) – est alors installé sur un palanquin ou un char processionnel (*tēṛ*), témoignant de sa souveraineté et garantissant sa visibilité (Figure 5)²⁶.

Figure 6 – Procession de la statue de la déesse tutélaire d'un village portée exclusivement par des membres de la caste dominante locale (Mailam, Tamil Nadu, 2007).



Photo : Pierre-Yves Trouillet.

Ces circulations de statues conduites autour des temples ont deux fonctions rituelles majeures. La première est de délimiter, de sécuriser et de consacrer le « territoire » ou « domaine » (*kṣētra*, tam. *kēttiram*) placé sous la juridiction de la divinité, comme cela a déjà été bien étudié dans le nord (Berti 2009, Claveyrolas 2010) et dans le sud de l'Inde (Tarabout 1986, Trouillet 2008, Herrenschmidt 2017). Comme ce territoire rituel de la divinité correspond

²⁶ L'importance de la mise en visibilité et de la circulation d'objets à forte valeur symbolique renvoie ici aux utilisations dans l'espace public de la chemise ukrainienne et du drapeau guyanais étudiés dans les chapitres d'Hervé Amiot et de Matthieu Noucher.

généralement à la zone d'habitation du groupe social en charge de son culte, ces processions permettent aussi à ces groupes d'afficher publiquement par le rite leur appropriation rituelle et leur domination symbolique sur la portion d'espace concernée.

La seconde fonction rituelle de ces processions est de permettre aux fidèles placés sur leur parcours (et à plus forte raison lorsque leur domicile est situé sur le chemin) de faire des offrandes plus ou moins importantes à la divinité mobile installée sur son char. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la pratique rituelle du bijoutier de Pondichéry évoqué en préambule, où le faste des offrandes démarque les statuts. La procession à laquelle le bijoutier prenait part en tant que donateur est chaque année de grande importance dans l'affichage des rapports sociaux et symboliques internes à la communauté hindoue de la ville, notamment pour les notables et les grands commerçants. Cette procession, qui a lieu tous les ans lors de la fête de *Māci magam*, parcourt d'ailleurs un espace commercial et résidentiel correspondant à une zone de concentration de richesse où l'on trouve les plus grands magasins de la ville et les résidences de certaines grandes familles hindoues. Lorsque les cortèges processionnels des principales statues rituelles passent devant ces demeures et ces établissements, les familles et les commerçants se livrent, devant de la foule, à une véritable compétition en termes de qualité et de coût de leurs offrandes. Cette compétition est particulièrement manifeste dans la grande artère de la rue Nehru, où les offrandes faites aux divinités en procession sont installées sur les palanquins par l'officiant lorsqu'elles sont remarquables, mais aussi régulièrement remplacées par de plus grandioses, comme l'énorme horloge du bijoutier. Cette surenchère est liée aux pratiques déjà évoquées, au cours desquelles le statut social des donateurs et la qualité des offrandes faites aux objets divinisés conditionnent les honneurs rendus aux fidèles par l'intermédiaire du prêtre. Et parmi ces honneurs, la réception d'un châle de soie ayant été présenté et porté par la divinité (*parivaṭṭam*), comme ce fut le cas pour notre bijoutier, figure en toute première place, car elle signifie publiquement que son destinataire est le principal donateur (ou « sacrifiant ») de la cérémonie. Certes, ces offrandes ostentatoires peuvent également dépendre de la charité religieuse de ces personnalités ou de problèmes personnels pouvant les amener à demander de l'aide à la divinité, mais elles leur permettent aussi, inmanquablement, de réaffirmer publiquement leur statut social et symbolique local en participant à ce qui est probablement le principal système rituel normatif de la culture matérielle hindoue.

Enfin, le dernier mécanisme rituel par lequel les hiérarchies sociales sont données à voir lors du culte rendu à ces statues « circulantes » concerne la composition du cortège processionnel lui-même. Comme dans les temples, les processions de ces objets rituels permettent en effet

d'afficher et d'instituer là encore les différences de statut entre les principales composantes sociales des localités. Par exemple, dans le village de Mailam déjà évoqué et qui est représentatif de nombreux villages du nord du pays tamoul, les processions de la statue hébergée dans le seul temple brahmanique du village sont menées chaque année par les mêmes castes, dont les différences de statut social se retrouvent dans leurs tâches rituelles respectives. En premier lieu, le prêtre qui mène les cortèges processionnels et qui est positionné au plus près de la statue, est toujours un brahmane. L'organisation financière et logistique de la procession revient quant à elle à des membres de la caste des Vīrashaiva Lingāyat, au statut rituel élevé proche des brahmanes mais que les tâches de financement et de patronage du grand temple dotent plutôt d'un statut de sacrifiant lié aux prérogatives des anciens rois, comme cela a été explicité. À ce titre, ils gèrent également les propriétés (mobilières et immobilières) de la divinité du temple et rémunèrent l'ensemble des acteurs rituels de la procession. Ensuite, le palanquin sur lequel est installée la statue est porté par une vingtaine de membres de la caste dominante locale – les agriculteurs Vaṇṇiyar qui possèdent une grande part des terres du village (Figure 6) – car cette tâche rituelle, qui les place aussi très près de la statue, est particulièrement honorifique. Enfin, les derniers acteurs rituels du cortège appartiennent au groupe de statut inférieur des castes dites « de service » (*kuṭimakkal*). Il s'agit de deux blanchisseurs (caste des Vaṇṇār) et de quatre barbiers (caste des Nāvitar), ayant pour tâches rituelles de porter respectivement les lampes et de jouer la musique rituelle annonçant l'arrivée de la procession. Dans le cortège, cette dernière catégorie est à la fois la plus basse sur le plan social et rituel, et la plus éloignée de la statue sur son palanquin. À l'instar de ce qui est pratiqué dans tant d'autres localités du pays tamoul, ces processions mettent ainsi chaque année en scène les principaux types de castes qui composent le village, et consacrent son ordre social hiérarchique en fonction des positions de leurs membres dans le cortège. Comme dans l'espace du temple, le statut social est directement lié à la distance de la statue rituelle : plus on en est proche, plus on est haut dans la hiérarchie des castes. Ainsi, dans le sanctuaire comme dans la procession, l'espace du rituel est-il toujours signifiant des statuts, et à la fois enjeu et médiateur des rapports de pouvoir.

On remarque toutefois que les *Dalits* du village (appartenant pour la plupart à la caste des Paraiyar) sont absents de ces rites, alors qu'ils représentent pourtant plus du quart de la population villageoise, comme souvent dans cette région du Tamil Nadu. Comme pour leur interdiction d'entrer dans le temple de la déesse du village évoqué plus haut, leur exclusion de ce rite processionnel est due à leur statut de parias – terme d'ailleurs issu du nom de caste des Paraiyar –, et plus précisément de leur condition d'« In-touchables », c'est-à-dire ceux que les

autres castes ne sauraient toucher au risque de se considérer comme « polluées » par leur « impureté » et qui ne peuvent toucher les statues des grands dieux hindous, toujours selon l'idéologie hindoue du pur et de l'impur. C'est aussi en raison de leur statut social que leur habitat est exclu à l'extérieur du village, dans deux hameaux séparés (appelés *cēri*), comme dans la plupart des villages hindous en Inde. Ainsi, à l'instar des rituels de temple, les rites processionnels adressés à ces statues affichent et institutionnalisent non seulement le statut des dominants et les hiérarchies sociales, mais aussi la stigmatisation et l'exclusion des castes structurellement les plus défavorisées.

CONCLUSION

Si l'historiographie du sud de l'Inde reconnaît aux brahmanes une fonction de « faiseurs de rois », l'ethnographie des pratiques adressées aux statues rituelles hindoues montre quant à elle que ces objets sont des éléments essentiels à la fabrique et à l'assignation des statuts. En effet, outre sa fonction première de mise en visibilité de la divinité représentée, la matérialité des statues rituelles hindoues donne à voir, très régulièrement, l'idéologie d'une société structurellement inégalitaire et hiérarchisée qu'elle institutionnalise par les rites de temple et lors de processions. Profondément ancrées dans la culture matérielle hindoue, ces statues sont les figures centrales de puissants dispositifs matériels qui participent, dès leur apparition dans le champ des pratiques, d'une politique de l'exhibition du rang et des statuts inégalitaires, et par là même du pouvoir, de la hiérarchie et de la domination. Leur fabrique, leur découverte, leur installation, les rites de temple et de procession, sont autant de moments d'interaction entre ces objets et différents acteurs des sociétés locales qui permettent à certains groupes et individus de distinguer leur statut de celui des autres en s'appuyant sur la symbolique sociale de ces objets et de leurs rites. Les rites statuaires de l'hindouisme populaire sud-indien sont ainsi profondément traversés par l'insécabilité dialectique²⁷ entre la matérialité et les représentations sociales. Celles-ci sont loin de se limiter aux liens, déjà puissants, entre l'objet rituel et la divinité représentée, pour investir tout aussi profondément l'échiquier social hindou, où l'immatérialité du statut social se négocie toujours devant la matérialité des statues rituelles.

On précisera également que, dans les mondes indiens, les portées sociales et symboliques des statues rituelles ne s'arrêtent pas aux frontières de l'Inde ou de l'hindouisme. Les processions de la statue de la Vierge de Velankanni que j'ai pu observer à Chennai en 2019 et 2023, et

²⁷ Je tiens à remercier Guy Di Méo pour la suggestion de cette expression.

grâce auxquelles la minorité chrétienne (majoritairement *dalit*²⁸) affichait sa présence dans l'espace public sous le regard critique de certains hindous agacés ne voyant en eux « que des convertis » à une religion importée, ne sont qu'un des nombreux exemples de la puissance de mise en visibilité des rapports de pouvoir et de domination dont sont dotés les rites statuaire en Inde, par-delà les frontières religieuses, même pour les groupes dominés. À l'île Maurice, dont près des trois quarts de la population sont d'origine indienne, les processions religieuses organisées chaque année par la minorité tamoule (6% de la population nationale) dans un paysage politique et religieux très largement dominé par des descendants d'Indiens du Nord (40%) qui organisent aussi leurs propres processions, apportent une autre illustration de ces enjeux de pouvoir et de visibilité retranscrits dans les spatialités du rite statuaire hindou, tout en attestant de leur capacité à être exportées au-delà des frontières de l'Inde.

BIBLIOGRAPHIE

- Appadurai Arjun, 2008, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case* [1981], Cambridge, Cambridge University Press.
- Appadurai Arjun (ed.), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, London-New York, Cambridge University Press.
- Appadurai Arjun et Carol Breckenridge, 1976, « The South Indian Temple: Authority, Honor and Redistribution », *Contributions to Indian Sociology*, n°10 (2), p. 187-211.
- Assayag Jackie, 1992, *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoirs dans le sud de l'Inde*, Paris, CNRS Editions.
- Barazer-Billoret Marie-Luce, 1993-1994, « Les cérémonies d'installation selon les āgama śivaïtes », *Bulletin d'études indiennes*, vol. 11-12, p. 39-69.
- Baudrillard Jean, 1968, *Le système des objets. La consommation des signes*, Paris, Gallimard.
- Bayart Jean-François et Jean-Pierre Warnier (dir.), 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*. Paris, Karthala.
- Bayly Christopher A., 1986, « The origins of swadeshi (home industry): cloth and Indian society, 1700-1930 », *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, A. Appadurai, London-New York, Cambridge University Press, p. 285-322
- Berti Daniela, 2009, « Divine Jurisdictions and Forms of Government in Himachal Pradesh », *Territory, Soil and Society in South Asia*, Berti D. et G. Tarabout, New Delhi, Manohar, p. 311-349

²⁸ En Inde, 60% des chrétiens sont d'origine *dalit*, alors que ces castes ne représentent que 16% de la population totale (Clémentin-Ojha 2008). 16% des chrétiens indiens vivent au Tamil Nadu.

- Bourdieu Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Bourdieu Pierre, 1979, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Claveyrolas Mathieu, 2010, « Construire un espace à part. Circulations rituelles et territoires sacrés à Bénarès », *Puruṣārtha*, Vol. 27, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 41-71.
- Clémentin-Ojha Catherine, 2008, *Les chrétiens de l'Inde. Entre castes et églises*, Paris, Albin Michel.
- Colas Gérard, 1989, « L'instauration de la puissance divine dans l'image du temple en Inde du sud », *Revue de l'histoire des religions*, ccvi-2, p. 129-150.
- Dagens Bruno, 2009, *Le temple indien. Miroir du monde*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dumont Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Fuller Christopher, 2003, *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*, New Delhi, Oxford University Press.
- Fuller Christopher, 1984, *Servants of the Goddess, The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galoppin Thomas, Guillaume-Pey Cécile, 2021, « Que peuvent les pierres ? Entrée en matières », *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, T. Galoppin Thomas et C. Guillaume-Pey, Presses Universitaires de Liège, p.9-28.
- Goffman Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de minuit.
- Herrenschmidt Olivier, 2017, « Les destin humain d'une déesse villageoise en Andhra côtier. Une histoire d'avatars », *Puruṣārtha*, Vol. 34, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Herrenschmidt Olivier, 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- Jacobsen Knut, Aktor Mikael et Myrvold Kristina (eds.), 2014, *Objects of Worship in South Asian Religions. Forms, Practices, and Meanings*, Londres et New York, Routledge.
- Kramrisch Stella, 1976, *The Hindu Temple*, Varanasi, Mortilal Banarsi Publishers.
- Lutgendorf Philip, 1994, « My Hanuman is bigger than yours », *History of Religions*, n°33-3, p. 211-245.
- Malamoud Charles, 1986, « Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique », *Le Temps de la réflexion n°7 : Corps des dieux*, C. Malamoud et J.-P. Vernant (eds.), Paris, Gallimard.
- Mines Mattison et Vijayalakshmi Gourishankar, 1990, « Leadership and individuality in South Asia: the case of the south Indian big-man », *Journal of Asian Studies*, n°49(4), p. 761-786.

- Padoux André (ed.), 1990, *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*, Paris, Éditions du CNRS.
- Punzo Waghorne Joanne et Norman Cutler (en association avec Vasudha Narayanan) (eds.), 1985, *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*, Chambersburg, Pennsylvanie, Anima Publica.
- Reiniche Marie-Louise, 1985, « Le temple dans la localité : Quatre exemples au Tamilnad », *Puruṣārtha*, Vol. 8, Paris, Éditions de l'EHESS, p.75-121.
- Sivaramane Dhivya, 2023, « Whose Freedom? Interrogating the Free Hindu Temples Campaign, Caste Politics and Dalit Contestations of Temple Space in Tamil Nadu ». *Caste in Everyday Life. Experience and Affect in Indian Society*, Bhoi, D., Gorringer, H., Cham, Palgrave Macmillan/Springer Nature, p. 177-208.
- Srinivas Mysore N., 1987, *The Dominant Caste and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press.
- Srinivas Mysore N., 1955, « The social system of a Mysore Village ». in McKim Marriott K. (ed.) *Village India. Studies in the Little Community*, Chicago, Chicago University Press, p. 1-36.
- Tarabout Gilles, 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar : Les Fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud), étude anthropologique*, Paris, Éditions de l'École Française d'Extrême Orient.
- Trouillet Pierre-Yves, 2016, « Les temples hindous et le développement local en Inde du Sud : L'exemple du Tamil Nadu », *L'information géographique*, Vol.80 (1), p. 76-104.
- Trouillet Pierre-Yves, 2009, « Les enjeux du sacrifice : Conflits divins et conflit de castes en village tamoul », *Conflit et rapports sociaux en Asie du Sud*, Baixas L., Dejouhanet L. et P.-Y. Trouillet, Paris, L'Harmattan, p. 231-250.
- Trouillet Pierre-Yves, 2008, « Mapping the Management of Threatening Gods and Social Conflict: A Territorial Approach to Processions in a South Indian Village (Tamil Nadu) », *South Asian Religions on Display: Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*, K. Jacobsen, Londres, Routledge, p. 45-62.