



HAL
open science

Les transmigrations de Madurai, capitale tamoule

Anne Viguiier

► **To cite this version:**

Anne Viguiier. Les transmigrations de Madurai, capitale tamoule. Bulletin d'Études Indiennes, 2021, Territoires, textes et savoirs au pays tamoul, 34, pp.17-58. hal-04762816

HAL Id: hal-04762816

<https://inalco.hal.science/hal-04762816v1>

Submitted on 8 Nov 2024

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.

Copyright

Anne VIGUIER

Les transmigrations de Madurai, capitale tamoule

Sur toute l'étendue du pays Tamoul qui a pour haie le frais Tamoul,
Elle qui ne fait rien d'autre que d'épanouir sa gloire fermement établie,
Peut-elle décliner, Maturai, tant qu'existera
La montagne de Celui qui a des chars ornés d'étendards ?¹

Introduction

En août 2020, le ministre AIADMK pour le *Revenue and Disaster Management* suscita la polémique en proclamant que Madurai² devait être désignée « deuxième capitale » de l'État du Tamil Nadu. Cette annonce, en pleine crise de la Covid, fut interprétée comme un appel visant à attirer les investisseurs et à créer des milliers d'emplois dans la troisième agglomération la plus peuplée de l'État derrière Chennai et Tiruchirapalli³. Mais si la ville, qui fut longtemps un centre artisanal et commercial dynamique, ambitionne de devenir un nouvel *IT hub*, son héritage ne peut se réduire à ces fonctions économiques. Au-delà de la ville-temple communément célébrée, Madurai, qui est l'un des plus anciens sites urbains encore habités de l'Inde, fut d'abord une ville royale de l'Antiquité jusqu'au XVIII^e siècle. Cette permanence, rare dans un monde indien marqué, sur la longue durée, par l'instabilité des capitales et des systèmes politiques, peut s'expliquer tout d'abord par sa position géographique : la cité se situe dans un territoire excentré, au sud de la péninsule indienne, éloigné des principaux centres de pouvoir qui se sont succédés en Inde. De ce fait, elle fut rarement conquise depuis l'extérieur, et quand elle le fut, l'emprise ne dura pas. Par ailleurs, même

¹ Fragment IX, *Paripāṭal*, Texte tamoul, Introduction, traduction et notes par François Gros, Publication de l'Institut français d'Indologie n°35, Pondichéry, 1968, p. 160.

² Maturai. J'adopterai ici l'orthographe communément utilisée pour la ville plutôt que la transcription du tamoul comme pour les autres termes géographiques courants. Notons qu'à l'époque coloniale, la ville était appelée Madura. À l'indépendance, elle devint Mathurai. Mais, pour éviter la confusion des services postaux et télégraphiques avec la ville de Mathura en Inde du Nord, l'orthographe « Madurai » fut adopté en 1950. « *Madurai-ūrum pōrum*, Aavana Amudham », *Quarterly Journal*, July-sept 1992, p. 67-69.

³ Il s'agissait également, peu avant les élections régionales qui se sont tenues au printemps 2021, de s'inspirer du modèle de l'Andhra Pradesh qui, après la perte du Telangana et de sa capitale Hyderabad, a finalement abandonné le projet de construction d'une nouvelle capitale en partageant les fonctions administratives de l'État entre trois grandes villes, ce qui est supposé favoriser leur développement.

si Madurai est localisée au cœur d'une vallée relativement fertile, sur les rives du fleuve Vaigai, et si elle put développer très tôt des activités marchandes et artisanales florissantes, l'aridité de son flanc méridional longtemps couvert d'une jungle au peuplement clairsemé, l'alimentation non pérenne du fleuve qui rendait l'irrigation aléatoire et la navigation impossible, ainsi que la concurrence, au nord, de la riche région rizicole du delta de la Kaveri, empêchèrent le petit royaume dont elle était la capitale d'accumuler suffisamment de ressources pour s'étendre. Ceci lui permit sans doute d'éviter l'effondrement qui guette tôt ou tard les empires et de perdurer, tandis que les constructions politiques ambitieuses du voisinage finissaient par disparaître.

Mais la longévité de Madurai s'inscrit moins dans la matérialité du site que dans la richesse de son héritage textuel, préservé par des récits transmis oralement et périodiquement mis à l'écrit. Ils forment un feuilletage particulièrement riche, constamment alimenté et revisité, qui a nourri, à toutes les époques, l'imaginaire des habitants de la ville et de sa région. De plus, comme il est ordinaire en Inde, les narrations qui portent sur la fondation de la ville ou sur l'histoire de ses rois et de leurs relations avec les divinités protectrices ne constituent pas seulement une mémoire permettant d'établir une ancestralité et de perpétuer l'attachement au site par le partage d'un passé commun : ils ont été et sont toujours périodiquement revécus au travers de rituels collectifs. La fidélité à ce passé projeté dans le présent urbain permet d'assurer sa survie et de préserver l'avenir. Le passage de relais se fit de génération en génération, mais sans figer les interprétations et les pratiques dans une tradition immuable : les innovations furent fréquentes, souvent imposées par ceux qui détenaient le pouvoir politique ou jouissaient d'une position dominante dans la ville. Un aller-retour permanent entre les représentations, les pratiques et la matérialité de la ville est ainsi observable tout au long de l'histoire de Madurai. Le plan urbain, le réseau viaire, la distribution des zones résidentielles ou la construction des bâtiments publics et religieux en sont issus, et, à l'inverse, des récits ont été élaborés a posteriori pour expliquer la topographie environnante, la présence d'un édifice ou justifier un investissement royal. Le plus souvent, il est impossible de savoir dans quel ordre la réalité matérielle et les représentations furent agencées. Mais l'imbrication des deux construit un espace-temps qui constitue la ville et la solidité de ce lien participe de sa permanence.

Si celle-ci est tant vantée par les Tamouls, c'est parce que Madurai occupe une place singulière dans leur culture. Elle est souvent présentée aujourd'hui comme le principal centre de ce que certains veulent interpréter, depuis les recherches menées au XIX^e siècle sur le passé dravidien, comme une civilisation de grandeur comparable à celle qui s'est épanouie depuis l'espace indien sanskritisé de la vallée du Gange avec la diffusion d'une culture indo-aryenne. Le nationalisme régional qui naquit en pays tamoul à la fin du XIX^e siècle, appuyé sur la « redécouverte » de la littérature tamoule la plus ancienne, s'est construit autour d'un véritable culte de la langue tamoule associé à une intense nostalgie du temps passé, celui de la grandeur d'une antique civilisation largement fantasmée. Parce

que Madurai est identifiée depuis longtemps comme le lieu de rencontre (*kūṭal*)⁴ des poètes où l'on parle le plus « pur » ou « beau » tamoul, elle apparaît souvent comme le cœur toujours battant de cette culture millénaire⁵.

Comment la ville de Madurai a-t-elle acquis cette place singulière ? Quels hasards de l'histoire, quels avantages objectifs, sont à l'origine de son exceptionnelle longévité ? Comment mythes ou légendes ont-ils contribué à cette accumulation de mémoires qui lui donne un caractère si unique en Inde ? Depuis les années 1950, les études portant sur le monde urbain indien ont souvent considéré Madurai comme une « ville-temple », un centre « traditionnel » opposé au modèle jugé « moderne » du port colonial de Madras (REDFIELD & SINGER 1954 ; LEWANDOWSKI 1977 ; SMITH & REYNOLDS 1987). Cette vision simpliste ne résiste pas à l'examen. Une synthèse plus large sur l'histoire de la ville manque. L'ambition est de proposer ici quelques aperçus sur le double héritage qui fait la ville d'aujourd'hui et de confronter ce que l'on peut reconstituer de la construction matérielle et politique de la ville royale depuis l'Antiquité jusqu'aux années 1950, à la ville imaginée et vécue qui s'est racontée et écrite en parallèle et qui continue de rayonner, la ville des poètes, toujours renaissante, protégée par des figures divines ou héroïques.

Prologue

Commençons par nous transposer brièvement dans une cité en transition, entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et les années 1960. À l'heure où l'Inde se construit comme Nation, Manohar Devadoss (*Green Well Years*, 1997), par le truchement de son double, le jeune héros Sundar, décrit et dessine la ville, témoignant des changements graduels qui la transforment, au rythme de son propre passage de l'enfance à l'âge adulte. Il en souligne d'abord les « excellentes infrastructures » héritées des Britanniques (eau courante dans la plupart des maisons de la vieille ville et robinets publics un peu partout, très bon système d'égout)⁶, tout en décrivant la circulation chaotique des nombreux *jatkha*

⁴ Le terme peut désigner la confluence de deux cours d'eau, mais aussi l'union sexuelle.

⁵ Avec Élisabeth Sethupathy, qui fut mon professeur de tamoul à l'Inalco, nous avons souvent envisagé de nous rendre ensemble à Madurai. Elle connaissait mon attachement pour cette ville, dans laquelle j'ai séjourné à maintes reprises depuis 1992. Élisabeth y a vécu entre 1980 et 1983. Alors rattachée à l'Université de Madurai, elle menait des recherches de terrain sur les *ōtuvār* pour sa thèse de doctorat. Élisabeth m'a donné le beau livre de Manohar Devadoss [1937–], un natif et amoureux de Madurai qu'elle avait rencontré à Madras : publié en 2007, *Multiple Facets of My Madurai*, reprend en grand format, illustré des dessins de l'auteur, quelques-unes des anecdotes de sa jeunesse racontées en détail dans l'ouvrage à peine romancé, *Green Well Years* (1997). Manohar Devadoss, qui a reçu la Padma Shri en 2020, a accepté que nous reproduisions ici gracieusement quelques-unes de ses œuvres. Qu'il en soit vivement remercié !

⁶ Ces améliorations datent du XX^e siècle.

(chariots) tirés par des poneys dont le crottin non ramassé s'envolait en poussière et se déposait partout. Un contraste évident apparaît entre la vieille ville aux ruelles étroites et aux maisons accolées les unes aux autres, si densément peuplée qu'elle fabrique depuis longtemps une sociabilité urbaine qui mélange les castes et les religions, et la campagne toute proche où les jeunes garçons aiment aller jouer ou se baigner dans des bassins d'irrigation. L'auteur montre la confrontation entre des coutumes qui limitaient la liberté des enfants, imposant par exemple le port d'une boucle d'oreille dont on a honte, et les initiatives pour y déroger et introduire un peu de « modernité » dans les pratiques familiales, notamment quand les parents d'un ami du héros décident, contre l'avis de la belle-famille, de protéger leur fille devenue veuve trop tôt et de lui permettre de poursuivre ses études. Les changements sociaux sont graduels : déclassement des Anglo-Indiens chrétiens contraints de vendre leurs pianos ; essor des tisserands *Saurashtra*⁷ qui vivent entre eux, mais qui louent un bâtiment public pour servir de bibliothèque et projeter des films anglais le soir ; développement d'une compagnie de bus urbain très fiable fondée par un brahmane associé à un musulman ; ouverture d'un *College* pour jeunes filles... Le jeune Sundar fréquente un établissement scolaire indien, la *Sethupathi School*, fondée par Venkatarama Iyengar à la fin des années 1880, reconnue par le gouvernement colonial au début des années 1890 puis dotée de 10 000 roupies par le Raja de Ramanathapuram dont elle prit alors le nom. Fondée par des hindous pour contrer l'influence britannique sur les enfants tout en modernisant l'éducation traditionnelle, l'école était devenue laïque, la seule coutume hindoue préservée étant la prière du matin à Sarasvatī, la déesse de l'apprentissage. Les cours étaient dispensés en anglais, les enfants choisissant, à partir de la classe 6, le tamoul ou le sanskrit comme seconde langue. Les professeurs étaient presque tous brahmanes, mais les enfants de différentes origines sociales s'y mélangeaient.

L'Histoire fait quelques apparitions dans le récit. Lors du congé accordé pour fêter l'indépendance, la famille se rend en excursion chez un cousin, près de la Periyar. Plus tard, les voisins du quartier se rassemblent devant la maison de la famille pour écouter leur radio qui retransmet le discours de Nehru après l'assassinat de Gandhi en 1948. Des orateurs sont régulièrement invités dans l'école pour parler aux jeunes élèves de leur responsabilité et des opportunités qui s'offrent aux jeunes de bâtir une grande nation. Mais, au-delà d'une histoire immédiate et de la transformation des paysages et des mœurs, le livre se nourrit, comme les adolescents qui en sont les héros, de l'histoire ancienne de la ville. Un jour, sur les conseils d'un de leurs professeurs, ils partent à la recherche de pièces anciennes dans le lit de la Vaigai, rêvant d'y trouver des traces romaines.

Enfin, le paysage sacré de la grande cité forme un décor qui imprègne ses habitants de mythes et rythme leur année de fêtes joyeuses. Le premier chapitre du livre s'ouvre d'ailleurs avec la vision des *gopura* du temple :

⁷ Communauté originaire du Gujarat localement appelés *Paṭnūlkarar* ou *Palkar*.

Sundar a toujours aimé voir de loin, surtout à l'aube ou au crépuscule, les grands gopurams du temple de Meenakshi Amman qui dominent la ville de Madurai.⁸

Le temple est classiquement présenté comme le centre spirituel autant que physique de la ville. C'est à partir de lui que l'auteur décrit l'organisation de l'espace urbain, ses rues concentriques, ses maisons anciennes. Si le récit n'est pas particulièrement imprégné de considérations religieuses, l'histoire sacrée de Madurai forme comme une toile de fond permanente qui, périodiquement, réunit les citadins, quelle que soit leur croyance ou leur origine sociale. Cadre quotidien, lieu de brassage social, espace sacré... De multiples facettes de la ville sont brillamment évoquées dans le livre. Une réalité pourtant, semble s'être déjà effacée : l'héritage politique. Pourtant, ce fut bien la fonction royale qui assura la pérennité de Madurai depuis l'Antiquité.

De la cité royale à la ville-temple : 2000 ans d'histoire ?

Les sources qui permettent d'étudier le passé de la ville jusqu'au XX^e siècle sont en quantité inégale selon les époques. Bien souvent, elles ne font qu'allusion à l'agglomération elle-même. C'est pourquoi l'itinéraire que je propose ici comporte de nombreuses zones d'ombre⁹.

La ville profane de la littérature ancienne

Impossible de connaître la date ou même la période de fondation de Madurai. L'absence de fouilles archéologiques sur le site actuel empêche de déterminer avec certitude l'origine de la ville ou d'en suivre l'évolution avec précision. La ville a d'ailleurs pu changer de site au cours de l'histoire, notamment parce que la Vaigai a dû modifier son cours. Avec fierté, les Tamouls affirmeront que Madurai a plus de 2400 ans. L'allusion la plus ancienne à la dynastie des Pāṇḍya dont Madurai était la capitale dans l'Antiquité, se trouve peut-être dans l'œuvre de Mégasthène, un ambassadeur grec envoyé par Seleukos Nikator à la cour de Chandragupta à la fin du IV^e siècle avant J.-C. Le livre entier est perdu, mais Flavius Arrien, en le citant, indique que l'Inde du Sud était dirigée par « Pandaia », fille d'Héraclès (ARRIEN 1984 : livre VIII), ce qui pourrait faire référence au royaume *pāṇḍya*. Le nom de Madurai apparaît par ailleurs dans quelques sources grecques et romaines. En 2013, un site urbain fut mis au jour à 13 kilomètres de Madurai au cours de la campagne de fouille menée depuis plusieurs années dans la vallée de la Vaigai par l'*Archeological Survey of India* (ASI) (planches couleurs, Fig. 11). En 2019, 5820 objets avaient été découverts

⁸ "Sundar always enjoyed viewing from afar, especially at dawn or dusk, the great gopurams of the Meenakshi Amman Temple towering over the city of Madurai" (p. 1).

⁹ Il n'y a pas d'inscriptions anciennes dans la ville de Madurai et très peu aux alentours. Les sources littéraires sont presque les seules à nous renseigner.

(SIVANANTHAM, SERAN & RAJAN 2019). La datation au carbone 14 effectuée en 2018 dans un laboratoire américain a établi que les couches les plus anciennes du site remontaient au VI^e siècle avant J.-C., les plus récentes datant du III^e siècle avant J.-C. Cette découverte majeure corrobore l'existence dans la région d'une civilisation urbaine florissante. Il est trop tôt pour savoir si le site de Keeladi était lié à Madurai. Mais les monnaies grecques et romaines que l'on trouve ailleurs dans la vallée témoignent de l'importance du commerce transocéanique et des contacts qui existaient entre les localités de l'intérieur et les ports côtiers.

La seule source permettant de décrire cette ville antique reste la littérature tamoule ancienne, dite du *Caṅkam*, qui date pour l'essentiel des premiers siècles de notre ère. La plus ancienne description se trouve dans le *Maturaikkāñci*, un poème de 783 lignes faisant partie du *Pattuppāṭṭu* (*Dix idylles*), qui pourrait dater du III^e siècle apr. J.-C. Quelques fragments du *Paripāṭal* évoquent la ville, tandis que l'épopée plus tardive du *Cilappatikāram* de Iḷaṅkō (*Roman de l'Anneau*)¹⁰, probablement écrite entre le V^e et le VIII^e siècle, offre de longs passages sur la capitale des Pāṇḍya et ses environs. Même s'il s'agit d'œuvres littéraires, des éléments récurrents laissent supposer qu'elles décrivent une ville réelle. Madurai y est présentée comme la capitale des rois *pāṇḍya*, l'une des trois dynasties principales citées par la littérature du *Caṅkam*, avec les Cēra (côte du Kerala) et les Cōḷa (delta de la Kaveri). Elle apparaît placée sous la protection directe du roi dont la légitimité repose sur deux qualités : le courage guerrier et la protection militaire qu'il assure au royaume et à sa capitale d'une part ; sa capacité à faire régner la justice et à préserver l'ordre moral qui ordonne le cosmos et permet la vie humaine d'autre part¹¹. La capitale est concrètement protégée par un vaste rempart entouré de douves remplies d'eau. Les entrées sont surmontées par des tours et gardées par des Yavaṇa, c'est-à-dire des étrangers, sans doute grecs. Dans le *Cilappatikāram*, une ceinture forestière presque infranchissable, refuge d'ascètes renonçants, s'ajoute à ces dispositifs militaires puissants. L'intérieur de la ville n'est décrit que sommairement. Deux textes évoquent la présence de quatre rues : dans le *Maturaikkāñci*, elles sont occupées respectivement par des juges, des marchands, qui vivent dans de somptueuses demeures, les conseillers du roi et les artisans, tandis que le *Cilappatikāram*, plus tardif, les attribue à quatre castes ou tribus ayant chacune sa divinité tutélaire. Au centre de la ville se trouve le hall d'audience ou le palais du roi. Nulle mention de temples : Madurai apparaît avant tout ici comme une capitale royale prospère. Les activités économiques citées sont très variées : commerce, artisanat, services liés à la présence de la cour. Le *Cilappatikāram* décrit également un port sur la Vaigai :

¹⁰ Il existe différentes versions de ce texte. La première publication fut éditée par U.V. Swaminathaiyar en 1892. Brenda E.F. Beck (1972) cite quatre versions lettrées, deux publications locales et une version orale.

¹¹ Dans le *Cilappatikāram*, le roi de Madurai se sacrifie pour purifier son royaume après avoir ordonné la mise à mort du marchand Kōvalaṅ, accusé à tort d'avoir volé un anneau de cheville de la reine.

Ils ne passèrent pas par le grand port
 Où se balancent des bateaux aux proues
 Ayant la forme de têtes de chevaux, d'éléphants et de lions,
 Mais ils traversèrent le fleuve sur un radeau avec l'ascète Kavunti
 Et atteignirent un bosquet parfumé plein de fleurs douces sur la rive sud¹².

Ceci étonne, quand on sait que le fleuve aujourd'hui n'est alimenté que quelques mois par an et n'atteint plus l'océan. De plus, J. Deloche (1980 : 6) a montré que la navigation fluviale ne s'était jamais développée en Inde du Sud, probablement à cause du caractère intermittent de l'alimentation en eau. Il est cependant possible que le cours et l'alimentation de la Vaigai aient été modifiés de manière importante depuis l'Antiquité et que la ville ait pu être reliée, à l'époque, à des ports très actifs sur la côte du Coromandel. Le fleuve tenait en tout cas une place importante dans la vie des habitants de la cité. Ainsi, le chant 12 du *Paripāṭal* décrit la liesse des habitants de Madurai qui viennent saluer la crue de la Vaigai sous les remparts de la ville (GROS 1968 : 80).

Une ville de la *bhakti* ?

La fondation du grand temple dédié à la déesse Mīnākṣī et à son époux Sundarēśvara — une forme de Śiva —, aujourd'hui connu comme Aruḷmiku (qui donne la grâce) Mīnākṣī-Sundarēśvara Tirukkōyil, date de la période suivante. On peut penser que son rôle fut grandissant dans la cité de Madurai avec l'essor de l'hindouisme de la *bhakti* (VI^e-IX^e siècle)¹³, puis la diffusion du shivaïsme et la construction des grands temples dédiés aux dieux puraniques Śiva et Viṣṇu sous l'empire *cōḷa* (X^e-XIII^e siècle) qui furent à l'origine d'un essor urbain important dans le delta de la Kaveri. Ceci s'accompagna de la perte d'influence progressive des jaïns dont la présence est attestée par de nombreux sites autour de Madurai. Après l'effacement de la domination *cōḷa*, la ville fut vraisemblablement reconstruite et fortifiée sous la deuxième dynastie *pāṇḍya* qui renaît au XIII^e siècle. Les informations sur la matérialité de la ville sont malheureusement quasi inexistantes pour cette époque.

La grande mosquée de Kazimar est la plus ancienne trace de la présence musulmane dans la ville. Selon la légende locale (PRASHANTH 2004), son origine remonte au XIII^e siècle, quand Hazrat Kazi Syed Tajuddin, considéré comme un descendant du prophète Mohammed, obtint pour elle un terrain donné par un roi *pāṇḍya*, peut-être Māravarman Kulacēkara [r. 1268-1308]. Après sa mort, une guerre civile divisa le royaume et, en 1323, le sultan de Delhi Muhammad bin Tughluk en fit la conquête. Les derniers Pāṇḍya se retirèrent à l'extrême sud de la péninsule où ils régnèrent jusqu'à la fin du XVI^e siècle (KARASHIMA 2014 : 174). Mais, selon le voyageur marocain Ibn Battuta¹⁴ qui y séjourna à cette époque, Madurai se trouvait à six mois de marche de Delhi et il fut impossible au sultan

¹² Traduit de l'anglais d'après R. Parthasarathy (IḶAṆKO AṬIKAL, 1993).

¹³ C'est d'abord l'ancien culte de Murugan qui s'est répandu dans la région de Madurai.

¹⁴ Ibn Battuta avait épousé à Delhi la fille du premier sultan de Madurai.

d'y maintenir un contrôle pérenne. Entre 1333 et 1335, un sultanat indépendant parvint donc à s'imposer à Madurai. Décimée par une épidémie, l'armée du sultan de Delhi échoua à le soumettre en 1335. Les *Voyages* d'Ibn Battuta sont l'une des principales sources disponibles sur cette période de l'histoire de la ville, en dehors de quelques monnaies, mais s'il raconte en détail les cruautés commises par le sultan, il n'est pas très prolixe sur l'agglomération elle-même, évoquant seulement une « ville grande possédant de larges rues » (IBN BATTUTA 1982 : 231). D'après Devakunjari (1979), des chroniques tamoules soulignent combien le temple a souffert du gouvernement musulman, notamment un texte appelé *Maturai Stānīkar Varalāru* qui donne le récit suivant¹⁵ :

Au cours du mois Āni de Ś. 1245 (1323), le Prādshah vāsāl mantri Ādi Sultān et Malukka Nēmiyār vinrent de Delhi avec 60 000 chevaux, détruisirent les temples et les chars de Śiva et Viṣṇu, pillèrent les trésors des temples, mutilèrent les images et atteignirent Trichinopoly. Là aussi, les sthānīkas furent enlevés et les temples détruits.

Le témoignage réprobateur d'Ibn Battuta sur les cruautés dont faisait montre le sultan de Madurai à l'égard des hindous rend ces récits assez vraisemblables. Il est donc probable que la ville ait été en partie détruite et dépeuplée pendant cette période. Des mosquées et des tombes en sont l'héritage toujours visible dans le quartier de Goripalayam¹⁶, au nord de la Vaigai. La grande mosquée de ce quartier contient les tombes de deux des sultans de Madurai d'origine yéménite (Khaja Syed Sultan Alauddin Badusha Razi et Khaja Syed Sulthan Shamsuddin).

Mais nous ne disposons d'aucune source qui permettrait de décrire le paysage et les activités urbaines avant le XVII^e siècle. Le principal texte mettant en scène la ville durant cette période est le *Tiruvīlaiyāṭarpurānam* dont la plus ancienne version date sans doute du XIII^e siècle. Il relate l'histoire sacrée de la ville, sur laquelle je reviendrai plus bas.

La capitale des Nāyaka

Vers 1370, la conquête du roi de Vijayanagara chassa les musulmans. Le pays tamoul fut ensuite contrôlé par le dernier grand État hindou de l'Inde, un empire centré sur les plateaux de l'intérieur, divisé, au fur et à mesure des conquêtes, en provinces administrées par des gouverneurs télougous, les Nāyaka. Après la chute de la capitale Vijayanagara en 1565 et la perte d'influence progressive des descendants de la dernière dynastie, les Nāyaka de Madurai agirent comme des souverains indépendants, régnant à Madurai du XVI^e au XVIII^e

¹⁵ “In the month of Āni of Ś. 1245 (1323) the Prādshah vāsāl mantri Ādi Sultān and Malukka Nēmiyār came from Delhi with 60 000 horses, destroyed Śiva and Viṣṇu temples and tanks, plundered temple treasuries, mutilated images and reached Trichinopoly. There also the sthānīkas were removed and temples were destroyed”. *Centamil*, 1928, vol V, p. 141 ff., cité dans DEVAKUNJARI (1979 : 166).

¹⁶ Le mot vient de *Gor*, qui signifie tombe en persan.

siècle. Pour légitimer et affirmer leur pouvoir, ils rebâtirent le grand temple et modifièrent le plan urbain, donnant à ce qui constitue aujourd'hui le centre ancien de l'agglomération, la forme qu'il avait au moment de la conquête coloniale et qu'il a, dans l'ensemble, conservée depuis. Les sources évoquant la ville pendant cette période sont plus abondantes et plus variées que pour l'époque précédente. Plusieurs manuscrits proposent, pour la première fois, des récits historiographiques comme le *Rāmappaiyaṅ Ammānai*, une ballade anonyme qui raconte en tamoul les exploits du *dalavay* de Tirumala, Rāmappaiyan (DEVAKUNJARI 1979). Philippe Wagoner (1993) a traduit le *Rāyavācakumu*, un manuscrit en télougou qu'il considère comme un document ethnohistorique sur la période *nāyaka*, datant de la fin du XVI^e siècle. D'autres sources ont été recueillies par le colonel Mackenzie entre 1792 et 1821, notamment la *Pandian Chronicle*, traduite par W. Taylor (1835) et utilisées abondamment dans l'ouvrage de R. Sathyanatha Aiyer (1924).

C'est sans aucun doute la ville de Vijayanagara, capitale d'un souverain universel, qui servit de modèle à la reconstruction de Madurai, même si les moyens dont disposaient les Nāyaka et le site particulier de la ville ne leur permettaient pas d'envisager des dimensions aussi gigantesques. Vijayanagara, au temps de sa splendeur, était constituée de deux pôles principaux, la ville sacrée et le centre royal comprenant le palais et les résidences de la cour. Un rituel complexe permettait de mettre en scène périodiquement le rapport entre l'empereur et la déesse protectrice de la ville (FRITZ, MICHELL & RAO 1984 : 54).

À Madurai, la rénovation complète du grand temple opérée par le premier Nāyaka, Visvanātha Nāyaka [r. 1559-1563], avait certainement contribué à légitimer les nouveaux maîtres de la cité. Les manuscrits disent qu'il bâtit également une nouvelle forteresse protégée par 72 bastions¹⁷. Le règne de Tirumala Nāyaka [r. 1623-1659] fut ensuite celui qui marqua le plus la ville, car il y entreprit de grands travaux et patronna largement les temples et les fêtes religieuses. Il fit notamment construire un grand complexe palatial bâti selon un modèle indo-sarracénique avec dômes, arches et piliers de pierre noire, très éloigné de l'architecture commune en pays tamoul (Fig. 1). La surface occupée par ses différents bâtiments, plus importante que celle du temple, consacrait la place prééminente qu'occupait le roi dans la ville (voir les plans, Fig. 5 et 6).

Des tisserands *Saurashtra* (ou *Paṭnūlkarar*) qui, selon leur tradition orale, avaient fui le Gujarat à la suite de la conquête musulmane, furent invités à s'installer à proximité. Projetant sans doute d'agrandir le temple, Tirumala fit également bâtir le *Putu maṅṅapam* devant l'entrée est du temple, et deux des *gopura* du grand temple (Fig. 2).

¹⁷ Voir notamment "A list of the seventy-two Palliyams appointed to guard the bastions of the Pondion capital" dans TAYLOR (1835, vol. 2 : 161-166).



Fig. 1 « N.E. View of the Ruins of the Palace at Madura »¹⁸



Fig. 2 « The Raya Gopuram from E. [Minakshi Sundareshvara Temple], Madurai; 1858), British Library, online Gallery¹⁹

¹⁸ Aquatinte incolore de J. Wells d'après un dessin de Capt. Trapaud, publié en 1788.

¹⁹ "Photographic Views in Madurai (Madras, 1858)", Linneaus Tripe. Les 4 piliers visibles sur la figure 2 correspondent au *gopura* inachevé.

À Madurai comme à Vijayanagara, les rois ne se présentaient pas comme des dépendants des dieux, mais partageaient la souveraineté avec eux (DIRK 1987 : 41). Ce contact privilégié légitimait le pouvoir des souverains dans leur royaume et leur permettait d'exiger tributs et soutien militaire de la multitude de petits chefs locaux qui contrôlaient concrètement le territoire. C'est pourquoi il était si essentiel pour eux de mettre en scène dans leur capitale la relation privilégiée qu'ils entretenaient avec les dieux. L'un des moyens utilisés par les Nāyaka était le patronage des grandes fêtes religieuses de la ville. Modifier ou créer certains rituels attestait de leur pouvoir et contribuait à le renforcer. Ainsi, Tirumala déplaça-t-il la fête du mariage divin pendant le mois de Cittirai (avril-mai), alors qu'elle se tenait à l'origine durant le mois de Māci (février-mars), nom que portait la rue extérieure de la ville des Pāṇḍya aussi surnommée « rue du char » parce que les grandes processions la parcouraient périodiquement (Fig. 3).

Les grandes fêtes urbaines patronnées par les Nāyaka fournirent également l'occasion de pacifier les relations avec les populations rurales environnantes, notamment avec les *Kaḷḷar* dont les déprédations étaient craintes par les habitants²⁰. Ainsi, la fête d'Aḷakar (Viṣṇu) célébrée chaque année par les *Kaḷḷar*, fut, d'après D. Hudson (1977), associée à celle du grand temple de Madurai et un mythe permit d'expliquer pourquoi Aḷakar, porté en procession depuis son temple d'Aḷakarkōvil, n'entrait pas dans la ville pendant la fête²¹. Cette intégration n'empêcha pas les *Kaḷḷar* de continuer à menacer la paix locale : en 1698, ils assiégèrent et occupèrent même la ville de Madurai avant d'être rapidement défaits²². Les Nāyaka introduisirent également de nouvelles cérémonies comme la fête de Navarāttiri (Dussehra, Skt. Navarātri), très importante à Vijayanagara et celle du grand *teppakuḷam* (*Māriyamman teppakuḷam*), un grand bassin construit à 5 km à l'est de Madurai sous Tirumala, peut-être à l'emplacement d'une carrière qui avait fourni les matériaux pour construire le palais (Fig. 4).

²⁰ En 1913, 40% des prisonniers de Madurai étaient des *Kaḷḷar* qui continuaient d'être redoutés comme voleurs de bétail. Les employer comme gardiens était une manière de s'en protéger (*Madura, A Tourist's Guide*, Higginbotham, Madras, 1913, p. 160).

²¹ Venu assister au mariage de sa sœur avec Śiva, il s'était vexé en apprenant qu'il n'était pas invité.

²² Cette information, d'après R. Sathyanatha Aiyar (1924), se trouverait dans la lettre du Père Martin au Père Le Gobien, à Aour, 11 décembre 1700, traduite par John Lockman, dans *Travels of the Jesuits*, 1762, p. 453. Mais si la lettre mentionne bien la « caste des voleurs », elle ne relate pas d'attaque de Madurai dans la version publiée dans le volume 6 des *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1703, p. 93. Au sujet des *Kaḷḷar* et de leur mémoire collective, voir les travaux de Zoé Headley (2011).

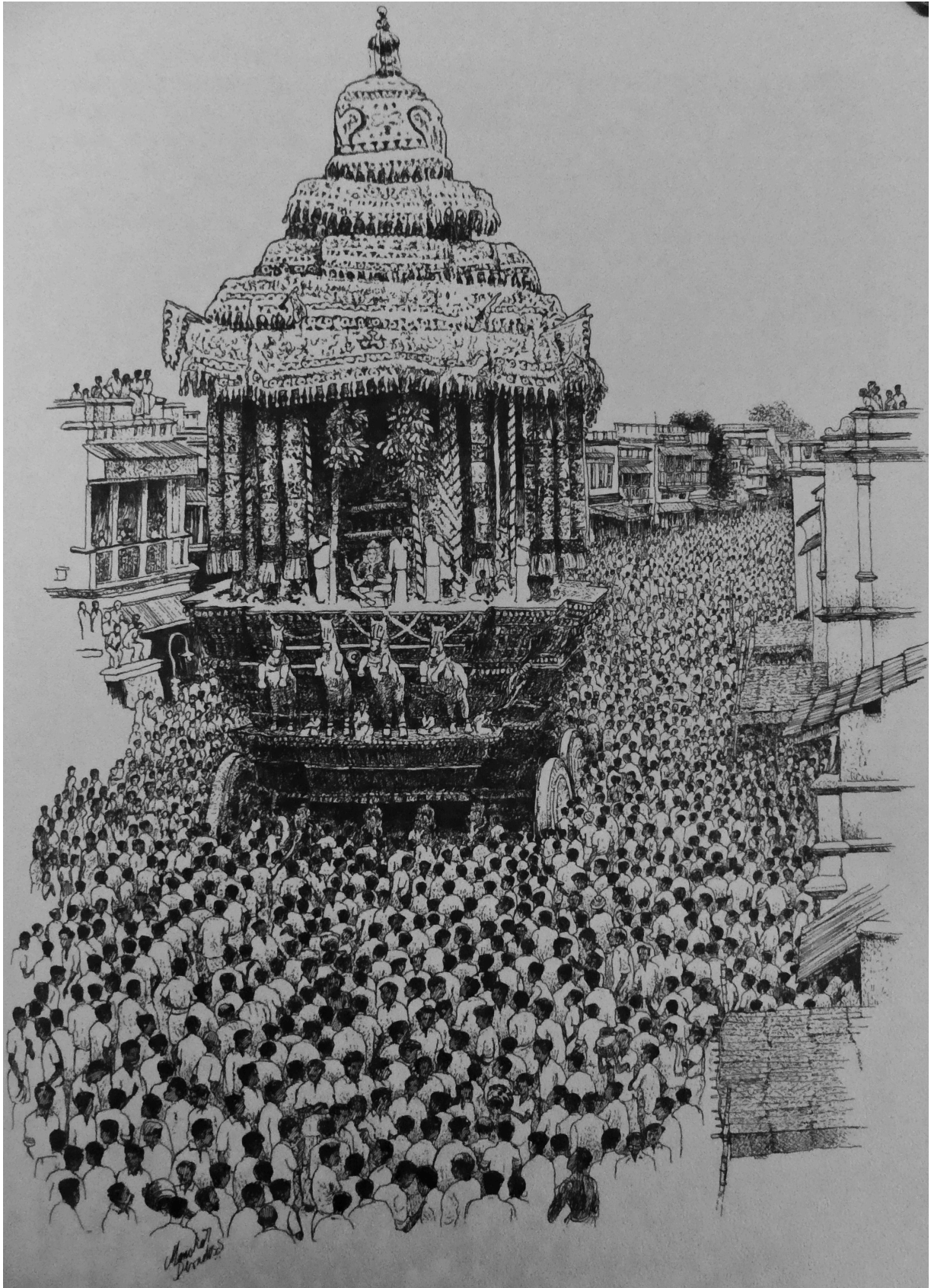


Fig. 3. Procession dans la rue de Māci pendant la fête de Cittirai. Dessin de Manohar Devadoss (1985), DEVADOSS, 2007, p. 113.

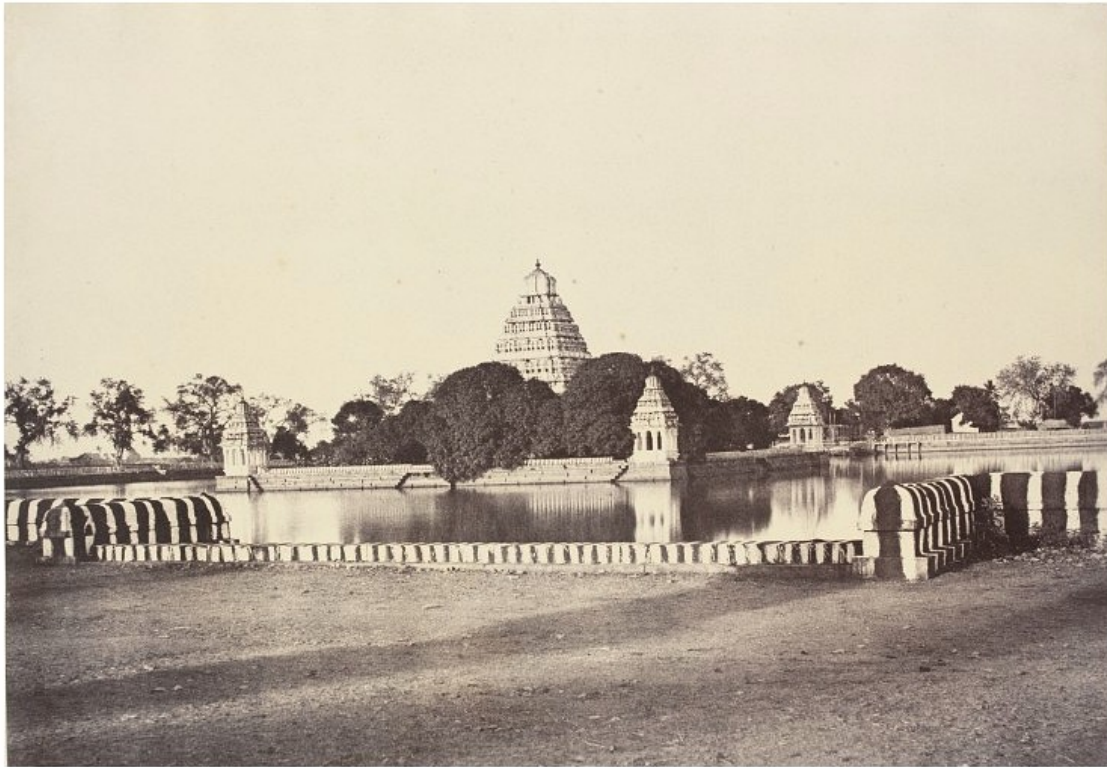


Fig. 4. *Māriyamman teppakuḷam*, in “*Photographic Views in Madurai (Madras, 1858)*”, Linneaus Tripe.²³ *British Library, Online Gallery*.

La vaste cité apparaissait désormais comme un microcosme du royaume, protégée par un double rempart entouré d’un fossé plein d’eau. D’après différents manuscrits, les 72 bastions construits par Visvanātha étaient gardés par les 72 *pālaiyakkārar* (*poligars*), chefs des *pālaiyam* (forts) du royaume, chargés de les entretenir.²⁴ Ce dispositif était certainement une méthode efficace pour défendre la cité en cas de siège tout autant qu’un procédé permettant d’intégrer symboliquement les petits chefs et leur aire de contrôle au grand royaume. Sous le règne de Tirumala, le chef des Marava (région de Ramanathapuram ou Ramnad) recruta en urgence 25 000 hommes en une journée pour venir défendre le fort de Madurai attaqué par le Raja de Mysore et s’interposa entre les murs de la ville et l’armée ennemie, ce qui permit à Tirumala, après s’être enfui dans la forêt environnante, de lever une armée de 35 000 hommes et de repousser l’attaque²⁵.

Le rôle joué par la ville capitale est mis en lumière dans un épisode de la *Pandian Chronicle*. Le texte évoque une période d’anarchie après la deuxième dynastie (TAYLOR 1835, vol. 1 : 25) : « Le pays est divisé en factions, chacune régnant sur sa propre ville ». Plus personne n’a alors le droit de régner à Madurai,

²³ Le bassin est ici rempli d’eau, ce qui est rare de nos jours (voir planches couleurs, Fig. 12).

²⁴ “A list of the seventy-two Palliyams appointed to guard the bastions of the Pondion capital” (TAYLOR 1835, vol. 2 : 161-166).

²⁵ Lettre de Proenza à Nickel, 1659 (BERTRAND 1847-1854, t. 3 : 49).

comme pour éviter qu'un prétendant ne l'emporte sur l'autre. Le nom de la ville n'est plus connu, la cité se dégrade et les habitants s'appauvrissent. La destruction du royaume est donc associée ici à la fin de la prééminence de la ville-capitale et le signe visible en est le repli de chacun dans « sa propre ville ». Cette partie du manuscrit sonne comme un avertissement et semble exprimer la crainte qu'avaient les Nāyaka de Madurai de voir leur royaume se diviser. Le rayonnement d'une seule grande capitale était vital pour sauvegarder l'unité.

C'est pendant cette période *nāyaka* que la ville reçut les premières visites d'Européens. Le jésuite Roberto de Nobili [1577-1656], fondateur de la « nouvelle » mission du Madurai en 1606, poursuivit l'action commencée dans la ville par les jésuites portugais dans la dernière décennie du XVI^e siècle. Les lettres de la « mission du Maduré » sont une source précieuse pour cette époque. Le plus ancien plan de la ville, daté de 1683, a été probablement commandé par des jésuites, mais il offre une représentation locale idéalisée de la cité, formant un carré parfait. La partie centrale est enfermée dans un double rempart qui entoure le grand temple (Fig. 5). Soulignons que le palais y occupe un espace plus vaste encore, dans l'angle sud-est. La légende précise que le « char de triomphe » « trainé par 30 000 hommes » dessiné dans la vignette de droite mettait trois jours pour faire le tour de la forteresse. Sans doute le plan mettait-il ainsi en valeur l'énorme chariot de bois qu'avait fait construire Tirumala Nāyaka pour la grande procession du mariage divin et dont le passage avait exigé l'élargissement des rues. Le plan représente aussi son *Putu maṅṭapam* surnommé ici le « reposoir des mille piliers », à proximité de la porte est du temple.

La période des Nāyaka fut particulièrement troublée en Inde du Sud. Les guerres étaient incessantes, entre les Nāyaka et contre les armées ennemies venues du nord (musulmanes) ou de l'ouest (Mysore et Marathes). À deux reprises, sous Muttu Vīrappa Nāyaka I [r. 1609-1623] et Chokkanātha Nāyaka [r. 1659-1682], la capitale fut déplacée à Tiruchirapalli, au nord de Madurai. Sans doute afin d'éviter de lever des taxes en des temps difficiles, Chokkanātha Nāyaka démantela en partie le palais construit par Tirumala pour emporter des matériaux précieux, notamment les magnifiques et rares colonnes en pierre noire²⁶.

²⁶ Lettre de André Freire à Paul Oliva, 1666 (BERTRAND 1847-1854, t. 3 : 201).

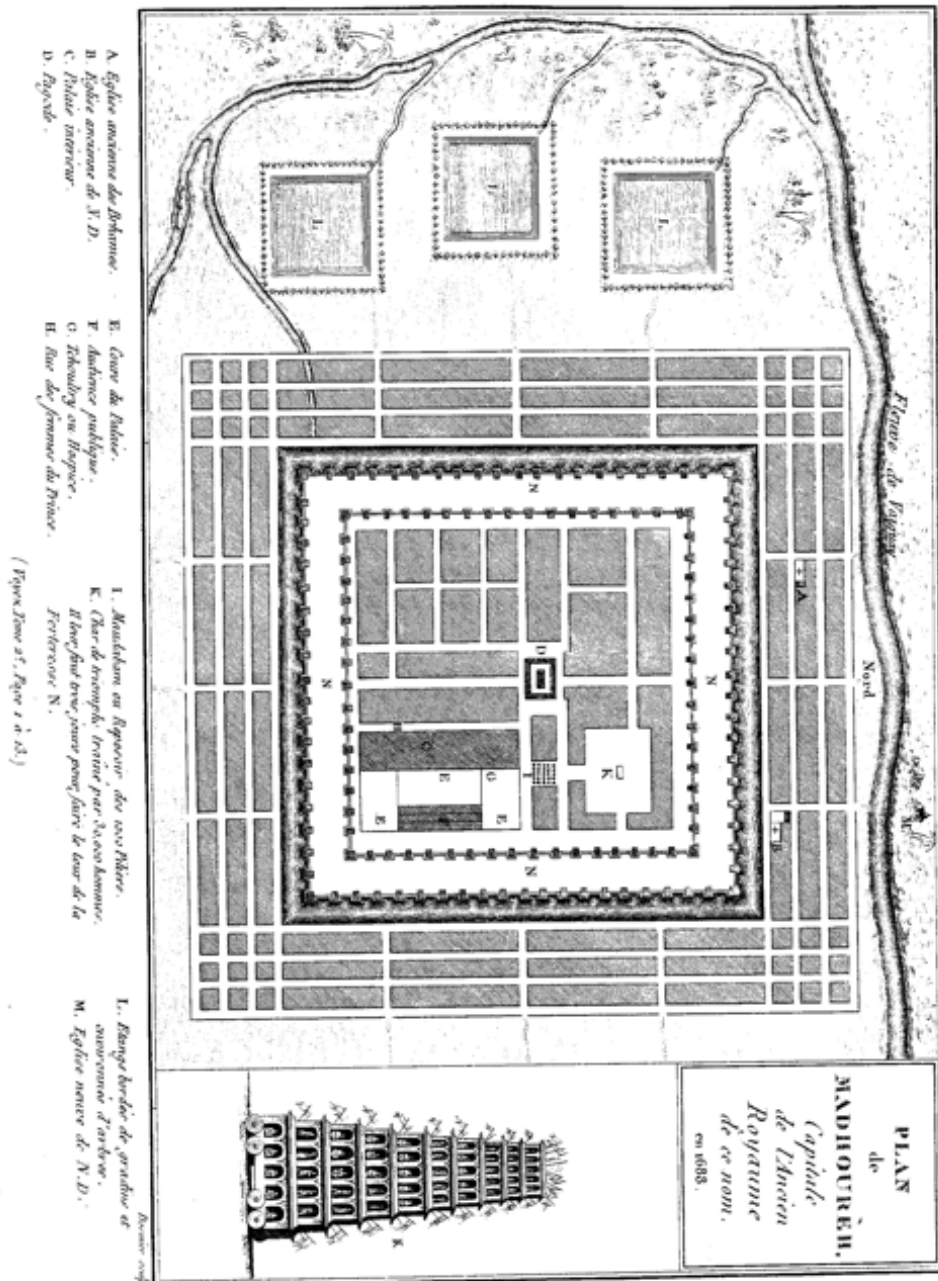


Fig. 5. « Plan de Madhourèh » (LANGLES, 1821, vol. 1, p. 98)

Le palais de Madurai ne retrouva jamais sa splendeur initiale ensuite²⁷. En 1678, à la suite des guerres menées par le Nāyaka de Madurai contre Tanjore et contre Mysore, le père André Freire décrit ainsi la ville dans une lettre à Paul Oliva (BERTRAND 1847-1854, t. 3 : 272) :

La capitale, autrefois si florissante, n'est plus reconnaissable ; ses palais, jadis si riches et si majestueux, sont déserts et commencent à tomber en ruines ; Madure ressemble moins à une ville qu'à un repaire de brigands.

Le déclassement colonial

En 1736, la dernière reine de Madurai, Mīnākṣī fut déposée et le royaume perdit définitivement son indépendance. Désormais contrôlée par le Nawab d'Arcot qui ne s'y investit guère, la ville fut plusieurs fois assiégée par des troupes européennes. Les Européens établirent alors les premiers plans de la ville (Fig. 7).



Fig. 6. “View of Madura, from the Garden House at Tippecottam”, British Library, Online Gallery.

²⁷ Il semble par exemple que les dix piliers isolés loin du palais actuel faisaient partie du deuxième palais aujourd’hui disparu, le *Renga Vilasam*, qui appartenait au frère de Tirumala. Cf. T. SARAVANAN, “Wonder pillars. 10 Pillar Lane steeped in history but lying in neglect”, *The Hindu*, 04/05/2005.

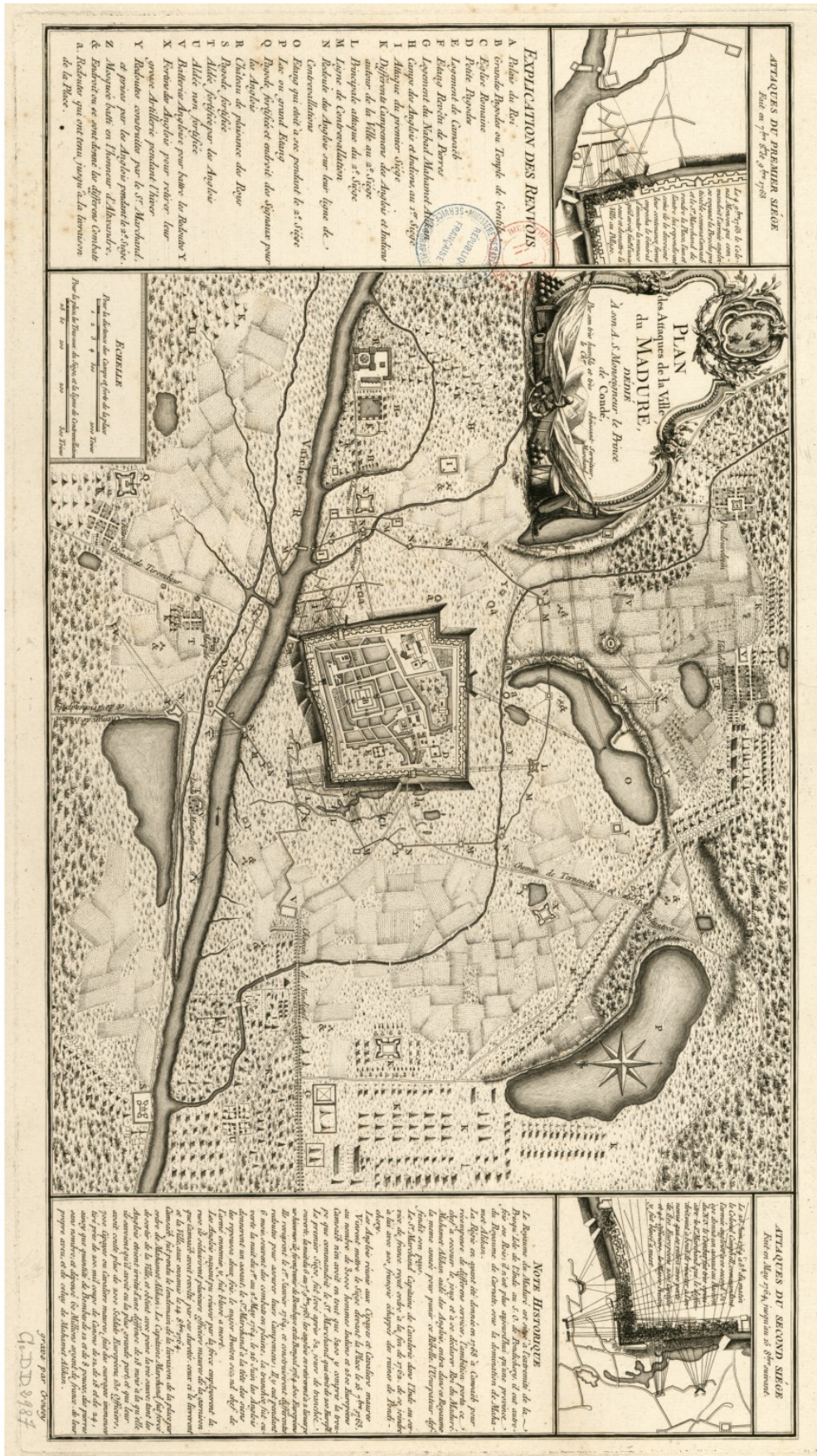


Fig. 7. « Attaques du premier siège fait en 1763 ; Attaques du second siège fait en 1764 / par le Ch. Marchand ; gravé par Croisey” (le nord se trouve en bas).

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Cette période troublée dut entraîner un déclin démographique conséquent. Selon des sources jésuites, la ville aurait compté 100 000 habitants au XVII^e siècle. En 1814, le fort n'abritait plus que 20 000 habitants environ 25 000 en 1829, 30 000 en 1837²⁸.

En 1801, le Nawab du Carnatic fut contraint d'abandonner le pouvoir et l'*East India Company* imposa son contrôle sur la plus grande partie de l'Inde du Sud. La période coloniale fut celle du déclassement pour Madurai. Pour la première fois depuis 2000 ans au moins, elle perdit complètement ses fonctions politiques. Ravalée au rang de simple chef-lieu de district au sein de la Présidence de Madras, elle était administrée, comme toutes les villes en territoire britannique, par un *collector* le plus souvent absent, qui refusa d'utiliser le palais très endommagé pour installer sa *cutcherry*. Comme il n'existait pas d'institutions urbaines à l'époque pré-coloniale, les investissements et l'entretien courant de la ville avaient toujours dépendu de ses rois. Négligée par une administration coloniale avant tout occupée à la collecte des impôts fonciers dans les campagnes, la ville se dégrada : le système de drainage et les bassins furent laissés à l'abandon, les bâtiments publics tombèrent en ruine et aucun système de ramassage d'ordures ne fut mis en place en dehors du passage de quelques chariots conduits par des prisonniers (VIGUIER 2008). L'enceinte du palais était occupée par 5000 maisons et les habitants se servaient des pierres des bâtiments abandonnés. Dans une ville mal ventilée et surtout mal drainée, les épidémies de choléra se succédaient, rappelant la peste meurtrière dont Ibn Batutta avait été témoin lors de son bref séjour au XIV^e siècle. La suppression de la garnison en 1837 consacra la fin de la puissance militaire de la ville, alarmant les habitants qui voyaient disparaître le dernier vestige du royaume déchu (CHANDLER 1912).

Entre 1837 et 1843 cependant, le *collector* John Blackburne entreprit de grands travaux urbains malgré de très faibles moyens. En vendant le terrain à des particuliers pour qu'ils y construisent des maisons, il parvint à financer le démantèlement du rempart et le comblement du fossé²⁹. Un nouveau boulevard extérieur (rue de Veļi) s'ajouta aux anneaux emboîtés disposés autour du temple. Les rues principales furent débarrassées des multiples empiètements qui les avaient rétrécies, des voies secondaires furent créées, le système de drainage réhabilité (mais mal) et le remplacement des toits de chaume par des toits de tuiles ou en terrasse vivement encouragés, notamment dans la large rue de Cittirai qui entoure le grand temple. Ceci s'accompagna de la suppression des vergers considérés comme des réservoirs de mauvais miasmes et le comblement de

²⁸ India Office Records (IOR), British Library, *Madras Board of Revenue Collection* (MBRC), 05/02/1814, vol. 632, p. 308-312 ; IOC, *Madras Board of Revenue Proceedings* (MBRP), Lettre du *collector* du 14/02/1829 ; IOC, MBRP, 26/02/1829, P/297/4, p. 2189 ; CHANDLER (1912 : 5).

²⁹ En 1846, 1741 nouveaux bâtiments étaient déjà construits à l'emplacement des anciens remparts. *Madura Collectorate Record* (MCR) Tamil Nadu State Archives (TNSA), lettre du 23/04/1846, vol. 5342, p. 300-309.

certaines bassins. Les plus pauvres, membres des basses castes ou exerçant des métiers jugés polluants furent expulsés en périphérie de la ville reconstruite, notamment dans la zone inondable du nord-est (VIGUIER 2011).

Au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, la ville connut une forte expansion démographique, passant de 87 000 habitants en 1881 à 105 984 habitants en 1901 et elle s'étendit progressivement dans plusieurs directions (Fig. 8). Le centre historique conserva des fonctions économiques majeures : c'était le lieu de résidence des tisserands qui formaient une part importante de la population urbaine et un grand centre de marché. L'activité religieuse était en pleine expansion, notamment autour du grand temple, stimulée par l'essor des pèlerinages que l'arrivée du train facilitait. À proximité de la gare se développa un nouveau quartier où vivaient les Anglo-Indiens employés des chemins de fer puis une grande usine textile. Remplaçant le gué de 1842, la construction d'un pont sur la Vaigai en 1889 permit l'extension de la ville au nord du fleuve (VIGUIER 2016). Un quartier administratif s'y établit près de l'hippodrome. Enfin, les résidents européens bâtirent des bungalows à l'est, le long de la route qui menait vers le bassin de Vaṅṅiyūr (aujourd'hui appelé *Māriyamman teppakuḷam*).

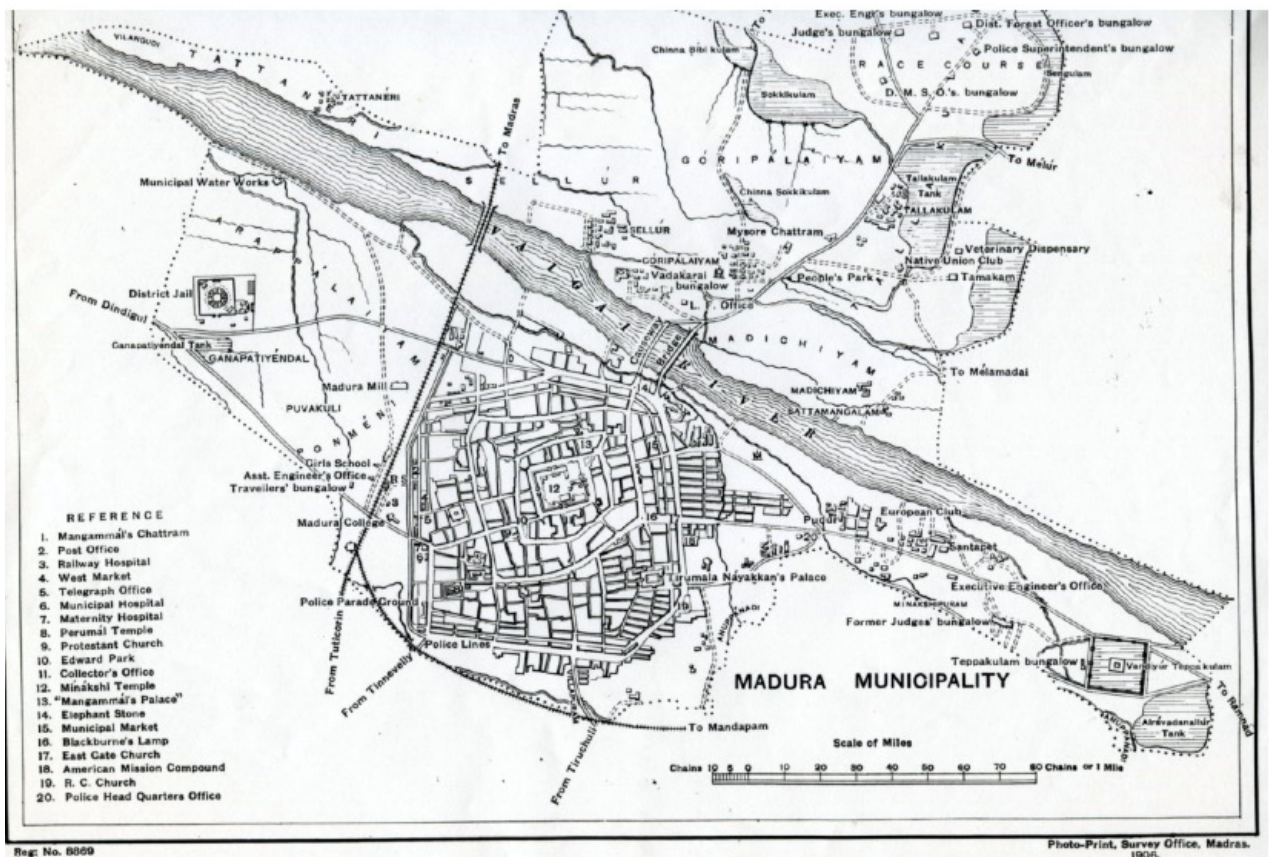


Fig. 8. « Municipality of Madurai », 1906 (FRANCIS, 1906).

Cette période fut également marquée par la création de la municipalité, en 1866. Les autorités coloniales entendaient ainsi faire reposer sur les seules

ressources locales la responsabilité de l'entretien de la ville. Mais faute de moyens, elle ne put répondre aux besoins des habitants en matière d'eau potable, de drainage, d'éclairage public, d'éducation, d'autant que la croissance démographique s'accéléra, aggravant la situation sanitaire. Grâce à des taxes nouvelles et à des subventions du gouvernement de Madras, des travaux furent cependant entrepris en 1889 pour construire un système pérenne d'adduction d'eau. Mais, à cause de problèmes techniques et de plans mal conçus, les résultats demeuraient insuffisants (VIGUIER 2016 : 135-136). Ceci contribua à accroître l'impopularité de la municipalité. L'élection des conseillers municipaux puis du *chairman* (maire) à partir de 1882 ne permit pas, comme l'espéraient les Britanniques, de susciter un patriotisme local. Il fut difficile de convaincre les élites de s'investir pour améliorer la gestion urbaine. Non rémunérées, les fonctions municipales n'étaient guère populaires, et dans les années 1890, comme d'ailleurs dans d'autres grandes villes du pays tamoul, la municipalité connut une crise qui obligea les autorités à reprendre la main et à nommer un fonctionnaire pour la gérer (VIGUIER 2008 : 299). En réalité, la greffe municipale n'a pas pris en Inde. Cet échec explique en partie la défaillance récurrente de la gouvernance urbaine au XX^e siècle (et jusqu'à aujourd'hui).

Si le manque de prestige et l'absence de gain financier peuvent en partie expliquer le manque d'attrait des fonctions municipales dans tout le pays tamoul, la concurrence du grand temple, à Madurai, a certainement exacerbé la crise. Depuis la création d'un *Temple Committee* chargé d'administrer le temple après 1841 et avec l'essor de ses activités financées par des investissements privés³⁰, l'appartenance à la communauté des dévots chargés de gérer le temple était la source d'honneur la plus recherchée dans la ville. Bien plus que les fonctions municipales bénévoles, la participation au culte et au financement des grandes fêtes religieuses permettait aux individus comme à certaines *jāti* d'affermir leur statut social. De ce fait, il était essentiel pour les nouveaux groupes en pleine ascension économique comme les anciens *Shanar* du Tirunelveli (renommés *Nadar*) d'obtenir le droit d'entrer dans le temple³¹. Le *kumbhābhīṣeka* de 1878, qui permit de restaurer les 12 *gopura* des enceintes intérieures et extérieures du temple et d'enduire de plâtre les briques de la haute tour nord, fut en grande partie

³⁰ Par exemple, l'aménagement d'un bassin et d'un jardin à proximité du terrain où se tenait une grande foire aux bestiaux pendant la grande fête annuelle du temple par le *sheristadar* du district. IOR, MBRP, 08/04/1847, P/307/20, p. 5358.

³¹ En 1874, ce droit d'entrée à Madurai leur fut refusé en justice, comme dans d'autres villes (HARDGRAVE 1969). Le 13 juin 1939, des membres du Congrès organisèrent une conférence sur le droit d'entrée dans le temple de Madurai et formèrent un comité pour défendre le droit d'entrée des basses castes. Le 8 juillet 1939, un groupe de *Nadar* et d'intouchables pénétrèrent dans le temple de Mīnākṣī. À la suite de cet événement, la *Madras Temple Entry Ordinance 1 of 1939* fut promulguée le 17 juillet, permettant l'entrée de tous dans les temples de la Présidence de Madras (D. Karthikeyan, « Reliving the Historic Temple Entry », *The Hindu*, 9 July 2013).

financé par des familles de riches banquiers de la communauté des *Nattukottai Chettiar*, notamment celle de V. Nagapa Chettiar, qui fit également un don important au temple³². En 1923, le *kumbhābhīṣeka* suivant fut également financé par des *Chettiar*, notamment M.K.V. Alagappa Chettiar qui était à l'époque en charge du temple comme *court receiver* (PALANIAPPAN 1963 : 130).

C'est donc en réalité au XIX^e siècle que Madurai entra dans cette catégorie des « villes-temples », au côté de Srirangam ou de Chidambaram, abondamment décrite comme telle au XX^e siècle par les anthropologues et les architectes, après avoir été en premier lieu, pendant si longtemps, une cité royale.

De plus, après 1882, la régionalisation de la politique qui accompagna l'instauration du *self-government* au sein de la Présidence de Madras, poussa les nouvelles élites vers Madras qui devint l'horizon naturel de ceux qui cherchaient à accroître leur influence, réduisant d'autant l'intérêt d'une carrière purement locale. Madurai avait alors définitivement perdu son statut de centre politique.

La ville imaginée : une permanence sans cesse reconstruite

Si la ville de Madurai peut s'enorgueillir d'une histoire millénaire que nous venons de retracer brièvement, ce ne sont pas les vestiges matériels ou les sources exploités par les historiens qui expliquent la place qu'elle occupe dans l'imaginaire tamoul, mais bien la richesse et la complexité des représentations de la ville dans la littérature. Et, depuis le XIX^e siècle, chacun des textes permettant aujourd'hui d'en explorer les caractéristiques a été revisité et utilisé à des fins religieuses, sociales ou politiques. Leur popularité dépasse largement la seule ville de Madurai où les événements relatés se déroulent et ils sont devenus progressivement, par leur réécriture dans une prose moderne et leur transposition au théâtre ou au cinéma, les composants d'un patrimoine commun à tous les Tamouls. Certains ont pu qualifier le nationalisme tamoul de « nationalisme culturel », par opposition à un nationalisme territorial construit pour définir et défendre un territoire. Cette qualification est très réductrice. Le besoin de territoire s'exprime de manière forte, aussi bien dans les textes hérités revisités que dans certains des mythes modernes comme celui du continent englouti Kumarikaṇṭam. En présentant le riche feuilletage des représentations qui mettent en scène Madurai, je m'intéresserai ici à la manière dont les nouvelles interprétations et leur usage ont transformé ce corpus au XIX^e et XX^e siècle.

Notons dès à présent que le rôle joué par Madurai dans la littérature tamoule n'est pas d'une importance constante au cours des siècles. Ainsi, les Pāṇḍya et Madurai n'occupent qu'une place réduite dans l'abondante littérature dévotionnelle du Moyen Âge. Dans le *Tēvāram* (VI^e-IX^e siècle), qui rassemble les 7 premiers des 12 livres canoniques du shivaïsme tamoul, 70% des hymnes

³² BRECKENRIDGE (1976 : 388-98) ; FRANCIS (1906, vol. 1 : 268) ; JEYCHANDRUM (1985 : 187-8) ; FULLER (2004).

chantent les temples du pays *cōla* (delta de la Kaveri) tandis qu’au sud, le pays des Pāṇḍya fait l’objet de moins de 5 % des hymnes (CHEVILLARD 2000)³³. Cette marginalité correspond, au fond, à une constante de l’histoire locale : nous avons vu que le royaume de Madurai n’a jamais pu constituer un cœur capable de contrôler l’ensemble du *Tamiḷakam*. Mais ceci n’a pas empêché la ville de se hisser à la toute première place dans l’imaginaire tamoul. Dominée par la figure protectrice des rois *pāṇḍya*, lieu de rassemblement des poètes et de jaillissement d’un « pur » tamoul, associée à de complexes figures féminines tout à la fois protectrices et menaçantes, la cité, territoire refuge, défie le temps, indestructible.

Des rois protecteurs des poètes

La ville des Pāṇḍya

Comme partout en Inde, l’ancienneté de la localité est mise en avant dans des mythes d’origine qui racontent les commencements. Habituellement, ces récits, qui ont accompagné la diffusion de l’hindouisme de la *bhakti*, racontent l’enracinement de la divinité dans un site, la révélation de sa présence par un dévot et la continuité de la protection qu’elle accorde aux habitants grâce au culte qu’ils perpétuent. La plupart des *Talapurāṇam* tamouls du Moyen Âge relatent la fondation des lieux saints, présentés comme l’origine de tous les lieux habités, villes ou villages. Mais dans le cas de Madurai, la ville elle-même y apparaît d’abord comme le résultat d’un geste royal.

La référence aux Pāṇḍya, dans tous les textes qui racontent la fondation et l’histoire de Madurai ou qui mentionnent seulement la ville, est l’élément le plus constant. Leur rôle se transforme avec l’évolution des formes d’État, selon la nature du pouvoir politique exercé, mais le nom perdure et tous ceux qui ont voulu affirmer leur autorité à Madurai se sont placés dans leur sillage, à l’exception peut-être du bref sultanat musulman. Cette référence reste très prégnante au XIX^e siècle. Dans un document publié en 1859 pour célébrer l’exposition organisée pendant la fête annuelle de Cittirai, un contributeur évoquait « la sagesse des rois *pāṇḍya* qui se rendaient incognito dans les rues de la cité pour prendre connaissance des besoins de leurs sujets ou qui se rendaient seuls au temple pour prier »³⁴. Cette présence *pāṇḍya* alla jusqu’à s’incarner dans la personne du *collector* britannique Rous Peter, en charge du district de Madurai de 1812 à 1828, surnommé par la population « Peter Pāṇḍya » à cause de son implication dans la cité³⁵. Il y vécut en grand prince, accumulant bijoux, armes et peintures et y fut

³³ Madurai est chanté dans le *Tēvāram* sous le nom de Tiruvālavāy. 11 *patikam* lui sont tout de même consacrés (SETHUPATHY 1994 : 172 ; VELUPPILLAI 2016).

³⁴ Sri C. Kadirvel, Personal Assistant to the Inspector of Municipal Council and local Board, “Madurai, the City beautiful and Ancient”, *Chithirai Exhibition Souvenir*, 1859, Municipal Council, Madurai, p. 55.

³⁵ NELSON (1989 [1868] : 83) écrit que le *collector* s’était rendu « si populaire parmi les habitants par sa bonté, sa charité et son attention pour toutes les personnes qui le rencontraient, par son mode de vie somptueux et libéral et par son habileté et son courage comme chasseur

enterré. Lors d'une recherche effectuée en 1994 dans la ville de Madurai, j'ai pu me rendre compte que beaucoup d'habitants ignoraient que « Peter Pāṇḍya » était un Britannique.

Cette dynastie *pāṇḍya* n'est pas seulement incarnée par des personnages masculins. La plus célèbre reine, figure mythique, est certainement Taṭātakai, la princesse que le « beau Seigneur », Sundareśvara (Śiva) vainquit puis épousa dans sa nouvelle forme, celle de la déesse Mīnākṣī. J'y reviendrai plus bas. Dans son double rôle de déesse et de reine, Mīnākṣī constitue également un modèle politique mobilisé jusqu'au XVIII^e siècle. Maṅkaiyarkkaraci est ainsi louée, comme en témoigne Élisabeth Sethupathy, à l'occasion de la récitation des *Tirumurai* en l'honneur de Kumaraguruparar que j'ai évoquée plus haut : la sixième strophe chantée était « un *padigam* de Sambandar sur Madurai qui commence par “Maṅkaiyarkkarasi”, le nom de la reine Pāṇḍya qui l'avait appelé à l'aide pour convertir le roi au śivaïsme » (SETHUPATHY 1994 : 123). Les Nāyaka de Madurai, reprenant cet héritage, représentèrent tant les rois que les reines sur les sculptures ornant les piliers des édifices religieux qu'ils firent construire entre le XVI^e et le XVIII^e siècle (Fig. 9)³⁶.

Ces reines ne règnent pas en leur nom propre, mais peuvent exercer une régence, comme Mangammāl [1706-1725] qui régna dix-huit ans. Selon la tradition orale, elle est morte de faim après avoir été arrêtée et jetée en prison, car elle refusait de laisser le pouvoir à son petit-fils devenu majeur³⁷. Ces reines étaient aussi de grandes donatrices.

d'éléphants qu'il reçut le noble titre de Pāṇḍya et que l'on se souvient de lui à Madurai comme 'Peter Pāṇḍya' ».

³⁶ Sur les piliers du *Putu maṅṭapam* (Fig. 9), les reines sont d'une taille aux deux tiers inférieure à celle des rois, selon une hiérarchie similaire à celle qui préside à la représentation des divinités mâles accompagnées de leurs consorts dans ce même édifice (BRANFOOT 2012 : 331).

³⁷ Cette tradition orale qui serait, selon William Taylor, « connue dans la ville de Madurai » est rapportée en note dans sa présentation du manuscrit « Carnataca Dynasty » (1835, vol. 2, « Regency of Mangamal », « Carnataca Dynasty », Sec. 11, p. 226). Il précise cependant qu'il n'a pu retrouver aucun manuscrit qui faisait allusion à cette fin tragique.



Fig. 9. Tailleurs au travail dans le Putu maṅṭapam. Dessin de Manohar Devadoss (2006), in Devadoss, 2007 : 135.

Le carrefour (kūṭal) des poètes et du « beau tamoul »

Ville royale, Madurai est aussi considérée comme la ville des poètes, depuis la plus haute antiquité. Très populaire, la légende des trois académies de poètes patronnées par les Pāṇḍya a fait l'objet d'une importante réécriture au XIX^e siècle. Elle raconte que, chaque année, un concours de poésie était organisé à Madurai, consacrant le meilleur poète de l'année qui rejoignait le *Caṅkam* (académie). On ignore quand la légende a commencé à circuler exactement. La première allusion se trouve dans le commentaire de Nakkīrar (VII^e-X^e siècle) sur l'*Iraiyānar Akapporuḷ*. Elle fut ensuite répétée d'une manière plus détaillée dans l'œuvre de Perumparā Puliyūr Nampi, le *Tiruvīḷaiyāṭarpurāṇam* (*Les jeux sacrés de Śiva*) du XII^e ou XIII^e siècle, sur laquelle je reviendrai plus bas. L'*Iraiyānar Akapporuḷ* montre les Pāṇḍya comme des rois préservant un très ancien lien avec la grammaire tamoule et son premier enseignant, le sage Agastya. La langue de leurs chants est le *kūṭal tamīl*, « tamoul de Kūṭal », autre nom de Madurai, considérée ici comme le lieu d'origine de la sagesse tamoule (SHULMAN 2016 : 85-87). Les deux premières académies de poètes patronnées par les Pāṇḍya citées dans ces textes sont légendaires : la première aurait eu pour siège Tenmaturai (« Madurai du Sud ») et aurait duré 4440 ans avant d'être submergée par l'océan, tandis que la seconde, située à Kapāṭapuram, aurait duré 3700 ans. Seules des œuvres de la dernière académie, dont le siège se trouvait dans la Madurai actuelle (*Uttara Madurai* ou Madurai du Nord) auraient survécu, constituant le corpus connu de la littérature du *Caṅkam*. Cette légende fut probablement tardivement mise à l'écrit, après une longue transmission orale par les bardes de la région.

D'autres textes relient Madurai à des poètes comme le *Tiruvalluvar carittiram* qui raconte la légende de Tiruvalluvar, l'auteur du *Tirukkuraḷ*, un autre grand texte de la littérature tamoule classé parmi les dix-huit œuvres mineures du *Caṅkam*.³⁸ On y voit ce poète de basse caste rechercher le patronage de l'académie de Madurai. Les membres de cette académie (anciens lauréats du prix annuel du meilleur poète) lui demandèrent de placer son manuscrit en feuille de palmier sur la planche du nouveau *Caṅkam* qui flottait au milieu du bassin du lotus d'or, le bassin sacré du temple de Madurai. La planche se rétracta immédiatement pour saisir le manuscrit, jetant dans l'eau sans cérémonie les 49 grands poètes lettrés qui étaient habituellement assis là. Ainsi le *Tirukkuraḷ* triompha-t-il de tous les autres livres tamouls (SHULMAN 2016 : 94).

D'une manière continue, Madurai apparaît comme un centre unique de la culture tamoule. Vers le V^e siècle, la standardisation de la littérature tamoule y

³⁸ On ne sait si cet auteur a vraiment existé, ce texte pouvant être l'œuvre d'un collectif. La légende le fait naître 30 ans avant le début de l'ère chrétienne. Parimēlaḷakar, commentateur du XIII^e siècle a établi une sorte de *vulgate* du texte qui sert de référence (introduction de F. Gros, TIRUVALLUVAR 1992 : 13). Une légende complémentaire le fait répondre aux académiciens de Madurai qui l'interrogent sur son lieu de naissance : « Vous me dites : 'De quelle ville ?' Oyez l'état de cette ville ; n'en savez-vous point l'histoire ? Cette ville est vide, vide était et enfin néant finira encore anéantie » (*ibid*: 19).

atteignit probablement un premier stade (SHULMAN 2016 : 87) et les Pāṇḍya sont considérés comme les protecteurs de la langue tamoule. Quand, à partir du début du XX^e siècle, un véritable culte pour la langue se développa en pays tamoul, leur rôle historique se trouva magnifié et, en corollaire, l'une des fonctions attendues du politique fut d'assurer la protection de cette culture et sa diffusion. Cet objectif accompagna la formation d'associations et de partis en Inde du Sud à l'époque coloniale et post-coloniale. Les notables qui en avaient les moyens et l'entregent devaient perpétuer cette tradition en finançant des associations, des écoles, des concours de poésie. L'académie de Madurai (*Madurai Tamil Sangam*), fut fondée en 1901 sous le patronage du *zamindar* et ancien Raja de Ramnad, Pandithurai Thevar, dont le portrait orne la salle de bibliothèque du bâtiment actuel de l'académie devenue également un *College*. Elle contribua largement à diffuser les savoirs nouveaux sur le corpus littéraire du *Caṅkam*, notamment grâce au *Centamil*, un journal savant qu'elle édita à partir de 1903 et dont le titre signifie « beau » ou « pur » tamoul ».

Héroïne, reine et déesse

J'ai évoqué plus haut l'importance des reines *pāṇḍya* et *nāyaka*. D'une manière remarquable, depuis l'Antiquité, la ville de Madurai est associée à des figures féminines particulièrement puissantes. Cette présence contribue certainement à sacraliser le territoire urbain tout entier, lui assurant à la fois protection et rayonnement.

L'histoire de Kaṇṇaki ou la naissance d'une déesse

Le *Cilappatikāram*, nous l'avons vu, est une source majeure pour décrire l'ancienne Madurai. Le texte présente la version littéraire de l'histoire de Kōvalaṅ et de Kaṇṇaki, l'une des plus anciennes à mettre en scène la capitale des Pāṇḍya. Il fut peut-être en partie oublié des lettrés tamouls au Moyen Âge, notamment parce qu'il s'agissait d'un texte jaïn peu à peu rejeté par l'orthodoxie shivaïte. Mais la légende existait bien avant que le long poème soit mis à l'écrit et des versions orales locales circulent aussi, peut-être issues d'une transmission ancienne, précédant les éditions imprimées³⁹ (BECK 1972). Dans sa version littéraire du *Cilappatikāram*, l'histoire s'est popularisée à partir de sa publication par U.V. Swaminathaiyar [1855-1942] en 1892. Si le récit originel peut être lu comme la saga du culte de la déesse Pattinī (l'héroïne Kaṇṇaki est divinisée à la fin du texte)⁴⁰, il s'est transformé au XX^e siècle à travers de nombreuses reprises,

³⁹ Citons la plus connue de ces versions qui s'est transmise comme une ballade populaire, *Kōvalaṅ katai*, attribuée à Pukaḷēntip Pulavar (XII^e-XIII^e siècle) et publiée pour la première fois en 1873, soit 19 ans avant que le *Cilappatikāram* soit édité par U.V. Swaminathaiyar. Ces ballades furent aussi transformées en pièces de théâtre, une des plus anciennes étant *Kōvalaṅ kaṇṇaki nāṭakam*, de Vīrapattiraṅ (1889).

⁴⁰ Le culte à la déesse Pattinī existe toujours au Kerala et à Sri Lanka (ZVELEBIL 1973 : 172).

sous de multiples formes : pièces de théâtre d'abord⁴¹, puis films et romans⁴². L'histoire est ainsi venue nourrir différents aspects du nationalisme tamoul. Le film *Kaṇṇaki*, mis en scène par R.S. Mani en 1941, contribua sans doute beaucoup à la diffusion de l'épopée dans tout le Tamil Nadu. Aujourd'hui, elle est fréquemment jouée par les enfants dans les écoles au Tamil Nadu. Une statue de Kaṇṇaki a été installée le long de *Marina Beach*, à Chennai. Les *Mudhuvan*, des *Adivasi* qui vivent dans des montagnes à l'est de Pollachi se proclament même des descendants de ceux qui accompagnèrent la femme devenue déesse quand elle quitta Madurai⁴³. Les premières réécritures, au début du XX^e siècle, magnifièrent le personnage de Kaṇṇaki, l'épouse vertueuse qui pardonne à son mari infidèle et qui le venge quand il est exécuté à tort par le roi *pāṇḍya*, en détruisant Madurai, sa capitale. Kaṇṇaki s'exprime peu dans le texte originel, mais ces versions lui donnent abondamment la parole et abordent, à travers son personnage, la question de la condition féminine qui agitait alors les milieux réformateurs tamouls et qui fut l'un des sujets traités par les premiers romans tamouls en prose⁴⁴. Son sacrifice final, quand elle arrache son sein gauche pour le jeter sur les murs de la cité, se dépouillant d'un attribut qui peut être vu à la fois comme sexuel et maternel, symbolise aussi, pour les nationalistes tamouls, le sacrifice nécessaire pour défendre la culture tamoule⁴⁵. Héroïne féminine, sa mise en accusation virulente du roi *pāṇḍya* pouvait aussi être transposée et lue comme une attaque contre un pouvoir colonial injuste. L'histoire questionne la manière d'exercer l'autorité royale et affirme le droit du peuple à réclamer la justice de son souverain. Madurai est le lieu où cette réflexion s'impose et où le drame se noue. La ville apparaît donc avant tout comme le lieu par excellence du pouvoir royal⁴⁶.

⁴¹ La pièce musicale, *Kōvalaṅ carittiram de Ṭi. Caṅkaratās Cuvāmikaḷ*, fut régulièrement jouée entre 1910 et 1922 et publiée en 1925. Deux autres versions musicales de M.R. Muttuccāmi furent jouées entre les années 1950 et 1980. *Kaṇṇaki katai : villuppāttu* fut publiée en 1953 (cité par R. Parthasarathy dans son *postscript, in* ILANKO AṬIKAL, 1993, p. 319-320).

⁴² Le poète Pāratitācaṅ [1891-1964] a réécrit l'histoire en tamoul moderne : *Kaṇṇaki puraṭci kāppiyam* (l'épopée de la révolte de Kannaki), publié en 1962.

⁴³ Eric Miller, « In praise of Kannaki », *The Hindu*, 16 June 2006.

⁴⁴ Kaṇṇaki apparaît comme une porte-parole des réformes sociales dans l'une des plus anciennes pièces reprenant l'histoire de l'épopée, *Kannaki Alladu Kadalirchiranda Karigai* de Nagai C. Gopalakrishna Pillai, publiée en 1911 (RANI 2011).

⁴⁵ Mu. Karuṇāniti [1924-2018] a politisé l'épopée dans son *Cilappatikāram: nāṭaka kāppiyam* (1967) pour refléter l'idéologie progressiste du parti dravidien DMK dont il était le chef, deux ans avant de devenir *Chief Minister* de l'État de Madras (alors renommé Tamil Nadu). Il en a produit ensuite une version cinématographique, *Pūmpukār*, en 1977.

⁴⁶ La déesse protectrice de la ville n'apparaît que dans le chant 22, pour expliquer à la femme éplorée qui regarde brûler la ville que son mari a mérité son sort à cause d'une injustice commise lors d'une précédente réincarnation. Et ce n'est pas à Madurai, mais dans le pays des Cēra (Kerala) que Kaṇṇaki est finalement divinisée (livre de Vañci) et qu'elle devient l'objet d'un culte.

Mīnākṣī la reine-déesse de Madurai

Fig. 10. « Meenakshi Kalyanam » (le mariage de Mīnākṣī), bas-relief du Putu maṅṭapam. Manohar Devadoss (1986), DEVADOSS, 2007, p. 10.

Si le *Cilappatikāram* a pu être abondamment utilisé dans un contexte profane, notamment au sein du mouvement dravidien quand celui-ci se proclamait laïc, réclamait des réformes sociales et luttait contre toutes les formes d'oppression, il en va bien sûr différemment des *Talapurāṇam* du Moyen Âge également revisités à l'époque contemporaine, mais dans un contexte purement religieux. Cependant, dans le cas de Madurai, l'instrumentalisation politique a accompagné la popularisation de textes religieux bien avant. Loin de se cantonner dans l'espace privé, comme ce fut de plus en plus le cas dans les milieux protestants européens à partir du XVI^e siècle, la littérature religieuse a contribué à créer un « espace public » urbain et à faire de la ville un espace sacré conçu et périodiquement vécu par la population résidente, en lien étroit avec les aventures des divinités dans la localité sans cesse remises en scène lors des fêtes et cérémonies religieuses.

La plupart des *Purāṇam*, en Inde du Sud, racontent l'histoire mythique d'un site sacré et de sa divinité protectrice. Celui qui concerne le grand temple de Madurai, le *Tiruvālavāyūṭaiyār tiruvilaiyāṭal purāṇam* (*Histoire des jeux sacrés du Seigneur d'Ālavāy*, *TTP*) met en scène, en soixante-quatre vignettes, les activités de Śiva dans la cité de Madurai. Ce texte dessine le paysage sacré de la ville, imprégnant, jusqu'à aujourd'hui, l'imaginaire de ses habitants. La plus ancienne version connue de ce texte fut compilée au XIII^e siècle par Perumpaṇṇa Puliyūr Nampi. Il porte les caractéristiques de la *bhakti* qui s'est épanouie dans le delta de la Kaveri, siège médiéval du shivaïsme en Inde du Sud à l'époque des Cōḷa. Mais la forme populaire du *TTP* connue aujourd'hui est issue de la version réécrite par Parañcōti Muṇivar⁴⁷ au XVI^e siècle sous le patronage des Nāyaka, et il est évident qu'elle doit être comprise dans son contexte. Les Nāyaka entendaient alors redéfinir la manière dont le pouvoir était exercé dans la ville et dans le royaume et c'est parallèlement au programme ambitieux de reconstruction mentionné plus haut que ce texte a été réécrit. Il visait notamment à mettre en scène de manière spécifique la relation des Pāṇḍya aux divinités tutélaires de la cité, définissant le modèle de souveraineté que voulaient suivre les Nāyaka (voir planches couleurs, Fig. 13, 14, 15).

Certes, comme le texte de Nampi, il présentait Madurai à la fois comme un centre sacré et comme un centre de pouvoir, mais il donna une importance particulière à l'épisode du mariage entre la reine *pāṇḍya* Mīnākṣī et Śiva qui se mit à jouer un rôle essentiel dans la stratégie de légitimation des Nāyaka. Dans la version de Nampi du *TTP*, la cérémonie du mariage (Fig. 10), à la fin de laquelle Śiva, parce qu'il considère qu'une femme n'est pas faite pour cela, prend gracieusement la direction du royaume *pāṇḍya*, n'occupe que huit vers, alors

⁴⁷ Parañcōti Muṇivar est l'auteur de deux autres poèmes sur Madurai, le *Tiruvilaiyāṭal Pōṛikkali Venpā* et le *Maturai Paṭiṟruppattantāti*. Kumaraguruparar, un grand poète du XVII^e siècle qui vécut à l'époque de Tirumala Nāyaka, a aussi composé un poème sur la déesse du temple de Madurai, le *Mīnāṭciyammai Piḷḷai Tamil* (SETHUPATHY 1994 : 173).

qu'elle devient un élément central du texte de Parañcōti (FISCHER 2017 : 137-182).

Il faut souligner aussi que si Śiva est le principal protagoniste du *TTP* (comme souvent dans les *Talapurāṇam*), la déesse de Madurai semble y prendre le pas. Fille du roi *pāṇḍya*, Mīnākṣī, la déesse aux yeux de carpe (*Aṅkayarkanni*), est élevée pour régner, en l'absence d'un héritier mâle. Au grand désespoir de ses parents, elle est née avec trois seins, mais il a été prédit à sa naissance que le troisième sein disparaîtrait dès lors qu'elle apercevrait son futur mari. À la mort de son père, elle monte sur le trône et soumet par les armes les souverains alentour. Quand le beau Sundareśvara-Śiva vient l'affronter à son tour, son troisième sein disparaît et elle perd son ardeur belliqueuse. Le mariage est donc célébré et, en l'épousant, Śiva devint le roi et le protecteur de Madurai. Le couple règne ensuite ensemble sur le royaume. Comme nous l'avons vu plus haut, les Nāyaka s'identifiaient au dieu, se plaçant au même niveau que lui. L'accent qu'ils mirent sur la fête du mariage divin à partir du XVII^e siècle était un moyen de mettre en scène cette « égalité », en mettant le dieu/roi et la déesse protectrice du royaume sur le même plan durant toute la cérémonie.

Le grand temple de Madurai, construit par les Pāṇḍya et rebâti au XVI^e siècle par les Nāyaka, est dédié à la déesse Mīnākṣī-Pārvatī et à son mari, le dieu Sundareśvara-Śiva. Comme les autres grands temples de l'Inde du Sud, il comprend deux sanctuaires séparés pour le dieu et la déesse. Mais alors que dans la plupart des temples shivaïtes, la forme divine prééminente est Śiva, à Madurai, Mīnākṣī, ici installée à la droite du dieu (elle est à sa gauche dans beaucoup de temples), a une position dominante. Elle ne lui est certes pas supérieure dans le culte⁴⁸, mais le temple est connu et visité surtout parce qu'il est le temple de Mīnākṣī. Plus largement, Denis Hudson (1993) a montré que la ville entière pouvait être considérée comme le corps de la déesse. Pour les habitants comme pour les rois, elle est une présence protectrice qui intervient pour protéger ceux qu'elle aime. Son rôle est rapporté par des manuscrits et par des ballades de la tradition orale et il est particulièrement instrumentalisé pour légitimer le pouvoir royal à l'époque du royaume Nāyaka de Madurai, au-delà de la réécriture du *TTP* que je viens d'évoquer. La déesse intervient par exemple dans le *Taṅjāvūri āndhra rājula caritra*, une chronique télougoue anonyme datant du XVIII^e siècle qui donne une version de la fondation du royaume Nāyaka de Madurai à l'époque du grand roi de Vijayanagara, Krishṇadevarāya [r. 1509-1529]. Le texte raconte que Nāgama, son fondateur, avait été envoyé par Krishṇadevarāya à Madurai à la demande du roi *pāṇḍya*, pour l'aider à recouvrer son royaume qui venait d'être conquis par le roi *cōla* de Tanjavur. Mais, une fois vainqueur, Nāgama veut garder pour lui ce territoire chèrement défendu. Son fils Visvanātha se porte volontaire pour arrêter son père et rétablir le roi *pāṇḍya* dans ses droits. Vaincu, Nāgama

⁴⁸ Quand le dieu la rejoint la nuit pour l'union sexuelle, elle lui est soumise (FULLER 1980 : 322).

justifie son usurpation devant son fils en arguant des sommes considérables dépensées pour cette campagne militaire. Surtout, il affirme que la déesse Mīnākṣī lui a rendu visite en rêve et qu'elle lui a révélé que son fils, « Viśvanāthanāyudu », était l'homme désigné pour régner dans son royaume (RAO, SHULMAN & SUBRAMANYAM 1992 : 47). Plus tard, c'est aussi à la suite d'une apparition en rêve de la déesse que Tirumala Nāyaka avait promis de fixer de nouveau sa capitale à Madurai, après le règne de Muttu Vīrappa Nāyaka I [r. 1609-1623] (BESSE 1914 : 3). La conquête coloniale ne mit pas un terme à ces interventions de la déesse protectrice de Madurai. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, un véritable folklore se développa autour du *collector* Rous Peter (le fameux « Peter Pāṇḍya »), racontant plusieurs versions des liens qu'il était censé avoir noués avec Mīnākṣī dont on disait qu'il était devenu un grand dévot. L'une d'elles dit que la déesse lui aurait sauvé la vie pendant une partie de chasse, retenant la charge furieuse d'un éléphant. La théosophe Helena Blavatsky dans un petit opuscule fort singulier édité en 1885, rapporta un autre « miracle » qu'elle disait tenir des habitants de la ville : alors que Rous Peter dormait dans sa maison située à proximité de la Vaigai, un incendie l'avait piégé à l'intérieur. La déesse avait provoqué une crue soudaine du fleuve pour lui permettre de se jeter dans l'eau par la fenêtre, échappant ainsi aux flammes. On voit bien que ces récits, en plaçant sous la protection de Mīnākṣī les Nāyaka ou un administrateur britannique perçu comme le nouveau souverain, les inscrivent dans la lignée des rois *pāṇḍya* et permettent de légitimer leur pouvoir auprès des habitants.

Peut-on faire un lien entre le folklore qui entoure Mīnākṣī et l'histoire de Kaṇṇaki ? Dans une version orale du *Cilappatikāram* recueillie par B. Beck en 1966 à Coimbatore, la déesse Mīnākṣī intervient dans l'histoire en avertissant Kōvalaṇ de ne pas essayer de vendre l'anneau de Kaṇṇaki à Madurai (BECK 1972 : 31). Cette version, qui raconte également longuement l'origine des héros, prétend que Kaṇṇaki est en fait la fille du roi *pāṇḍya* : l'astrologue de la cour ayant averti le couple royal que l'enfant qui venait de naître occasionnerait la destruction de la ville, des serviteurs avaient été chargés de l'emmener en forêt pour la tuer. Mais les hommes chargés du meurtre avaient placé la fillette dans un panier sur l'océan et un pêcheur l'avait sauvée (BECK 1972 : 26). L'histoire, qui puise dans un fond mythique commun de l'humanité, doit surtout être rapprochée d'un thème fréquent des contes populaires, celui de héros qui découvrent sur le tard qu'ils sont fils ou filles de roi. Dans l'exemple qui nous occupe, le rôle des Pāṇḍya et du royaume de Madurai s'en trouve encore renforcé, tandis que Kaṇṇaki peut être assimilée à Mīnākṣī, elle-même, puisqu'elle était, selon le *TTP*, la fille d'un ancien roi *pāṇḍya*. Un autre lien entre les deux figures vient de leur désignation comme des femmes vierges : dans certaines versions, la virginité de Kaṇṇaki, bien que mariée, contraste avec la sexualité épanouie et séductrice de Mātavi, la courtisane dont s'éprend son époux Kōvalaṇ. Cela la rapproche de Mīnākṣī/Taṭātakai, la princesse vierge *pāṇḍya*, avant qu'elle ne devienne l'épouse de Śiva.

Le *Cilappatikāram*, dans ses versions littéraires et orales, et le *TTP*, sont populaires dans tout le Tamil Nadu aujourd'hui. Mais c'est pour les habitants de la ville de Madurai qu'ils prennent leur signification la plus concrète. Le paysage urbain et la topographie sont perçus à travers les jeux sacrés de Śiva. La forme et les noms donnés aux collines environnantes sont expliqués par ces récits qui sont ainsi étroitement reliés à la ville et à son histoire, élargissant son territoire.

Une cité indestructible

Ville des rois et des poètes, protégée par la déesse, Madurai est également la capitale d'un territoire mythique, réinventée au XIX^e siècle à partir de la légende des trois académies pour donner aux Tamouls un pays à la mesure de la grandeur supposée de l'ancienne civilisation « dravidiennne ». Cette « affabulation » s'appropriera l'hypothèse, émise entre 1858 et 1864 par le zoologiste Philip Sclater [1829-1913], qu'il existait jadis, au sud du Cap Comorin, un continent ensuite disparu dans l'océan, la Lémurie⁴⁹. D'abord reprise par la théosophe Helena Blavatsky, l'hypothèse fut scientifiquement rejetée, mais des nationalistes tamouls s'en emparèrent et firent coïncider ce continent perdu avec la légende ancienne de la disparition des deux premières académies tamoules dans l'océan. Témoin imaginaire de la grandeur et de l'ancienneté de la culture et de la langue tamoule, la Lémurie fut renommée, au début du XX^e siècle, Kumarināṭu (le pays de Kumari) ou Kumarikkaṇṭam. De ce passé glorieux ne restent que des textes, sauvés par le roi *pāṇḍya*, comme veut le démontrer *Kumarikkaṇṭam*, un film documentaire en tamoul et en anglais diffusé en janvier 1981 lors de la *Fifth International Conference of Tamil Studies* qui se tenait à Madurai. Ce film a été financé par le gouvernement du Tamil Nadu, avec un soutien particulier du *Chief Minister* de l'époque, M.G. Ramachandran (RAMASWAMY 2004 : 98). On y voit d'abord reconstitués la capitale antédiluvienne Tenmaturai, ses luxueuses maisons et ses agréables lieux de loisirs. Après le premier déluge, le roi *pāṇḍya* fonde Kapāṭapuram, à son tour disparue dans les flots. Le film met en scène le roi Tirumāraṇ qui se débat dans les vagues pour rassembler des manuscrits en feuille de palmier, puis se sauve à travers la campagne, pieds nus, les vêtements et les bijoux en désordre, avant d'atteindre enfin la cité actuelle de Madurai. Le commentaire en anglais du film se termine par la célébration de la langue tamoule :

Le roi Tirumāraṇ offrit aux pieds de Mère Tamoule les rares ouvrages de littérature tamoule qu'il avait sauvés.

Des larmes de joie ont illuminé ses yeux ravis.

Il continua à servir le tamoul et fonda le troisième *caṅkam* tamoul.

Longue vie au tamoul !⁵⁰

⁴⁹ Il cherchait à expliquer la distribution de certains mammifères dont les lémuriens, à une époque où la dérive des continents n'était pas connue.

⁵⁰ Traduit de l'anglais, texte cité par S. Ramaswamy (2004 : 98) : "King Tirumaran offered at the feet of Mother Tamil the rare works of Tamil literature he had salvaged."

Cette histoire, reprise et popularisée par les manuels scolaires en pays tamoul, a permis de créer un territoire « réceptacle » du passé tamoul, un territoire béni des dieux, protégé par les rois, habité par les poètes, un paradis dont la perte alimente un sentiment nostalgique impossible à apaiser, mais capable d'unir la population. Madurai en est, finalement, la seule butte-témoin, car elle a recueilli ce qui a pu être sauvé et a perpétué la mémoire des Pāṇḍya. On voit bien ici que le nationalisme tamoul n'est pas seulement un nationalisme culturel, puisqu'il fut capable de se construire un territoire, avec ses fleuves, ses vallées, ses villes et ses montagnes. Cependant, situer ce territoire dans un passé lointain et donc disparu, permettait aux Tamouls de s'inscrire en même temps dans un territoire national plus large, au présent, celui de l'Inde entière. Ils ménagèrent ainsi la possibilité d'une double appartenance, à la terre tamoule d'une part, patrie perdue source de nostalgie, et à la Nation indienne en train de se libérer du joug anglais d'autre part. Deux nationalismes pouvaient ainsi coexister, du fait de cette non-concomitance temporelle des deux entités territoriales de référence, modernisant la pratique sud-asiatique si répandue des multiples attachements identitaires.

Notons enfin que l'histoire légendaire de Madurai s'inscrit dans un cycle toujours recommencé de destruction et de renaissance. Dans le *Cilappatikāran*, la ville est détruite par le feu. Son roi s'auto-sacrifie pour purifier le royaume de sa faute. Une partie de ses habitants est cependant épargnée à sa demande : « les brahmanes, les hommes vertueux, les vaches, les femmes fidèles, les vieillards et les enfants »⁵¹, sont sauvés. Dans la légende des trois académies, détruites deux fois par un déluge, la ville se réincarne plus au nord. Enfin, un des jeux sacrés de Śiva raconte comment, menacée par la crue de la Vaigai, la ville est sauvée par une vieille femme aidée par Śiva lui-même. Les triples figures du roi *pāṇḍya*, de la déesse et de Śiva président à ces multiples renaissances. C'est ainsi que se construit un point de repère, une référence territoriale pour un passé tamoul de longue durée toujours réincarné. Les approches profanes et littéraires se mêlent aux mythes et aux textes sacrés pour offrir la ville à toutes les interprétations et lui assurer une gloire « multifonction » unique en son genre.

Épilogue

Madurai est aujourd'hui une agglomération de 1,3 million d'habitants. La partie ancienne de la ville, autour du grand temple, est devenue essentiellement une zone touristique. Les transformations récentes, très importantes, ont changé la physionomie de la large rue de Cittirai qui longe, sur ses quatre côtés, les murs

Tears of joy brightened his happy eyes. He continued to serve Tamil and founded the third Tamil caṅkam...Long live Tamil!"

⁵¹ IḷAṅKŌ AṬIKAL, 1993, chant 21, v. 70, p. 194.

extérieurs du temple. Les tisserands, encore à l'œuvre en 1993, ont cessé d'y tendre leurs fils (planches couleurs, Fig. 16). Bordant cet espace devenu piéton, les vieilles maisons à un étage et leurs balcons protégés par des grilles sculptés au-dessus du *tiṅṅai* (Fig. 17) sont progressivement remplacés par de hauts immeubles modernes en verre, béton et acier (Fig. 18). Des supermarchés climatisés y vendent aux touristes-pèlerins toujours plus nombreux des vêtements et des tissus, de la vaisselle de métal, des babioles souvenirs.

Au-delà de cette zone protégée, les rues étroites, bordées de minuscules boutiques de téléphonie ou de bagagerie et de nouveaux salons de thé servant des sucreries, sont toujours aussi inadaptées à la circulation des véhicules à moteur. Les trottoirs sont encombrés de deux roues et les piétons forcés de marcher au milieu de la chaussée. Sur le boulevard extérieur, près de la gare, les hôtels de toutes catégories rivalisent de hauteur pour permettre aux clients de jouir de la vue sur le temple quand le soir tombe, depuis les toits-terrasses aménagés en café/restaurant. Dans le temple, plus de 15 000 visiteurs se pressent les jours ordinaires⁵².

Le reste de la ville est comme invisible aux touristes. La Vaigai, le plus souvent à sec, est devenue un égout à ciel ouvert, sauf quand les pluies de novembre la gonflent brutalement. Le bassin sacré de Vaṅṅiyūr (Fig. 12), le plus grand de l'Inde du Sud, reste, la plus grande partie de l'année, une simple étendue d'herbe rase écrasée de chaleur.

Mais la ville continue d'inspirer écrivains et poètes. En 1988, R.S. Sudarsanam écrivit une nouvelle en télougou « Madura Meenakshi ». Le narrateur se rend à Madurai et rencontre dans le temple une belle jeune fille dénommée Meenaksi, dont il tombe amoureux et qui disparaît étrangement à la fin : certainement une incarnation de la déesse⁵³. Quant à l'histoire de Kaṅṅaki, elle continue de nourrir l'imaginaire tamoul⁵⁴.

Bibliographie

ARRIEN, *Histoire d'Alexandre : L'anabase d'Alexandre le Grand et L'Inde*, trad. Par Pierre Savinel, postface par Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

BECK Brenda E.F., 1972, "The Study of a Tamil Epic: Several Versions of Silappadikaram Compared", *Journal of Tamil Study*, vol. 1, n°1, 1972, p. 23-38.

BERTRAND Joseph, 1847-1854, *La mission du Maduré : d'après des documents inédits*, 3 tomes, Paris, Poussielgue-Rusand.

BESSE Léon, 1914, *La mission du Maduré : historique de ses pangous*, Trichinopoly, Impr. De la mission catholique.

⁵² Manu S. Pillai, "Meenakshi, the original warrior", *Mint*, 21 Apr. 2017.

⁵³ R.S. Sudarsanam, 1988, "Madura Meenakshi", *Telugu Katha*. Traduite en anglais par S.D. Sasi K., *Indian Literature*, vol. 57, n° 5 (277) (September/October 2013), p. 119-131.

⁵⁴ Voir le film documentaire mis en ligne en 2013, qui recueille de nombreuses histoires en divers lieux du Tamil Nadu (<http://tinyurl.com/Kannagi-Places>).

BLAVATSKY H.P., 1885, « Mr. Peters and the Goddess. Letters Home from the caves and jungles of Hindustan », *Russkii Vestnik*, n° 11.

BRANFOOT Crispin, 2012, “Dynastic genealogies, portraiture, and the place of the past in early modern South India”, *Artibus Asiae*, vol. 72(2), p. 323-376.

BRECKENRIDGE APPADURAI Carol, 1976, *The Sri Minaksi Sundaresvara Temple: Worship and Endowments in South India*, Unpublished PhD thesis, University of Wisconsin-Madison.

CHANDLER John S., 1912, *Seventy-five years in the Madura Mission. A History of the Mission in South India*, Madras, American Madurai Mission.

CHEVILLARD Jean-Luc, 2000, « Le *Tēvāram* au XX^e siècle », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*. T. 87, n°2, p. 729-740.

DELOCHE Jean, 1980, *La circulation en Inde avant la révolution des transports. La voie d'eau*, tome 2, Paris, EFEO.

DESSIGANE R., FILLIOZAT Jean, PATTABIRAMIN P.Z., 1960, *La légende des jeux de Çiva à Madurai : d'après les dessins et peintures*, 2 vol., Pondichéry, Publications de l'Institut français d'indologie.

DEVADOSS Manohar, 1997, *Green Well Years*, Madras, EastWest Books.

DEVADOSS Manohar, 2007, *Multiple Facets of My Madurai*, Madras, EastWest Books.

DEVAKUNJARI D., 1979, *Madurai through the Ages: from the earliest times to 1801*, Madras, Society for Archaeological, Historical and Epigraphical Research.

DIRKS N., 1987, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

FISCHER Elaine M., 2017, *Hindu Pluralism. Religion and the Public Sphere in Early Modern South India*, University of California Press.

Francis W., 1906, *Madura. Madras District Gazetteers*, Madras, Government Press.

FRITZ J., MICHELL G., NAGARAJA RAO M.S., 1984, *Where Kings and Gods Meet: The Royal Centre at Vijayanagara, India*, Tucson, University of Arizona Press.

FULLER C.J., 1980, « The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple: Mīnākṣī and Sundarēśvara at Madurai », *History of Religions*, vol. 19, n° 4 (May), p. 321-348.

FULLER C.J., 2004, “The Renovation Ritual in a South Indian Temple: The 1995 Kumbhābhiṣeka in the Mīnākṣī Temple, Madurai”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 67, n° 1, p. 40-63.

HARDGRAVE Robert L., 1969, *The Nadars of Tamil Nadu. The Political Culture of a Community in Change*, Bombay, Oxford University Press.

HEADLEY E. Zoé, 2011, “Caste and Collective Memory in South India”, in CLARK-DECÈS (ed.), *A Companion to the Anthropology of India*, Malden MA, Wiley-Blackwell.

HUDSON Dennis, 1977, “Siva, Minaksi, Visnu. Reflection on a Popular Myth in Madura”, *The Indian Economic and Social History Review*, 14(1), p. 107-118.

HUDSON Dennis, 1993, “Madurai: The City as Goddess”, *Studies in the History of Art*, vol. 31, p. 125-142.

IBN BATTUTA, *Voyages*, 1982 [1858], *Vol III, Inde, Extrême-Orient, Portugal et Soudan*, traduction de l'arabe, C. Defremery et B. R. Sanguinetti, Paris, Maspero La Découverte.

ILĀṆKŌ AṬIKĀḶ, 1993, *The Cilappatikāram. The Tale of an Anklet*, traduit par R. Parthasarathy, New Delhi, Columbia University Press, Pequin Books India.

JEYECHANDRUM A.V., 1985, *The Madurai Temple Complex*, Madurai, Madurai Kamaraj University.

KARASHIMA Noburu (ed.), 2014, *A Concise History of South India. Issues and Interpretations*, New Delhi, Oxford University Press.

LANGLES Louis Mathieu, 1821, *Monuments anciens et modernes de l'Hindustan*, Paris, Didot.

LEWANDOWSKI Susan J., 1977, « Changing Form and Function in the Ceremonial and the Colonial Port City in India: An Historical Analysis of Madurai and Madras », *Modern Asian Studies*, vol. 2(2), p. 183-212.

NELSON James H., 1989 [1868], *The Madura Country. A Manual*, Madras, Asian Educational Services.

PALANIAPPAN K., 1963, *The Great Temple of Madurai*, Madurai, Sri Meenakshisun, Temple Renovation Committee.

PRASHANTH MORE J.B., 2004, *Muslim Identity, Print Culture and the Dravidian Factor in Tamil Nadu*, Hyderabad, Orient Longman.

REDFIELD Robert. & SINGER Milton B., 1954, "The Cultural Role of Cities", *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3(1), p. 53-73.

RAMASWAMY Sumathi, 2004, *The Lost Land of Lemuria. Fabulous Geographies, Catastrophic Histories*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

RANI Prabha, 2011, "When Kannaki was given a voice", *Studies in History*, n° 27(1), p. 1-20.

RAO Velcheru Narayana, SHULMAN David, SUBRAMANYAM Sanjay, 1992, *Symbols of Substance: Court and State in Nāyaka Period Tamil Nadu*, Delhi, Oxford University Press.

SATHYANATHA AIYER R., 1924, *History of the Nayaks of Madura*, Madras, Oxford University Press.

SETHUPATHY Élisabeth, 1994, *Le chant du Tēvāram dans les temples du pays tamoul. Au confluent de la bhakti śivaïte et de la musique tamoule*, thèse de doctorat non publiée, Paris, Sorbonne Nouvelle Paris III.

SHULMAN David, 2016, *Tamil. A Biography*, Cambridge, Massachusetts, the Belknap Press of Harvard University.

SIVANANTHAM R., SERAN M., RAJAN K., 2019, *Keeladi. An Urban Settlement of Sangam Age on the Banks of River Vaigai*, Department of Archaeology, Government of Tamil Nadu.

SMITH Bardwell & REYNOLDS Holly Baker (eds.), 1987, *The City as a sacred center, Essays on six Asian contexts*, Leiden, E.J. Brill.

TAYLOR William, 1835, *Oriental Historical Manuscripts, in the Tamil Language*, 2 vol., Madras, J.C. Taylor.

TIRUVALLUVAR, 1992, *Le Livre de l'Amour de Tiruvalluvar*, traduit du tamoul, présenté et annoté par François Gros, Paris, Connaissance de l'Orient, Gallimard.

ZVELEBIL Kamil, 1973, *The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*, Leiden, E. J. Brill.

VELUPPILLAI Uthaya, 2016, « Traduire le Tēvāram ou la bosse du roi pāṇḍya », *Bulletin d'Études indiennes*, n°33, p. 59-78.

VIGUIER Anne, 2008, *Les villes du pays tamoul au XIX^e siècle, espace, pouvoir et société*, Thèse non publiée, EHESS, Paris.

VIGUIER Anne, 2011, « An improbable reconstruction, the transformation of Madurai, 1837-1847 », *Indian Economic & Social History Review*, vol. 48, p. 215-239.

VIGUIER Anne, 2016, « Madurai et la Vaigai à l'époque coloniale. Reconfiguration urbaine et usages citadins du fleuve », in JOSHI Harit et VIGUIER Anne, (dir.), *Ville et fleuve en Asie du Sud. Regards croisés*, Paris, Presses de l'Inalco, p. 121-147.

WAGONER Philip B., 1993, *A Translation and Ethnohistorical Analysis of Rayavacakumu*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

SUMMARY

Madurai, today the third largest city in Tamil Nadu with 1.3 million inhabitants, is one of the oldest urban sites still inhabited in India. Its longevity is mainly due to the fact that it was, since antiquity, the political capital of a small kingdom, stronghold of the Pandya and then Nayaka kings. The fame of the great Meenakshi temple reinforces, since the Middle Ages, the influence of a prosperous city.

But its longevity is less a matter of the materiality of the site than of a rich tapestry of representations transmitted by literature. The article aims to show how the long construction (and reconstruction) of the urban space and the evolution of the political role of the city since Antiquity are articulated with the elaboration and transmission of narratives highlighting the royal (male and female) and divine figures that protect it. It shows how Madurai, a lived and imagined space, has become, in the 20th century, a “receptacle” territory of the Tamil past, an embodiment of regional nationalism.



Fig. 11 les fouilles à Keeladi (photo A. Viguiier, août 2017).



Fig. 12 le Bassin de Vantiyūr (Māriyamman tepakkuḷam) (photo A. Viguiier, août 2017).



Fig. 13 TTP, 50^e jeux : « Le Pāṇḍya en défilé de triomphe »⁵⁵ (photo A. Viguié, 2009).

Fig. 14 TTP, 51^e jeux
(ibid)



Au milieu, quarante-huit naissances de Sarasvatī ; au-dessus, de gauche à droite : le Pāṇḍya et ses ministres/ sacrifice du cheval par Brahman à Kāci/ Brahman et ses trois épouses (Sarasvatī, Sāvitrī et Gāyatrī) ; dessous Sundara, sous la forme d'un poète, invite les 48 Sarasvatī transformées en poètes à Madura et ils l'adorent dans son sanctuaire/ le Pāṇḍya leur accorde protection/ la salle des poètes.

⁵⁵ Les photos révèlent des portions d'un grand panneau de bois peint qui se trouve dans le temple de Madurai. Chaque vignette correspond à un épisode des jeux. La peinture date probablement du XVII^e siècle. Les titres viennent de DESSIGANE, FILLIOZAT & PATTABIRAMIN, 1960.



Fig. 15. Jeux 63. « Samba quitte Madura dans un palanquin de perles suivi de la famille du Pāṇḍya »



Fig. 16. Tisserand dans la rue de Cittirai (photo A. Viguiier, 1992).



Fig. 17. Une ancienne maison de la rue de Cittirai, en face du temple (photo A. Viguiier, 2011)



Fig. 18. Nouveau bâtiment de la rue de Cittirai (photo A. Viguiier, 2017).