

Le culte des divinités locales dans une région d'Himachal Pradesh

Denis Vidal

▶ **To cite this version:**

Denis Vidal. Le culte des divinités locales dans une région d'Himachal Pradesh. ORSTOM, 1988, 320 p. (Etudes et Thèses), 1988. ⟨ird-01292755⟩

HAL Id: ird-01292755

https://ird.hal.science/ird-01292755v1

Submitted on 23 Mar 2016

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.



HAL Authorization

Etudes et Thèses

LE CULTE DES DIVINITÉS LOCALES DANS UNE RÉGION DE L'HIMACHAL PRADESH

Denis VIDAL

Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Denis VIDAL

LE CULTE DES DIVINITES LOCALES DANS UNE REGION D'HIMACHAL PRADESH

Éditions de l'ORSTOM
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION
Collection **ÉTUDES et THÈSES**
PARIS 1988



La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

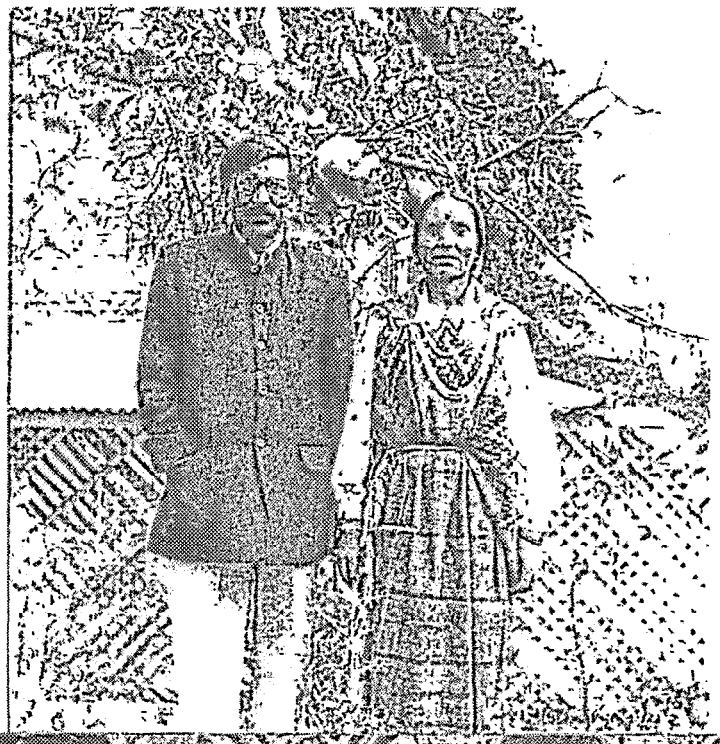
ISSN : 0767-2888
ISBN : 2-7099-0935-9

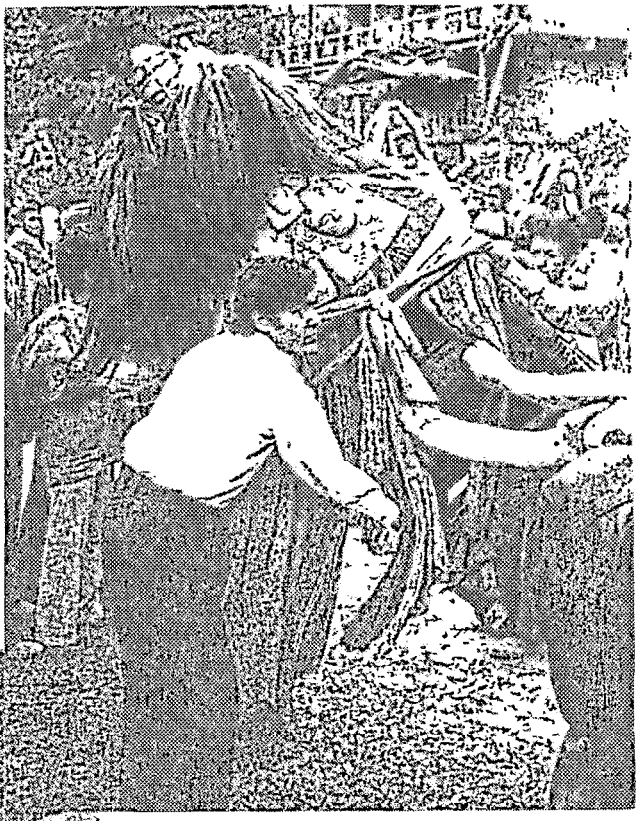
© ORSTOM 1988

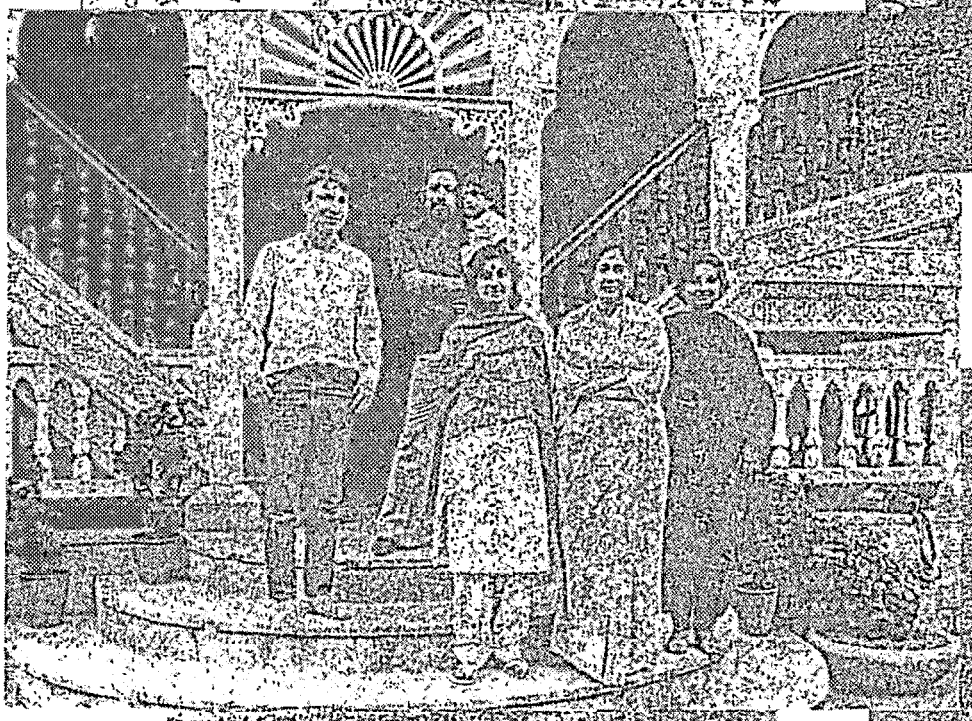
Gens et Lieux
de l'Himachal Pradesh

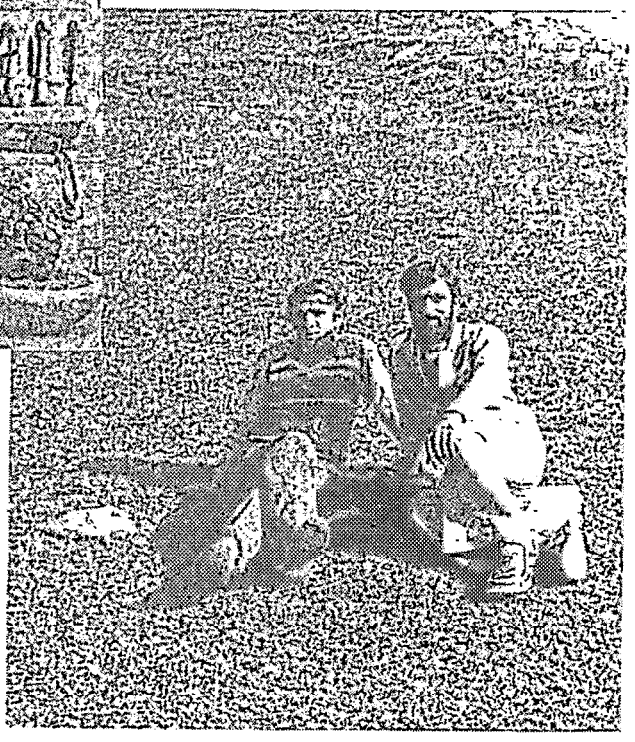
To my friends
of Himachal Pradesh





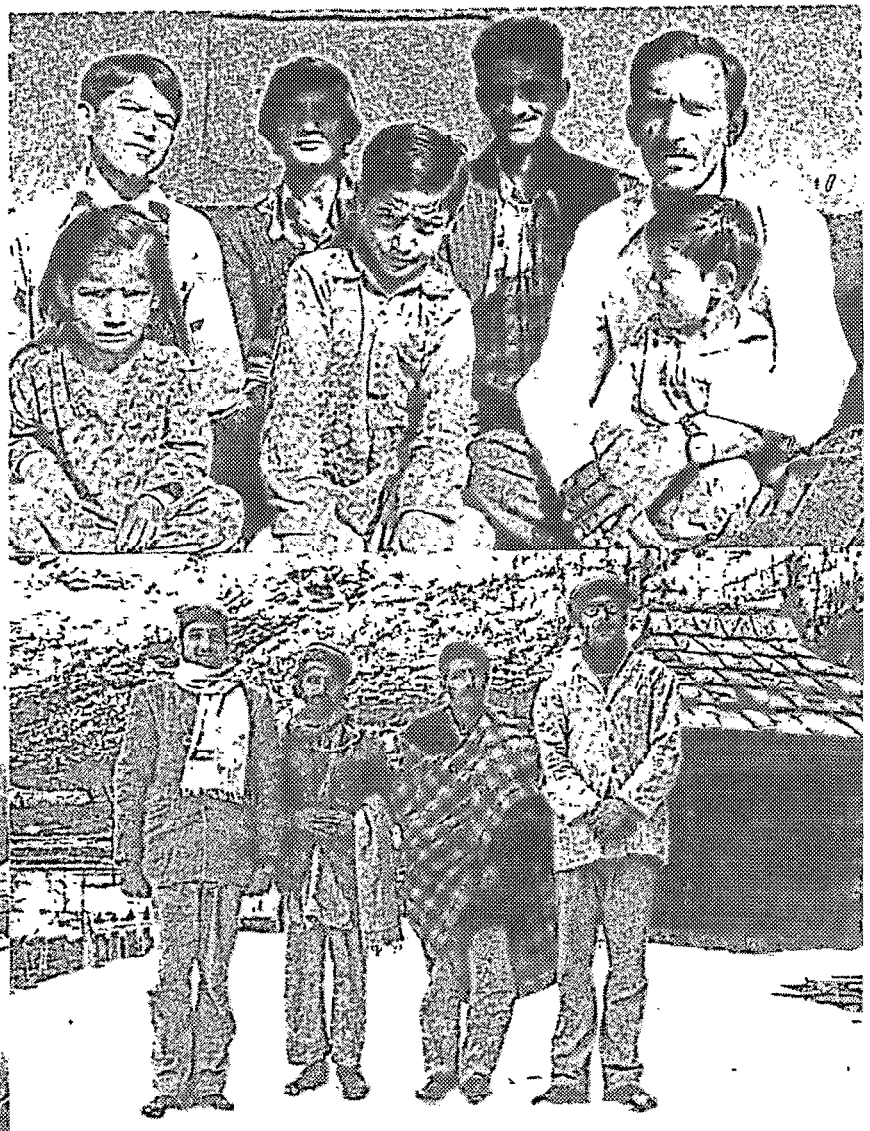








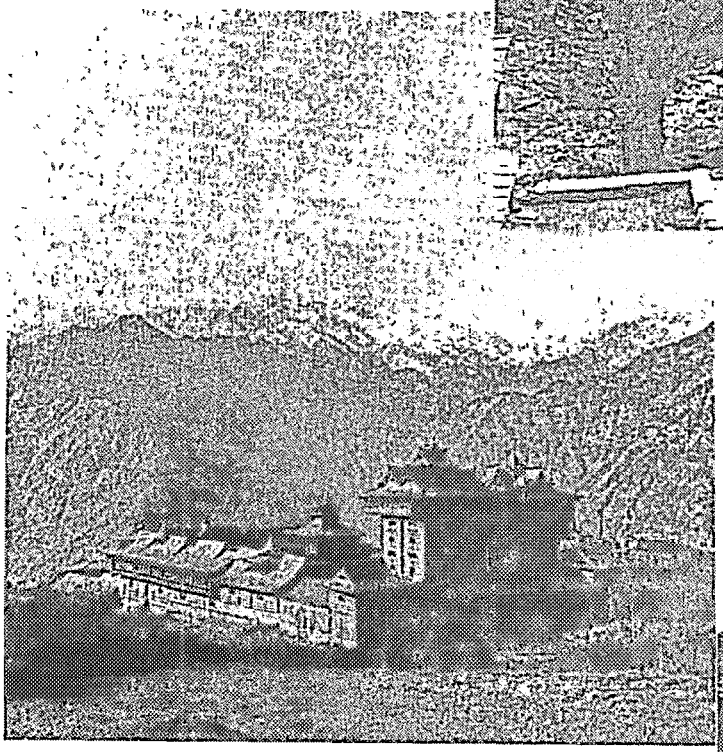


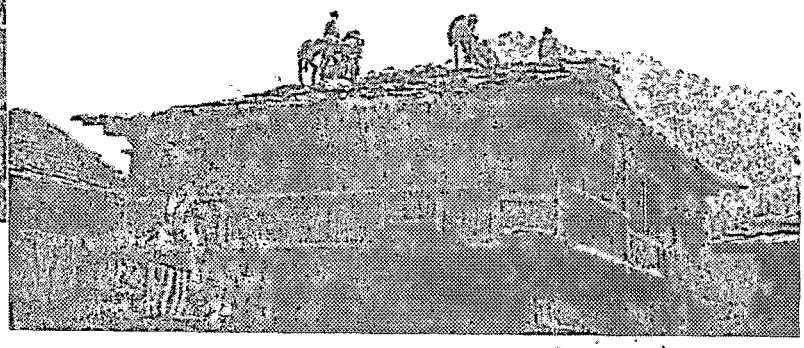
















Il me faut remercier le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative de Nanterre (L.A. 140), grâce auquel j'ai obtenu une allocation me permettant d'effectuer un séjour en Inde et de mener à bien ce travail.

Je remercie tout particulièrement Charles MALAMOUD qui a accepté de diriger ma thèse et de guider mes recherches.

Je voudrais exprimer ma gratitude à Jean-Claude GALEY dont l'enseignement, mais aussi les conseils amicaux, les suggestions et les observations m'ont aidé à toutes les étapes de ce travail.

La réflexion menée pendant ces années avec Remo GUIDIERI et les autres participants du projet "objet" (L.A. 140) m'a souvent conduit à reconsidérer les données sous de nouvelles perspectives.

Certains aspects des questions traitées ont été présentés au cours de séminaires : Anthropologie sociale de l'Inde (E.H.E.S.S., J.C. GALEY); projet "objets" (L.A. 140) ; Groupe de travail d'anthropologie sociale (E.H.E.S.S.), séminaire de A.W. MAC DONALD (L.A. 140).

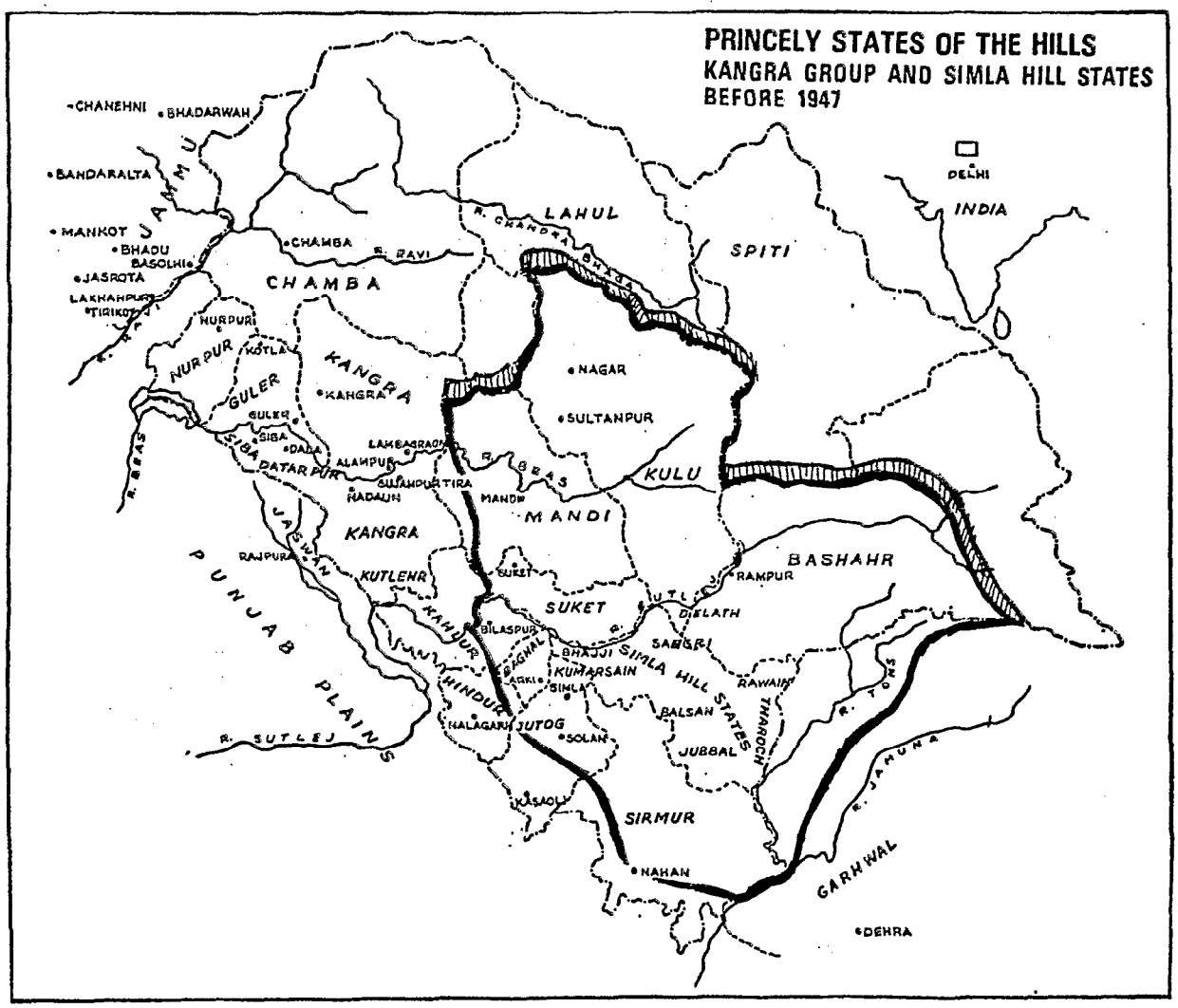
J'ai tiré un grand profit des remarques qui m'ont été faites à ces différentes occasions ainsi que des conversations que j'ai pu avoir avec les membres de l'équipe "temple" (L.A. 118) et, depuis le début de mes études en anthropologie, avec Dan SPERBER. Qu'ils en soient chaleureusement remerciés.

Je voudrais dire aussi ma reconnaissance au Professeur T.N. MADAN qui a bien voulu se porter garant de mon travail lors de mon séjour en Inde, à MIAN GOVERDAN SINGH qui m'a aidé dans mes recherches bibliographiques à Simla, aussi à Mantrini PRASAD, à Javeed ALAM, à Ravinder KAUSHAL, à Amar SINGH SINGHTA, Ravi BHARDWAJ, J.A.I. Ram SHASTRI, qui m'ont aidé dans la découverte de cette région, et, à tous ceux qui m'ont prodigué assistance, conseils et amitié au cours de mon séjour.

Je voudrais enfin remercier de l'aide qui m'a été apportée par la mise en forme de ce travail.

It is stated that there had never been so large a gathering in so small a town ; there were more than ten thousand souls who came to celebrate the occasion. It is true that there might have been large festivities in other cities of the mighty Empire, but in one sense, it was the greatest assembly, because in other places there were men only, but here gods came in person to bow their heads before the godly Emperor, which, it is true, might never have been in the world except in legend.

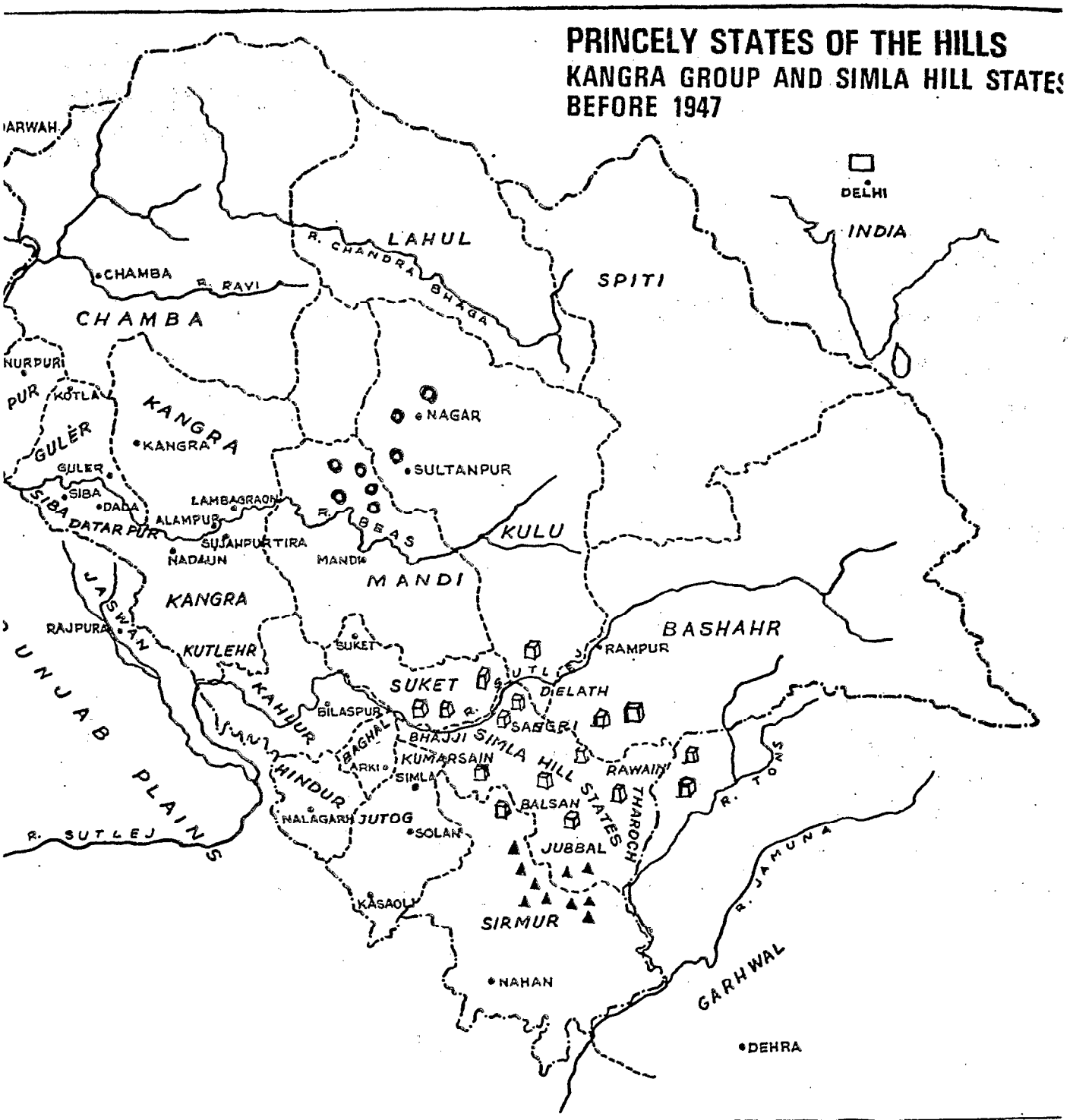
extrait d'un rapport envoyé à W.H. EMERSON par un fonctionnaire local à l'occasion des cérémonies d'intronisation de Georges V (cité dans son manuscrit, chap. VII).



Carte de l'Himachal Pradesh avant 1947. La région étudiée a été approximativement délimitée.



1	Chaupal	cf. chap. V	6	Sultānpur (Kulu)	cf. chap. X
2	Hurang	cf. chap VI	7	Mandī	cf. chap. XI
3	Nirmand	cf. chap VII	8	Kumhārsain	cf. chap. XII
4	Naggar	cf. chap IX	9	Saranh	cf. chap. XIV
5	Kamru	cf. chap IX			



▲ emplacement des vallées où se pratiquent les śānti melā.

o ..... les nārkhan melā.

⬡ ..... les bhūṇḍa melā.

Note

La transcription des noms propres, et de certains termes locaux s'est avérée parfois délicate. J'ai utilisé de préférence la transcription faite sur place, avec l'aide de mes interlocuteurs, tenant compte toutefois des deux réserves suivantes :

- Pour les noms de lieux, lorsqu'une transcription plus précise ne me semblait pas suffisamment confirmée, j'ai préféré revenir à la transcription administrative courante.

- Pour les noms de divinités, dès lors que ceux-ci correspondaient à des noms connus de la tradition hindoue et étaient considérés comme tels, je suis revenu à l'orthographe classique.

PREMIERE PARTIE

A - PRESENTATION

Chapitre 1 : INTRODUCTION GENERALE

Chapitre 2 : LES CULTES DE DIVINITES LOCALES

Chapitre 1 : INTRODUCTION GÉNÉRALE

Ce travail est consacré à l'analyse des formes de croyance associées aux cultes des divinités locales parmi des populations hindoues dans une région correspondant approximativement à la partie sud-orientale de l'Etat de l'Himāchal Pradesh.

L'aire de recherche a été choisie en fonction de ce sujet, par délimitation d'une région où ces cultes présentent une configuration identique. Ce sont eux, davantage que tout autre trait culturel ou religieux qui donnent leur identité propre à ces vallées, de l'avis même de leurs habitants.

Dans quelle mesure l'apparente originalité que prend la forme de ces cultes a-t-elle ou non une singularité réelle au sein de la culture hindoue ? C'est un point qui sera débattu au cours de ce travail Toujours est-il qu'en première analyse, il existe des critères nombreux qui les particularisent : la forme mobile des divinités et le symbolisme qui est lié à leur manipulation, l'importance accordée aux médiums qui s'expriment en leur nom, le rôle économique joué par les greniers de temple ou la manière systématique dont se trouvent accentués les aspects fonctionnels ou rituels qui donnent un faciès royal à ces divinités, autant de traits qui se retrouvent dans chacun de ces cultes et dont l'ori-

ginalité a été constamment soulignée par les Himāchali comme par l'ensemble des observateurs[1].

Je me suis rendu compte, à la suite d'une première enquête, que la région où les cultes se trouvaient ainsi spécifiés, coïncidait exactement avec celle où une caste particulière d'agriculteurs, les Kanet, était en position numériquement dominante. Ce constat m'a convaincu de l'intérêt qu'il y aurait à considérer ces cultes, non de manière isolée, mais comme l'expression de croyances et d'institutions dont il fallait étudier les principes sous-jacents.

1. *LA REGION D'ETUDE*

Avant de préciser l'angle sous lequel a été abordée cette étude, il me faut présenter brièvement les caractères généraux de la région.

Elle correspond à cinq des onze districts de l'Himāchal Pradesh. (Bilāspur, Kulū, Maṇḍī, Simla, Sirmūr). Pour être plus précis, il faudrait exclure les franges méridionales des districts de Maṇḍī, Sirmūr et Bilāspur, qui se rattachent culturellement et géographiquement à l'Inde des plaines. Par contre, il faudrait inclure la frange méridionale du district de Kinnaur où les cultes de divinités locales présentent une structure largement identique.

---

1 *"The distinctive feature of religion in Western Himalayas is the territorial god whose authority may extend over a single village or over a larger tract of the country".* H.W. EMERSON, *texte manuscrit*, 1911-1919, chap. II, p 1. (Ce texte est conservé à Londres, à la India Office Library).

C'est un labyrinthe inextricable de collines et de montagnes s'élevant vers le nord et vers l'ouest ; des cultures en terrasses s'étagent au flanc abrupt de vallées où règne un climat presque tropical. Dès qu'on s'élève un peu, les caractéristiques du paysage deviennent celles de nos pays tempérés puis, très vite, on rencontre un paysage de type alpin. L'habitat est dispersé. Les maisons sont très belles : le travail de la maçonnerie et de la charpente constitue sans doute l'art le plus accompli de cette région.

Ainsi se présente cette contrée ; la vision qu'elle offre traduit les données géographiques de cette partie de l'Himalaya que les géographes ont dénommée *Lesser Himalaya or Central zone* (ou encore *Himalayan Himachal*)[1]. Ils l'opposent de la sorte à deux autres types de régions qui se trouvent également comprises dans l'Himāchal Pradesh. Il y a celle qui se situe en bordure immédiate des plaines (*Outer Himalayas* ou Śivalik) et celle, au contraire, qui jouxte le Tibet et en possède déjà les caractéristiques (le *Trans-Himalayan Himachal* situé au nord des chaînes du *Great Himalaya* et qui comprend les districts de Kinnaur, du Lāhul et du Spiti).

La complexité du relief tient ici à de nombreux facteurs ; au point de vue géologique d'abord ; les spécialistes s'accordent pour considérer la région comme une des plus compliquées de l'Himalaya, y dénom-

---

1 Cf. R.L. SINGH, *India, a regional geography*, Varanasi, National Geographic Society, 1971, pp. 390-442.

brant au moins quatre ensembles stratigraphiques enchevêtrés[1]. On compte cinq chaînes importantes de montagnes (chacune avec des caractéristiques propres) qui bordent ou traversent cette région, lui donnant son relief tourmenté[2]. Leur orientation commune (sud-ouest, nord-ouest) est difficile à déceler ailleurs que sur les cartes. Si l'orientation générale des innombrables torrents et rivières est bien du nord au sud, là encore, il est malaisé d'échapper à l'impression que ceux-ci vont dans toutes les directions. D'autant que la région est exactement traversée par la ligne de partage des eaux entre les affluents du Gange et ceux de l'Indus. A quelques centaines de mètres de distance, des torrents iront rejoindre soit la Sutlej pour se jeter dans l'Indus, soit la Yamunā et descendre vers le Gange[3].

Deux formes de variations climatiques se combinent : localement (et de manière abrupte) en fonction de l'altitude et progressivement au fur et à mesure qu'on s'éloigne des plaines. D'une manière générale, le climat se distingue de celui des plaines par un été moins chaud, un hiver plus long et plus rigoureux et des précipitations plus fortes, du moins tant qu'on ne franchit pas les chaînes du "*Great Himalaya*" car on retrouve alors le climat de type continental, à la fois sec et froid qui est caractéristique des plateaux tibétains . L'année se divise approximativement en trois saisons : un hiver (*hyūnā*) qui dure d'octobre à février, une saison chaude (*gārmi*) qui va de mars à juin et la saison des pluies (*bārśat*)

---

1 Cf. A. GANSSER, *Geology of the Himalayas*, London, J. Wiley & Sons, 1964, pp 39 sq.

2 Du sud au nord (avec orientation sud-est, nord-ouest). Ce sont les chaînes des *Śivalik*, de *Dhauladhār*, de *Pīr Panjal*, du *Great Himalaya* et enfin du *Zanskar*.

3 La rivière Sutlej dont le nom est prononcé localement - Satluj - correspond à la Śutudri (ou Śatadru) des textes sanscrits.

de juillet à septembre. Mais toute évaluation moyenne est ici trompeuse car il y a à peu près autant de micro-climats que de vallées. L'altitude varie de 450 m à 6500 m et détermine partout le climat et la flore. Les géographes distinguent en fonction de celle-ci cinq zones de climat et trois zones de végétation[1]:

Climate				Végétation			
4000 m	- 6500 m	snowy and frigid		3650 m	- 4650 m	Alpine	
2400 m	- 2400 m	cold temperate		1525 m	- 3650 m	temperate	
1800 m	- 2400 m	cool temperate					
900 m	- 1800 m	warm temperate		300 m	- 1525 m	tropical and sub-tropical	
450 m	- 900 m	sub-tropical					

Du fait de la latitude, même en hiver, il y a peu de neige en dessous de 2000 m ; les derniers arbres se trouvent vers 4000 m et les neiges éternelles commencent seulement à partir de 4600 m.

Les forêts couvrent au moins 60 % de l'Himāchal Pradesh, plutôt plus dans la région qui correspond à notre étude. Elles représentent avec l'exploitation des ressources hydrauliques (en plein développement) une des principales sources de revenu pour l'Etat. Précisons enfin que la qualité des sols est extrêmement variable.

En 1976, la population de l'Himāchal Pradesh était de 3,5 millions d'habitants pour une superficie de 56 000 Km^2, soit une densité de 62 habitants par Km^2 [2]. La région à laquelle cette étude est con-

---

1 R.L. SINGH, *op. cit.*, p. 403, (le tableau en est extrait).

2 Cf. *Statistical Outlines of Himachal Pradesh*, Simla, Directorate of Economics and Statistics, 1976.

sacrée en comprenait 1,6 million pour 20 000 Km^2. Comme partout en Inde, la population s'est accrue très rapidement pendant les deux dernières décennies (18 % de 1951 à 1961, 23 % de 1961 à 1971). Elle est restée presque exclusivement rurale (à 95 %). Simla est la seule ville importante de l'Etat . La population moyenne des villages est très faible (208 habitants), comparée à la moyenne générale en Inde. Elle l'est plus encore dans notre région. Il est d'ailleurs difficile de parler véritablement de villages car on réunit souvent sous ce nom des ensembles composés de hameaux dispersés et de maisons isolées. Pour 93 % de personnes vivant directement ou indirectement de l'agriculture, 10 % des terres sont cultivées et 11 % d'entre elles sont irriguées. Sur les deux tiers de ces terres, on pratique deux récoltes par an[1]. Les cultures traditionnelles sont celles qui servent à assurer la subsistance de la population. Ce sont : le blé (31 %), le maïs (24,8 %), l'orge (14,9 %), le riz (7,7 %), les lentilles et quelques autres culture maraîchères[2]. De 1955 à 1975, ces différentes productions ont augmenté de moitié.

A côté de cette agriculture dont une part infime est commercialisée, on a assisté ces dernières années au développement spectaculaire d'autres cultures, destinées cette fois au marché et susceptibles d'assurer d'importants revenus financiers. Ce sont les pommes de terre et, surtout

---

1 Les cultures d'hiver (*rabī*) sont semées aux environs d'octobre, après la mousson, et récoltées vers le mois de mai. Le blé et l'orge sont les productions principales de cette saison. Les cultures de l'été (*kharīf*), semées en mai ou en juin et récoltées vers septembre, sont les plus importantes de l'année agricole. A cette époque, le riz et le maïs prédominent.

2 D'après la population, 5 à 10 *bighā* (= 1,2 Ha) de terre irriguée ou 10 à 15 *bighā* (2,3 Ha) de terre non irriguée permettent d'assurer la subsistance d'une famille. La prospérité commence au delà de 20 *bighā*.

dans cette partie de l'Himāchal Pradesh, l'horticulture[1].

Son développement dans les années 50 a véritablement bouleversé économiquement la région. De 1968 à 1976 seulement, la production a triplé et le rythme ne fait que s'accélérer. C'est une source extrême d'enrichissement, d'autant plus qu'elle peut-être pratiquée avec succès sur des lopins de terre minuscules et assurer néanmoins un revenu considérable, selon les critères locaux[2]. Or il faut savoir que la propriété foncière se trouve très largement répartie dans cette région qui se caractérise par la petite taille des exploitations (la moyenne est de moins d'un hectare). Contrairement à ce qui se passe trop souvent, le développement de l'horticulture contribue donc ici à l'amélioration du revenu d'une fraction importante, et non d'une infime minorité, de la population[3].

Bien sûr, à terme, le danger résidera dans les risques de surproduction. En attendant, l'essor de l'horticulture aura certainement été le facteur le plus important dans la transformation du mode de vie de la région, d'autant qu'il est étroitement lié au développement des communications (indispensables pour la commercialisation des fruits) avec toutes les conséquences que cela a sur une région qui était restée jusqu'à ces dernières années largement inaccessible[4].

---

1 Le pommier a été introduit par un missionnaire américain, le révérend S.N. Stokes. Après avoir converti quelques villageois, il a lui-même adopté l'hindouisme, au désespoir de la minorité christianisée. Il a eu plus de succès en introduisant l'horticulture dans la région et il est devenu à ce titre une des figures les plus populaires de l'Himāchal Pradesh. Koṭgarh, où il s'était installé, est maintenant un des cantons les plus riches de l'Asie du Sud. Les villageois de Koṭgarh ont aujourd'hui une réputation bien établie de "nouveaux riches".

2 D'après le calcul des villageois, dans les meilleures conditions, le revenu brut d'un "bighā" peut être de 20 à 25 000 roupies (un peu plus de 10 000 F).

3 Par exemple, à Shathla un village des alentours de Kumhārsain où l'horticulture constitue la première ressource économique, sur 69 maisons, (toutes castes comprises), seules 6 d'entre elles possédaient moins d'un demi-acre, (1 acre = 5,38 *bighā*). Cf. CENSUS OF INDIA 1961, vol XX, part VI, n° 3, *Shathla, a Village Survey of Kumarsain Sub-Thesil, Mahasu District,* Delhi, Manager of Publications, 1966, p 34.

4 Le désenclavement de cette région a répondu aussi à un objectif stratégique après la guerre sino-indienne de 1961.

Il faut noter encore que l'élevage est resté une ressource traditionnelle importante et que, pour l'instant du moins, l'industrie est presque inexistante. Seulement 7 % des personnes actives s'y trouvent employées.

2. *SYSTEME DES CASTES*

Comme partout ailleurs en Inde, le système des castes ordonne l'organisation sociale. On en retrouve tous les aspects fondamentaux : supériorité de statut des brâhmanes au sommet de la hiérarchie des castes, idéologie de la complémentarité de fonction entre ceux-ci et les castes assimilées au second *varṇa* (celui des *kṣatriya*, représentants de la fonction royale[1]), distinction nettement tranchée entre castes supérieures et inférieures[2], principe hiérarchique enfin, à l'oeuvre dans l'ensemble de la société, c'est-à-dire non seulement entre les castes mais également à l'intérieur de celles-ci[3].

Si on s'intéresse maintenant aux traits qui caractérisent plus spécifiquement la région, il faudra retenir un trait principal : c'est la présence numériquement dominante d'une caste, celle des Kanet. Bien que cette prétention ait été parfois contestée, ceux-ci sont assimilés au second *varṇa*, celui des *kṣatriya*. Ce qui suit résume brièvement les informations dont on dispose à leur propos :

---

1 Rappelons la définition classique des 4 *varṇa*. "Le brâhmane est le prêtre, le *kṣatriya* le membre de la classe des rois, le *vaiśya* l'éleveur-agriculteur, le *śūdra* le serviteur non libre", (L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, éd. rev. et aug., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1979 , p 95 (1ère éd., Paris, 1966).

2 "L'ensemble des 4 *varṇa* se divise en deux : la dernière catégorie, celle des *śūdra*, s'oppose au bloc des 3 premières dont les membres sont "deux fois nés" en ce sens qu'ils ont part à l'initiation, deuxième naissance, et à la vie religieuse en général". Ibid., p. 94.

3 Pour une analyse générale de la hiérarchie dans la société indienne, *ibid.*, notamment chap. III, pp 91-121. Pour son analyse dans un contexte régional voisin, cf. J.P. PARRY, *Caste and kinship in Kangra*, London, Routledge & Kagan Paul, 1979, notamment chap 4, pp 84-115.

α - *LES KANET*

Au début du XXème siècle, ils représentaient en moyenne 60 % de la population de cette région (il y avait suivant les vallées entre 10 et 15 % de brâhmanes[1] et de Rājpūt, de 25 à 30 % de castes inférieures, parmi lesquelles un petit nombre de musulmans)[2]. Il est devenu difficile aujourd'hui de délimiter exactement les populations recouvertes par ce terme. En effet, depuis l'Indépendance, les Kanet refusent cette appellation qu'ils trouvent désobligeante et ils se donnent tous le titre de Rājpūt. A la différence d'autres castes qui refusent aussi leurs anciens noms, ils ne rencontrent pas d'obstacles parmi le reste de la population, sauf peut-être de la part de familles de Rājpūt qui tiennent à préserver leur différence de statut[3]. Cette prétention n'est pas nouvelle : la question de savoir dans quelle mesure les Kanet pouvaient légitimement ou non se ranger parmi les membres du second *varṇa* a toujours été un enjeu traditionnel dans la région.

---

1 Pour le terme-brâhmane- (localement prononcé *bāman*), on a suivi la convention qui consiste à utiliser la forme française usuelle. De la même façon on a remplacé quand le contexte le permettait les termes -Rājā- par roi, *devatā* et *devī* par dieux et déesses. Dans chacun de ces cas, la traduction française a une valeur purement conventionnelle.

2 Sauf à Simla, il y a très peu de musulmans dans cette partie de l'Himāchal Pradesh. Presque tous les représentants de cette religion appartiennent aux Gūjar, une tribu de pasteurs très partiellement sédentarisés.

3 Pour ne pas déchoir, un Rājpūt de statut supérieur devait respecter quatre obligations :
- *he must never drive the plough.*
- *he must never give his daughter in marriage to an inferior in rank, nor marry himself much below his rank.*
- *he must never accept money in exchange for the betrothal of his daughter.*
- *his female household must observe strict seclusion.*

J.B. LYALL, *Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District*, Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1889, article 70.

ORIGINE

D'après une thèse qui semble effectivement plausible et qui a été longuement débattue par les érudits britanniques, les Kanet se rangeraient au nombre des descendants des premières populations de langue indo-aryenne qui envahirent l'Inde[1]. Tandis que la majorité de ces populations s'orientait vers les plaines, une fraction d'entre elles aurait graduellement progressé vers l'est en s'implantant par colonies successives dans les vallées qui jalonnent la bordure méridionale de l'Himalaya. C'est ce qui pourrait expliquer l'existence de certains traits linguistiques communs entre des populations disséminées tout au long de cette chaîne, depuis le Kashmīr jusqu'au Népal[2]. A la marge du sous-continent, relativement isolées sinon éloignées des grands centres de développement de la culture hindoue, ces différentes populations parmi lesquelles figurent les Kanet, ont pu conserver certains traits archaïques originaux.

B/ LA PLACE DES KANET DANS LE SYSTEME DES CASTES

Personne ne semble contester que les Kanet appartiennent depuis toujours à la société de caste ni même qu'ils se soient rangés initialement parmi les castes de *kṣatriya*. Mais d'après une opinion largement popularisée dans la région, ils se seraient progressivement pervertis,

---

1 Cf. PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State, 1920, vol. XII.A,* (comp. par H.W.EMERSON) Lahore, Punjab Government, 1920, p 87.

2 Cf. G.A. GRIERSON., *Linguistic Survey of India, vol IX, part IV, Indo-aryan Family, Central Group, Pahāṛī Language & Gujuri* (réimpression de l'édition de 1916), Delhi, Motal Banarsidass, 1963, p 8. Précisons, par ailleurs, que les langues parlées dans cette région sont des variantes dialectales du *pahāṛī*, défini de la manière suivante par GRIERSON. *"Suffice it to say that western Pahāṛī may be looked upon as a form of Rājasthani much mixed with the already mixed language of the Khāśa-Gūjars". Ibid.*, p 273. Elles sont décrites dans cet ouvrage (pp 373-915). Les dialectes locaux sont réputés différer de vallée en vallée (c'est surtout la prononciation qui change). Dès qu'ils ne sont plus entre eux et chez eux, les villageois parlent dans un hindi agrémenté de mots empruntés aussi bien à leur dialecte qu'à l'urdū ou à l'anglais. Cela est fonction de leur statut social. Les femmes, par exemple, s'expriment presque exclusivement en dialecte.

abandonnant les préceptes et les restrictions liées à leur statut, ce qui se serait traduit à la fois dans leur conduite sociale et dans leurs croyances[1].

Deux thèses existent à ce propos : l'une qui est parfois soutenue par des érudits britanniques s'appuie sur un argument qu'on rencontre souvent dans les travaux du XIXème siècle : les Kanet qui représentaient une population d'envahisseurs et avaient le statut de dominants se seraient progressivement mélangés aux populations autochtones par mariage, adoptant du même coup certaines de leurs coutumes[2]. Cette thèse est bien sûr repoussée avec horreur par les intéressés. Elle fut aussi contestée par d'autres érudits sur la base d'un argument racial (il existe effectivement une différence physique très perceptible entre les Kanet et les populations qui sont supposées les avoir précédés dans ces vallées)[3]. Ils pouvaient d'ailleurs constater sur place à quel point l'idée d'une union entre les Kanet et ces populations était contraire aux normes sociales les plus fortement enracinées parmi les Kanet.

La seconde de ces thèses est plus communément acceptée, non seulement parmi les érudits, mais aussi parmi les populations locales et elle se trouve souvent reprise par les intéressés eux-mêmes. Suivant celle-ci, les Kanet auraient simplement abandonné certains des préceptes liés

---

1 Cf. PUNJAB DISTRICT GAZETTEERS, vol VIII a, *Simla district*, Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1908, p 31. On y trouve l'énumération des pratiques qui les condamnent aux yeux des brâhmanes.
- *the practice of polyandry.*
- *the neglect to wear the sacred thread.*
- *the liberty given to a wife to leave her husband and marry an other man if the latter pays him for the expenses of his marriage.*
- *the neglect of the orthodox funeral ceremonies.*

2 Cf PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State..., op. cit*, p 87.

3 Cf H.A. ROSE (ed.), *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1919, vol II, p 458 : les auteurs anglais se sont toujours émerveillés de la ressemblance des Kanet avec des... Espagnols.

à leur caste par une négligence coupable que seul pouvait expliquer, sinon excuser, leur isolement culturel. Cet argument un peu court est utilisé, non seulement pour expliquer à l'observateur les singularités apparentes des croyances locales et des comportements traditionnels, mais encore pour reconstituer, à partir des noms de divinités et de localités, des étymologies sanscrites. Cette opinion ne fait d'ailleurs que reproduire un point de vue traditionnel dont on trouve trace dans des textes anciens comme les lois de Manu et le *Mahābhārata*, où les Khāśa (auxquels on rattache habituellement les Kanet) sont déjà définis comme ceux qui se mirent hors caste pour avoir négligé leurs devoirs religieux [1].

Considérés comme des Rājpūt dégradés, de statut inférieur, les Kanet ne furent jamais cependant exclus de leur appartenance au second *varṇa*. En cela, leur situation diffère de celle de la caste des Rathi qui occupent pourtant une position largement similaire dans la vallée voisine de Kāṅgṛā. Ils constituent également une caste numériquement importante dans cette vallée et on les considère aussi comme des Rājpūt de statut inférieur parce qu'ils n'ont pas suivi les obligations liées à leur appartenance de caste.[2] Mais ils furent rangés au XIXème siècle parmi les basses castes et c'est seulement grâce aux réformes pour lesquelles ils se battirent auprès de l'administration coloniale qu'ils furent finalement assimilés aux castes supérieures . Comme le montre Parry, leur situation était de toute façon ambiguë car ils maintenaient des relations d'inter-mariage avec les

---

1 Les références précises sont indiquées par GRIERSON (*op. cit*, pp 3-5). L'étymologie suivante a d'ailleurs été proposée pour le terme -Kanet- *"The common derivation of Kanet or Kanait is from 'kunit' "indifference" or "hostility" to the shāstras, and the Rājputs or Chhatrīs who did not observe them strictly are said to have been called "Kanait".* ROSE, *op. cit.*, vol II, p 456. A défaut d'être très convaincante, cette étymologie reflète effectivement un préjugé commun dans la région.

2 Cf PARRY, *op. cit.*, pp 231-234.

Rājpūt (en position de donneurs de femmes), ce qui met en évidence leur infériorité dans la hiérarchie interne de cette caste, mais interdit cependant de les assimiler aux basses castes. Dans son ouvrage sur Kāṅgṛā, Parry met d'ailleurs l'accent sur l'importance du facteur hypergamique qui impose que soit révisée une définition trop rigide de la caste, au moins à certains niveaux de la hiérarchie sociale. Il semble en effet difficile de parler rigoureusement de castes (comme le firent les auteurs de *census*) quand on cherche à cerner les groupes hiérarchiquement classés qui sont assimilés au second *varṇa* et qui vont des lignées princières, détentrices du pouvoir, jusqu'à des groupes d'agriculteurs dont le mode de vie et le statut ont pu être assimilés à ceux des castes inférieures. Tous ces groupes étaient plus ou moins reliés les uns aux autres par paliers successifs à travers des relations d'alliance de mariage de type hypergamique. C'est d'ailleurs ce qui pourrait expliquer que l'assimilation contemporaine de ces groupes (de statut pourtant bien distinct) aux Rājpūt ne semble pas avoir soulevé de trop grandes difficultés.

Dans les régions qui intéressent cette étude, parmi les populations qui sont maintenant désignées collectivement comme des "Rājpūt", on trouvait une distinction entre les Rājpūt, les Ṭhākur, les Rāṇā et les Kanet. La difficulté vient du fait que les trois premiers termes sont employés dans une double acception. Ils servent d'abord à désigner un titre mais ils restent utilisés plus largement comme une terminologie de caste[1].

---

1 Cette difficulté a été signalée dans le PUNJAB GAZETTEER, *Simla District...*, *op. cit.*, p 17 : *"The Rājputs form rather a ruling class than a true caste and comprise all the families of the hill chiefs with their less remote descendants"*.

Si on considère le rapport au pouvoir, le terme Rājpūt s'applique exclusivement aux lignées qui entretenaient un rapport de parenté avec les dynasties régnantes, tandis que les termes Ṭhākur et Rāṇā servaient à désigner des catégories anciennes de dominants[1].

3. HISTOIRE DE LA REGION

a - AVANT 1815

On sait peu de choses de l'histoire de cette région jusqu'au début du XIXème siècle qui fut marqué par l'invasion des Gurkha puis par l'arrivée des Britanniques dans ces vallées. A la suite des travaux d'historiens anglais, l'habitude cependant a été prise d'y distinguer trois périodes :

- jusqu'au début de l'ère chrétienne, l'histoire de la région aurait été marquée par la présence de tribus de montagnards dont on trouve référence dans certains passages du *Mahābhārata* et dans les *Purāṇa*. Les spéculations à ce propos reposent sur l'effort qui a été fait pour localiser les tribus dont il était question dans ces textes et sur la découverte effective de pièces de monnaie à leur nom dans cette partie de

---

1. Sur les Ṭhākur et les Rāṇā dans cette région, cf : G.Ph. VOGEL, "The Rāṇās of the Punjab hills", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1908, p 536-540 ; *Antiquities of the Chambā State*, Archaeological Survey of India, New Imperial Series XXXVI, Calcutta, Superintendant Government Printing, 1911, vol I, pp 116-121. On peut citer aussi EMERSON. *"The title of 'Rāna' is an abreviation of sanskrit 'rājānakā' meaning 'almost a king' and was widely used in the hills in ancient times... The title of "Thākur" meaning "lord" was synonimous with Rāna in its political signification. In Mandi and other parts of the hills outside Kashmīr, these titles were used in their original meaning to indicate an independant or semi independant ruler, though the territory owned by each of them was generally of small extent"*. PUNJAB GAZETTEER , *Mandi State... op. cit.*, p 2 .

l'Himalaya[1]. Si certains recoupements méritent l'attention pour Kāṅgṛā ou pour Chambā, aucune découverte archéologique n'a permis encore de corroborer ces hypothèses pour la région dont il est question ici.

- la période suivante serait caractérisée par la coexistence d'une multitude de seigneuries locales et par l'émergence des plus anciens royaumes. Pour notre région, seul le royaume de Kuḷū pourrait prétendre à une telle antiquité[2].

On dispose pour la période qui s'étend des débuts de l'ère chrétienne jusqu'au VIIème ou VIIIème siècle d'un premier témoignage de valeur qui est celui du célèbre pèlerin chinois Hiuen Tsang[3]. Il semble que sa description du royaume de Kiu-Lu-To corresponde effectivement à Kuḷū. Il est intéressant de noter à cette époque la présence massive du bouddhisme dans la région.

- La troisième période correspond à l'établissement progressif des royaumes dans l'ensemble de la région. A partir du VIIIème siècle, on commence à disposer d'un nombre grandissant de vestiges archéologiques

---

1 Cf. P.W.L. GUPTA, *Coins*, Delhi, National Book Trust, 1969, pp 36-37, 71, 127 ; S.S. CHARAK, *History and Culture of Himalayan States : Himachal Pradesh*, Delhi, Light and Life Publishers, 1978. (3 vol.). *"The Vishnu Purana mentions the people of Kulu called Uluta or Kuluta. The Ramayana and the Brihat Samhita also mention the "Kaulutas"* p50. - *Kangra, Kulu and Chamba and Mandi states had each its own coinage in former times. The earliest coins found in Himachal territories belong to the tribal age before the Kushanas.* p 51.

2 Cf. HIRANANDA SHASTRI, "Historical documents of Kulu", *Archeological survey of India, Annual Report, 1907-1908,* pp 260-276.

3 HIUEN TSANG, *SI-YU-KI, Buddhist Record of the Western World.* Réimpression, Delhi, Oriental Books, 1969, pp 175-178, (à partir de l'édition traduite du chinois en anglais par S. BEAL, London, Trabner & co, 1884).

et d'inscriptions qui confirment, plus ou moins étroitement, les informations dont on dispose grâce aux chroniques royales (les *vaṁśāvalī*[1]).

Les Ṭhākur et les Rāṇā constituent la couche la plus ancienne de dominants[2]. En analysant des sources diverses à propos de chacun de ces royaumes (chansons, mythes de divinités, inscriptions, récits de voyageurs), on peut se faire une idée de la manière dont les royaumes ont progressivement renforcé leur autorité en subordonnant où, le plus souvent, en éliminant les chefferies locales. Ce processus a été minutieusement étudié par Vogel, puis par H. Goetz, dans le royaume voisin de Chambā[3].

Il ne faudrait cependant pas réduire l'histoire de cette région à un schéma trop linéaire, dominé exclusivement par l'unification et la consolidation progressive des royaumes. En effet, il faut d'abord tenir compte de l'influence, souvent difficile à déterminer, des pouvoirs extérieurs qui sont intervenus dans ces vallées, qu'il s'agisse des Tibétains, des Turcs, des Moghols, des Sikh ou finalement des Gurkha. Il faut remarquer également que l'édification des royaumes restait un pro-

---

1 C'est ainsi que J.Ph. VOGEL a pu confirmer l'existence historique de la plupart des souverains cités par le *vaṁśāvalī* de Chambā, d'abord par recoupement avec les chroniques royales d'autres royaumes himalayens (en particulier celle du Kashmīr, qui est très détaillée), ensuite grâce à la découverte (souvent ultérieure) d'inscription sur des stèles ou des monuments et sur des plateaux de cuivre.

2 Cf. J.Ph. VOGEL, "The History of the Punjab Hill States" : Journal of the Punjab Historical Society, Lahore, III, 1914, *"The oldest traditions in the hills refer to a time when the petty chiefs bearing the titles of Rāṇā or Ṭhākur exercised authority, either as independant rulers or under the suzerainty of a paramount power. The period during which they ruled is spoken of as the apṭhākuri or ṭhākurain, while the territory of a rāṇā was called rānhun and of a Ṭhākur Ṭhākuri"*.

3 Cf. PUNJAB STATE GAZETTEERS, vol XXIIa, *Chamba State*, J. Ph. VOGEL (éd.), Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1910 ; J. Ph. VOGEL, *Antiquities... op. cit.* ; D. HUTCHINSON, J. Ph. VOGEL, *History of Punjab Hill States*, Lahore, Government Printing Punjab, 1933, 2 vol ; H. GOETZ, *The early wooden temples of Chambā*, Leiden, Brill, 1955 ; H. GOETZ, *Studies in the History and Art of Kashmir and the Indian Himalaya*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1969.

cessus réversible. Dès que leur influence faiblissait à cause de dissensions internes ou de guerres malheureuses avec leurs voisins, des chefferies locales se reconstituaient,qui recouvraient une autonomie partielle ou recouraient à de nouvelles alliances. Dans les vallées situées à l'est de la Sutlej (où sont la majorité des *Simla Hill States*) aucun royaume, à l'exception peut-être de Sirmūr[1], n'a pu asseoir durablement son autorité. Les chefferies locales étaient d'ailleurs loin d'avoir toutes des assises traditionnelles. Il s'agissait souvent de cadets de familles, appartenant à des lignées de Rājpūt,venus des plaines ou de royaumes voisins,et qui cherchaient à implanter leur pouvoir dans ces régions[2].

Pour la période qui précède l'arrivée des Britanniques dans la région, si on reprend celles des données qui semblent à la fois les mieux assurées et les plus significatives pour la suite de ce travail, on devra retenir les faits suivants :

- *l'existence de vestiges qui témoignent du maintien dans ces vallées de formes très archaïques de l'hindouisme*[3].

---

1 L'existence d'un royaume puissant à Sirmūr a été attestée par des historiens musulmans au XIIIème siècle. Cf. *SIRMUR STATE GAZETTEER*, Part A, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1934, p 12.

2 La règle de la primogéniture incitait les frères cadets, lorsqu'ils étaient ambitieux, soit à fomenter des intrigues, soit encore à partir à l'aventure pour fonder leur propre royaume.

3 GOETZ écrit par exemple à propos de cette région : *"By the side of other fountains, we find the image of Varuna, the vedic god of water, or the godesses of the holy rivers. Indeed, this is hindu religion, but in the form that it wore in other parts of the country some two thousand years ago". Studies... op. cit.*, p 6.

- *une absence relative de bouleversements sociaux culturels et politiques importants qui seraient dûs à la domination musulmane puis britannique*[1].

- *une très grande dispersion du pouvoir politique, qui s'est perpétuée jusqu'à l'Indépendance.*

b - LA PERIODE ANGLAISE ET L'INDEPENDANCE

Le 25 janvier 1971, l'Himāchal Pradesh est reconnu comme le 18ème Etat à part entière de l'Union Indienne[2]. Il s'est constitué par intégration successive de populations et de territoires qui avaient hérité des statuts administratifs les plus divers, suivant la période où ils étaient passés sous le contrôle de l'administration anglaise en Inde.

En 1815, une expédition militaire britannique qui se trouvait sous la direction du général Ochterlony, repoussa les Gurkha. Ils avaient envahi cette région, quelques années auparavant, à la suite du mouvement d'expansion qui fut le leur au début du XIXème siècle, et qui les conduisit vers l'est de l'Himalaya, jusqu'au Bhutan, et vers l'ouest, jusqu'à Kāṅgṛā. La presque totalité des chefferies locales apportèrent leur assistance aux Anglais[3]. A l'époque, les Anglais voulaient contrecarrer les ambitions des Gurkha, mais ils ne désiraient pas systématiquement acquérir de nouveaux territoires. Aussi, après avoir vaincu les Gurkha, décidèrent-ils de rétablir les chefferies locales hindoues dans leurs droits antérieurs. Par le traité

---

1 Cf : J. Ph. VOGEL, "Hill Temples of the Western Himalaya", *Indian Art and Letters, India and Pakistan,* vol 20, 1946, n.s., pp 26-36 (Kraus reprint, 1978).

2 Sur le processus d'édification de cet Etat, cf. *WHITE PAPERS ON INDIAN STATES,* Delhi, Government of India, 1950, notamment pp 295 sq.

3 Une seule des chefferies, celle de Kahlur, refusa de se battre au côté des Anglais.

de Sagauli, en 1815, l'existence de 28 principautés fut ainsi entérinée (neuf d'entre elles étaient tributaires de leurs voisines)[1].

Des traités d'alliances (des *sanad*)[2] furent passés avec chacune de ces chefferies ; le territoire qui leur revenait était précisé ainsi que les différentes obligations qui étaient désormais les leurs vis-à-vis du pouvoir colonial. Ces principautés furent d'abord placées sous la surveillance du commissariat britannique de Delhi. A partir de 1848, désignées collectivement sous le nom de *Simla Hill States*, elles passèrent sous le contrôle de l'administration du Punjab, province annexée entre-temps, à la suite des guerres menées contre les Sikhs . Des principautés voisines, restées jusqu'alors sous la domination des Sikhs, passèrent aussi à cette époque sous la tutelle des Anglais. Mais ces dernières furent démantelées, puis directement administrées par les Anglais. Les nouveaux districts étaient ceux de Kāṅgṛā, de Kuḷū, du Lahūl et de Spiti. De la même façon, Simla, ses environs et quelques autres points stratégiques avaient été placés sous la tutelle directe des Anglais depuis 1815.

---

1 A savoir : (Cf. S.S. CHARAK, *op. cit.* , vol I, p 319).

- Baghal
- Baghat
- Balsan
- Bashahr
  - . Kanethi
  - . Delath
- Beja
- Bhajji
- Bilaspur
- Dharkoti
- Dhami
- Jubbal
  - . Rawain
  - . Dhadi
- Keonthal
  - . Theog
  - . Koti
  - . Ghund
  - . Madhan
  - . Ratesh
- Kumharsain
- Kunihar
- Kuthar
- Mangal
- Mahlog
- Nalagarh
- Sangri
- Tharoch

2 La reproduction de la plupart de ces traités figure en annexe du livre de CHARAK (*ibid.*, I, pp 381-388).

Tout cela fit qu'en 1948, il existait une distinction entre des territoires voisins dont certains étaient restés sous l'administration des princes tandis que d'autres étaient inclus depuis un siècle dans la province du Punjab . Au départ, l'Himāchal Pradesh fut constitué exclusivement des anciens territoires princiers, ce qui aboutit à une situation administrative compliquée, l'Etat se trouvant constitué de deux blocs séparés[1]. C'est seulement après de nombreuses réformes administratives, étalées sur une vingtaine d'années, que cet Etat trouva ses dimensions actuelles. Précisons encore que son découpage administratif interne fut complètement remanié en 1971.

c - CONSEQUENCES DE L'ADMINISTRATION BRITANNIQUE

L'année 1815 marque la fin de l'invasion des Gurkha et le début de la tutelle britannique sur les royaumes. La conséquence en est un changement profond dans la nature des pouvoirs traditionnels, même si ceux-ci en ressortirent paradoxalement renforcés par rapport à toutes les périodes antérieures. En effet, à partir de cette date et jusqu'à l'Indépendance, il se produisit une territorialisation toujours plus accentuée du pouvoir politique. Jusqu'alors, en dépit de l'ancienneté certaine de quelques uns des royaumes, leurs frontières géographiques étaient extrêmement changeantes et, semble-t-il, assez peu définies. L'autorité des dynasties régnantes était affaiblie par les guerres perpétuelles qui les opposaient les unes aux autres. Chaque règne était marqué de victoires ou de défaites mi-

---

1 La partie correspondant au royaume de Chambā se trouvait séparée du reste de l'H.P. par les districts de Kāṅgṛā, Kuḷū, du Lāhul et du Spiti, qui étaient alors inclus dans l'état du Punjab.

litaires à la suite desquelles des territoires et leurs populations passaient sous des autorités à chaque fois différentes. De plus, comme on l'a déjà mentionné, dès que l'autorité centrale faiblissait, des chefferies locales se reconstituaient ou retrouvaient leur autonomie[1].

Parmi les conséquences de la tutelle britannique, la plus significative fut d'avoir imposé un gel effectif des frontières. De 1815 à 1948, celles-ci ne furent jamais sérieusement remises en cause. Comme il avait été décidé de prendre uniquement en compte pour la répartition des territoires la situation qui prévalait juste avant l'invasion des Gurkha, la carte du pouvoir politique, restée inchangée jusqu'à l'Indépendance, reflétait exactement la situation des différentes chefferies au début du XIXème siècle.

C'est d'ailleurs ce qui explique la diversité existant entre les différentes principautés. Les unes avaient une longue histoire et tout un passé d'unification et de centralisation du pouvoir. D'autres concrétisaient simplement la domination de chefferies ne contrôlant parfois qu'une dizaine de villages, mais qui avaient conquis une autonomie partielle avant la venue des Gurkha. C'est pourquoi des souverains portaient le titre de Rājā tandis que d'autres continuaient d'utiliser les titres anciens: Ṭhākur ou Rāṇā. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que ces derniers étaient forcément les héritiers des anciennes chefferies. Il y avait parmi eux des aventuriers dont l'implantation dans la région était récente.

---

1 Cf. *The story of Śyama, Lord of Sohini* (in : R.C. TEMPLE, *The Legends of the Punjab*, Bombay, Education Society Press, 1884-1886, pp 380-403). Ce très beau récit décrit les efforts d'un Ṭhākur pour s'émanciper du pouvoir royal.

Chapitre 2 : LES CULTES DE DIVINITES LOCALES

Les divinités locales représentent la catégorie d'entités surnaturelles qui comptent le plus pour les habitants de cette région. Pour les désigner, on se sert du terme *devatā*[1]. Commençons par les situer parmi les autres catégories d'entités qui se rencontrent dans la croyance.

1. *LA POSITION DES DIVINITES LOCALES ENTRE LES DIEUX ET LES DEMONS*

Les Himāchali se servent du terme *īśvara* pour désigner le divin sous sa forme la plus impersonnelle ; ils emploient ce mot le plus souvent comme une interjection, de la même façon qu'on utilise en Occident l'expression "Dieu", "mon Dieu" ou "Seigneur". L'expression ne renvoie à aucun culte précis,et elle ne se rapporte à aucune divinité en particulier .

Les habitants de ces vallées connaissent par ailleurs, comme tous les Hindous, l'ensemble des dieux qui constituent le Panthéon classique. Ils les révèrent en particulier à l'occasion des fêtes qui leur sont traditionnellement consacrées par le calendrier. On trouve comme partout des chromos (souvent des publicités) affichés dans les maisons autour desquels un culte domestique est organisé. Lakṣmī déesse de la prospérité et Gaṇeśa, dieu de la bonne fortune, sont spécialement populaires. Toutes ces

---

1 L'emploi de l'orthographe *-devtā-* ou celui de *-deotā-* serait plus proche de la prononciation courante.

divinités constituent un élément tellement familier à l'univers de l'Inde que la question de leur existence est largement dépourvue de sens. Les traits qui caractérisent chacun de ces dieux sont popularisés à travers une mythologie et une iconographie omniprésentes. On se sert du terme *-dev-* pour opposer les dieux panindiens à l'ensemble des *devatā*.

Lorsque les Himāchali localisent les dieux du panthéon, ils situent leur demeure sur les sommets (le mont Kailāś). Il existe d'ailleurs dans la région (comme dans la plupart des régions de montagne en Inde) un pic qui est plus spécifiquement identifié à cette montagne sacrée[1]. De la même façon, certains sommets ont la réputation de servir d'habitat à la Déesse (Kālī). En règle générale tous les lieux situés en altitude relèvent plus ou moins de son domaine.

Les divinités locales (*devatā*) sont différenciées des autres dieux bien que le principe de leur distinction ne repose pas, de manière peut-être paradoxale à nos yeux, sur le principe d'identité. Parmi celles-ci, on trouve en effet des dieux ou des déesses qui sont identifiés par exemple à Śiva ou à la Déesse. C'est leur façon d'être "présents" qui les caractérise aux yeux des Himāchali.

En effet, ceux-ci considèrent leurs vallées comme des endroits privilégiés et rien n'illustre mieux à leurs yeux cette évidence que le fait que celles-ci aient été choisies comme lieu de séjour par un

---

1 C'est le Raldang Kailāś, un sommet situé dans le district de Kinnaur.

très grand nombre de divinités. Ce sentiment renvoie à un archétype de l'hindouisme pour lequel les vallées himalayennes sont déjà à mi-chemin entre le séjour des hommes et celui des dieux, cette notion se trouvant confortée par la présence de nombreux ascètes qui viennent depuis toujours dans ces régions pour y poursuivre la quête de la délivrance.

Ainsi les *devatā* sont-ils d'abord perçus comme ces dieux et ces déesses qui ont élu ces vallées pour y séjourner et leur présence est curieusement considérée comme une sorte de coïncidence dont bénéficient ces autres habitants de la région que sont les populations locales. C'est d'ailleurs ce qui se reflète dans les mythes d'origine associés à ces divinités, la découverte de leur présence dans ces vallées étant le plus souvent décrite comme le résultat d'une rencontre fortuite entre le dieu et les ancêtres de ceux qui deviendront ses dévots.

Chacune de ces divinités est considérée comme une entité individualisée, en contact permanent avec ses dévots. Mais la conscience aiguë du particularisme de chacun de ces dieux, qui ont accepté de séjourner parmi telle ou telle communauté et dans telle ou telle vallée, va de pair avec l'absence de traits caractéristiques qui permettraient de distinguer ceux-ci, les uns par rapport aux autres, pour un observateur extérieur. Les *devatā* représentent donc, pour la croyance des habitants, à la fois ce qu'il y a de plus singulier et de moins caractérisé. Il n'existe pratiquement pas d'iconographie ou de mythologie qui permettrait de caractériser leurs cultes mais, en même temps, chacune de ces divinités incarne effectivement une entité avec laquelle une collectivité entretient des rapports extrêmement étroits et à laquelle elle s'identifie.

Tandis qu'ils connaissent approximativement les traits principaux et la mythologie des dieux classiques du panthéon, les Himāchali ne connaissent que les mythes des divinités associées à leur collectivité ou à leurs voisins immédiats. Ils considèrent les autres divinités locales avec les égards dus à n'importe quel dieu dont il n'y a rien à attendre en particulier. Plus que par leur nom propre ou par leur catégorie (un Nāg Devatā, un Ṛṣi, une Devī, etc.) les dieux des autres sont d'abord identifiés par leur localité et par les communautés qu'ils représentent.

Il faut insister sur ce point pour éviter l'erreur qui consiste à penser que la singularité d'une divinité se réduit aux traits qui la caractérisent (qu'ils soient mythiques ou iconographiques). C'est pratiquement le contraire qu'on doit constater ici. Faute d'en tenir compte, on aboutit à une distorsion grave dans la description des croyances. Il est aisé en effet d'obtenir de la part de la majorité des habitants des informations à propos des grands dieux du panthéon, avec lesquels ils entretiennent pourtant un rapport des plus vagues. A l'inverse, les divinités locales, qu'ils ont souvent le plus grand mal à définir précisément, n'en sont pas moins au centre permanent de leurs préoccupations. Seulement, au lieu de correspondre à des silhouettes culturelles bien définies et reconnues de tous, ces divinités sont avant tout perçues comme des sortes de partenaires permanents dont l'humeur, le caractère, les actions et réactions quotidiennes sont, de fait, beaucoup plus importantes pour la vie des habitants que les traits qui permettent de les identifier pour un regard ex-

térieur. C'est aussi pourquoi il s'est révélé à l'analyse qu'il ne fallait pas surévaluer l'importance de la catégorie exacte parmi laquelle se rangeaient ces divinités.

Les détails qui distinguent ces cultes les uns des autres sont le plus souvent sans rapport immédiat avec l'exacte identité des divinités, et il serait absurde, comme l'ont souvent fait les observateurs, de les distinguer a priori sur cette base[1]. Les distinctions pertinentes répondent à une nécessité de structure et diffèrent d'ailleurs suivant le niveau où on appréhendera ces cultes.

Aussi, bien qu'on tâche ici d'appréhender ces cultes comme le résultat combiné de croyances et d'institutions,faudra-t-il se rappeler que ça n'est jamais ainsi qu'ils sont perçus ; car pour les dévots, à la différence de l'observateur, ces centaines de divinités existent,indépendamment des cultes qui peuvent leur être rendus. C'est ce qui frappe d'emblée dans la manière dont ils sont évoqués : si ces cultes renvoient effectivement à une routine, ça n'est pas tant la routine de l'institution, des rites ou des gestes de la croyance,mais bien plutôt celle d'un postulat d' existence , et c'est ce postulat qui garantit,contre les changements sociaux et l'évolution des mentalités,l'étonnante pérennité des cultes dans cette région.

---

1 C'est ce qui a été tenté dans la somme ethnographique rédigée sous la direction de ROSE (*A Glossary... op. cit.*). Cela n'enlève rien aux autres qualités de cet ouvrage.

Après *īśvara*, les dieux classiques du panthéon et les *devatā*, la dernière grande catégorie d'entités surnaturelles qui interviennent dans la croyance est constituée par l'ensemble des créatures qui sont associées au pôle des démons.

Il y a des démons (*rākṣasa*) auxquels il est fait mention dans les mythes d'origine des divinités. Ils sont le plus souvent assimilés à des mauvais rois, despotes sanguinaires, parfois anthropophages, qui bravent l'autorité des dieux et oppriment leurs sujets. Les divinités locales se sont souvent signalées aux villageois en les aidant à se débarrasser de démons. Ils les neutralisent d'ailleurs plutôt qu'ils ne les éliminent, en les confinant dans des grottes, des ravins, ou parfois même des temples. C'est le cas par exemple à Choli, près de Koṭgharh. La divinité locale a permis aux villageois de se débarrasser d'un cruel despote (un Ṭhākur identifié à un démon), en prenant la forme d'une abeille qui a distrait celui-ci au moment où les habitants s'approchaient pour lui couper la tête. On dit que ce démon continue de résider dans une sorte de temple où il est enfermé. Une fête est célébrée tous les neuf ans et, pendant la nuit qui la précède, celui-ci est libre de rôder dans le village tandis que toute la population se barricade chez elle. Le jour de la fête, une effigie du démon est apportée sur le terre-plein du village et elle y est détruite. On affirme que l'homme qui a porté cette effigie au centre du village est condamné à mourir avant la prochaine célébration .

La plupart des entités démoniaques qui hantent les villageois sont rapportées à des individus morts dans des circonstances exceptionnelles ou pour qui les rites funéraires n'ont pu être menés à bien. On les désigne collectivement par le nom de *bhūt*.

Certains sont peu dangereux, comme les *pret* ; ce sont des morts qui reviennent hanter les lieux où ils ont vécu pendant l'année qui suit leur décés. C'est que les décédés n'accèdent véritablement au statut d'ancêtres qu'au terme de quatre années après leur mort, devenant seulement alors foncièrement bénéfiques pour leurs descendants[1].

Les *pāp* sont les fantômes d'individus morts dans des conditions suspectes (suicide, mort accidentelle ou inexplicable...).

Les *ṅeva* sont les fantômes d'hommes morts avec la conscience coupable. Il y a également des revenants dont l'"âme" s'est échappée accidentellement entre le décès et la crémation et qui se sont transformés en géants meurtriers (les *maśān*).

Les *churel* sont les fantômes de femmes mortes en couches ou juste après l'accouchement. Ce sont des démons cannibales qui séduisent les hommes à l'approche de la nuit. Après les avoir entraînés, elles se révèlent sous leur forme véritable, celle de goules hideuses à la langue pendante, au dos ouvert sur les entrailles et aux pieds à l'envers.

---

1 A propos des rites funéraires en pratique dans cette région, (notamment parmi les Kanet), cf. ROSE, *A Glossary... op. cit.*, I, pp 839-872, II p 463.

Pour identifier qui sont ces différentes entités nocives, les villageois font appel aux médiums des divinités ou à des brâhmanes spécialisés dans l'art de la nécromancie. Il peut suffire de les propitier grâce à des sacrifices d'animaux ou à des dons d'argent ; il faut parfois que les proches du revenant fabriquent une amulette d'argent, qu'ils porteront sur eux, ou encore qu'ils façonnent une effigie du défunt qui sera incinérée comme s'il s'agissait de son cadavre.

Il n'y a pas de village de la région où ne circulent les rumeurs les plus variées à propos de ces différentes créatures. Dans chaque localité, il existe des endroits soigneusement évités à cause de leur présence[1]. C'est toujours le cas pour les lieux de crémation qui sont fréquentés par toutes sortes de revenants. En règle générale, les villageois répugnent à s'aventurer la nuit en dehors des villages pour les mêmes raisons.

De même qu'il n'y a pas de frontières tranchées entre les grands dieux du panthéon et les divinités locales, il n'en existe pas plus entre celles-ci et les démons. Comme on le verra lorsqu'on étudiera le panthéon de Kumhārsain, un des petits royaumes de la région, des démons qui se manifestaient par leurs goûts anthropophages, sont devenus les dieux gardiens des divinités locales, sous condition qu'ils renonçent à leurs anciennes pratiques. Les divinités locales elles-mêmes sont parfois considérées comme des entités qui étaient autrefois nocives mais qui ont réformé leur conduite. La divinité tutélaire du royaume (Koṭīśvar Mahādev),

---

1 Ces endroits sont signalés par des chiffons de couleurs, servant à les propitier.

identifiée simultanément à un Nāg (un dieu serpent) et à Śiva, est célèbre pour la conduite désastreuse qui était la sienne avant qu'elle ne soit révérée à Kumhārsain.

Les divinités locales auxquelles on s'intéressera plus particulièrement ici constituent donc une catégorie intermédiaire parmi les entités surnaturelles, située à mi-chemin entre les dieux universellement révérés du panthéon et les démons. Elles sont conçues comme une "population" à part, non pas à cause d'une différence de "nature" avec les autres êtres surnaturels, mais plutôt à cause du type de relations qu'elles entretiennent avec les villageois qui constituent la communauté de leurs dévots.

C'est cette perspective, conforme à ce que sont les croyances, qui se reflètera dans l'approche qui sera adoptée ici. Il sera fait mention, par exemple, des panthéons de royaume . Par "panthéon", je n'entendrai dans ce cas précis ni un ensemble déjà conceptualisé de relations existant entre les divinités (comme on devrait le faire si on analysait les rapports existant entre les dieux classiques de l'hindouisme) ni, par exemple, l'ensemble figuratif de divinités qu'on peut déchiffrer dans certains sanctuaires. On englobera par ce terme l'ensemble des divinités à qui une individualité véritable est reconnue par les villageois et dont la "présence" est attestée à l'intérieur des limites d'un royaume. C'est à dire que ces panthéons recoupent une "population" d'entités éventuellement

dénombrables à l'intérieur de chacun des royaumes. C'est seulement en partant de ce constat initial qu'on pourra légitimement s'interroger sur l'existence éventuelle de relations de type structural entre les différentes divinités qui constituent cette population à l'intérieur des royaumes.

2. *PRESENTATION DU PLAN*

Je suis parti de deux constats; le premier a déjà été énoncé : c'est la similitude entre les cultes de divinités territoriales pour une région déterminée. Le second est celui de l'équivalence qui s'est établie entre l'autorité dont disposent encore aujourd'hui ces divinités et celle des souverains qui se partageaient le pouvoir dans ces vallées.

L'orientation de cette recherche en découle directement. J'ai cherché à déterminer les valeurs sous-jacentes à la légitimation du pouvoir des dieux et des souverains qui s'exprimaient dans les traditions de ces vallées himalayennes. Mon analyse s'est concentrée alors sur deux points : montrer que cette légitimité reposait sur une logique commune, même si celle-ci avait été réévaluée et différait partiellement suivant qu'on l'appréhendait dans certains cultes locaux ou, au contraire, dans le cadre des royautés constituées ; repérer ensuite la manière dont s'articulaient entre eux les différents niveaux où se manifestait cette légitimité.

Le plan adopté ici reflètera la progression de cette démarche.

Dans la suite de cette première partie, je décrirai les aspects communs à l'organisation des cultes de divinités locales dans cette région de l'Himalaya.

Dans une seconde partie, m'attachant à l'étude de rites locaux, je chercherai à dégager le schéma sacrificiel sous-jacent à l'ensemble des valeurs qui sont mises en jeu dans les croyances. Puis en décrivant les mythes qui sont associés à différentes royautés de la région ainsi que des rituels qui prennent place dans les capitales de royaumes, je tenterai de montrer comment la fonction royale se définit par rapport aux valeurs du sacrifice.

Dans la troisième partie, je commencerai par décrire la place attribuée aux divinités locales dans le cadre des royautés et la manière dont elles se trouvent structurées au sein des panthéons de royaume. Je montrerai ensuite comment s'exprime la relation existant entre les valeurs de l'ascétisme et ces cultes de divinités, par la mise en scène d'une relation directe entre celles-ci et les divinités du mont Kailās. Cette dernière partie permettra de saisir comment les différents niveaux de culte vont se trouver articulés les uns par rapports aux autres.

3. SOURCES ET MATERIAUX

Ce travail est d'abord le résultat d'une enquête ethnographique, menée dans ces vallées himalayennes pendant une année entre mars 1979 et septembre 1980. J'ai pu assister à un nombre important de cérémonies et

interroger de nombreuses personnes, d'autant que la manière dont je concevais mon enquête ne me contraignait pas à demeurer dans une seule localité. J'ai assisté à plusieurs fêtes et cérémonies de villages ainsi qu'à deux fêtes de royaumes : à Kuḷū pour *Dasarā* et à Maṇḍī pour *Śivarātrī*. Si je n'ai pas eu l'occasion d'assister aux rituels qui seront décrits dans la seconde partie de ce travail, j'ai pu obtenir, néanmoins, de nombreux témoignages à leur propos, dans différentes localités où ils étaient organisés. Sauf dans le cas de certains rites royaux anciens auxquels il sera fait brièvement allusion, toutes les informations provenant des compilations faites par des érudits britanniques au début du siècle, et qui sont rapportées ici, ont été mises à l'épreuve de témoignages contemporains. Du point de vue qui intéresse cette étude, il existe une réelle continuité entre les pratiques qui ont été décrites alors et celles qui ont cours aujourd'hui. Les seuls changements notables dans ces domaines sont d'ordre économique, les divinités locales ne disposant plus de ressources analogues à celles qui étaient auparavant les leurs. Même les fêtes de royaume n'ont pas été sensiblement modifiées jusqu'à présent[1].

En ce qui concerne la bibliographie sur ces vallées, mis à part quelques rares documents ou références anciennes, on dispose à partir du XIXème siècle de récits de voyageurs qui deviennent de plus en plus nombreux. Les sources les plus importantes datent cependant de la seconde moi-

---

1 Cela est surtout vrai dans les royaumes où il n'y a pas eu de conflit entre l'autorité administrative et les anciens dominants, comme, par exemple, à Kuḷū ou à Kumhārsain.

tié du XIXème siècle et du début du XXème siècle. A cette époque, les administrateurs coloniaux et les érudits britanniques effectuèrent un travail considérable de collecte des traditions en vigueur pour l'établissement des différents *census* et *gazetteers*. Les innombrables informations qui apparaissent dans ces ouvrages semblent difficilement utilisables au premier abord, tellement leur présentation répond à des critères éloignés des nôtres. Par contre, lorsqu'on peut les corroborer ou les infirmer et, surtout, évaluer leur importance relative grâce à l'enquête sur le terrain, ces informations se révèlent d'une richesse inestimable et le plus souvent d'une grande précision, surtout dans la description des rituels.

Pour les années qui suivent, les ouvrages contemporains apportent peu à ces ouvrages de pionniers, qu'ils ne font souvent que reprendre sans apporter une perspective différente ou des éléments d'information nouveaux. Il faut cependant faire exception pour la collection des monographies de villages, publiées dans le cadre du *census* de 1961, et qui sont parfois d'une présentation remarquable.

Il existe par ailleurs des travaux contemporains, effectués dans des vallées voisines, et qui ont commencé à renouveler notre connaissance de cette partie de l'Himalaya occidental. Citons parmi ceux-ci les travaux de Berreman, Gaboriau, Galey et Majumdar pour les districts de montagne de l'Uttar Pradesh, ceux de Campbell, Parry et Newell pour la vallée de Kāṅgrā et les travaux de Goetz à Chambā. Le détail de la bibliographie se trouve à la fin de ce travail mais il me faut citer ici deux ouvrages

auxquels il sera fait référence fréquemment à cause de leur exceptionnelle qualité et de la très grande quantité d'informations qu'ils contiennent. Ce sont :

- *A GLOSSARY of the TRIBES AND CASTES of the North-West Frontier Province, based on the Census Report for the Punjab, 1883, by D. IBBETSON, and the Census Report for the Punjab, 1892, by E. MACLAGAN, and compiled by H.A. ROSE,* Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1919. (3 Vol.).

- *PUNJAB Gazetteers, MANDI STATE, 1920,* Lahore, Punjab Government, 1920.

B - L'ORGANISATION DES CULTES DE DIVINITES LOCALES

Chapitre 3 : LES UNITES DE CULTE

Chapitre 4 : LE FONCTIONNEMENT DES SANCTUAIRES

Dans les deux chapitres qui suivent, je tenterai de faire ressortir l'homogénéité des cultes de divinités locales en décrivant le mode d'organisation qui leur est commun.

Les traits qui caractérisent ces cultes concourent à définir et à ménager sur différents plans l'accueil fait à ces divinités et la place qui leur est réservée à l'intérieur de la société : que ce soit les prêtres au service de leurs images dans les sanctuaires, les médiums chargés de faire entendre leurs voix, les gestionnaires qui veillent sur leurs intérêts matériels et surtout l'ensemble de leurs dévots, tous contribuent à préserver l'héritage d'une culture dont la tradition a été façonnée et s'est cristallisée de manière essentielle autour de ces cultes.

Chapitre 3 : LES UNITES DE CULTE

1. *DIVINITES TERRITORIALES OU DIVINITES DE LIGNEE*

Dans son étude consacrée au dieu Aiyanar, Louis Dumont définit ainsi les divinités de village :

> *L'expression "dieux de village" (en anglais village gods) est ambiguë parce qu'elle peut être prise ou bien dans un sens large, de localisation, soit : "les dieux qui ont leur temple dans les villages" (laquelle prend un sens social, opposant les dieux populaires aux dieux officiels des grands temples brâhmaniques), soit dans le sens plus strict de "dieux de communauté locale". Il y a une différence entre les deux, car l'on trouve au village des temples et des dieux qui n'intéressent qu'une partie des habitants, des dieux de lignée par exemple dans un village peuplé d'une seule caste, ou des dieux d'une caste dans un village multicaste (voire même des dieux réservés à la dévotion individuelle, comme certaines images de Pillar Ganesh). La question qui tranche ce point est en pratique : "qui participe à la collecte qui couvre les frais de la fête ?". Si chaque famille, chaque maison du village y prend part, à l'exclusion des étrangers, alors seulement on a affaire à une divinité de village, de la communauté locale, au sens strict, sociologique*[1].

Cette définition a le mérite d'offrir un critère commode qui permet de distinguer, parmi les cultes de divinités, ceux qui font plus précisément l'objet de cette étude. On trouve également dans les villages de la région de petits sanctuaires qui sont entretenus par une fraction seulement des habitants, qu'il s'agisse d'une lignée ou des membres d'une caste particulière. Il y a aussi des temples (moins nombreux), souvent dédiés à Viṣṇu, qui ont été bâtis grâce à l'initiative des souverains locaux. Ils sont confiés à la charge de famille de brâhmanes, en échange de l'usage des terres qui les accompagnent.

---

1 L. DUMONT, "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul : Aiyanar, le maître" *in : La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, 1975, p 96.

Une précision doit être apportée à la définition de Louis Dumont, dans le cadre de cette étude : les divinités qui sont étudiées se distinguent de divinités de lignée ou de divinités de caste mais elles ne peuvent être considérées, à strictement parler, comme des "divinités de village". L'expression de "divinité territoriale" serait celle qui conviendrait le mieux car c'est sur ce critère que se détermine l'appartenance au nombre des dévots. Ainsi, suivant les cas, les unités de culte de ces divinités pourront englober la population d'un ou de plusieurs villages.

Une autre difficulté, qui n'est pas seulement de définition, doit maintenant retenir l'attention. Afin d'en rendre compte, il est préférable de citer en entier une description de ces cultes qui se trouve dans le *Mandi State Gazetteer ;*

> *The keystone is undoubtedly the 'Kul-Kā-Devta' or family god, and it is therefore unfortunate that the usal translation of 'Devta' as godling has obscured the prominent place part he plays in the religious system of the hills. 'Devta', it is true, means litteraly a small god ; but it is used not in the contemptuous sense conveyed by the expression godling, but to distinguish the minor deities from the 'Devs' or mighty divinities who are too far removed for the daily worship of the people, whose religion centres around the ancestral god. The jurisdiction of the latter is both personal and territorial. He exercices sway over the hamlet, group of villages or valley recognised from time immemorial as his domain ; but his congregation is always described as 'Raiyat' or subjects, and the term conveys an accurate idea of the relationship subsisting between him and his worshippers. Males, as we have seen, are admitted into his following on the occasion of the first tonsure, while women definitely become his subjects when they marry into his flock. An hereditary subject is not absolved from service by change of residence, he still owes duty to his family god although he may, in addition, acknowledge the local deity of his new home. The obligations of worshippers include the contribution of grains or money towards the expenses of worship, the attendance of one male member of a family on occasions of special importance and a general obedience to the orders of the god. In return, they are entitled to a voice in the management of temple affairs, to access to the god and to participate in all communal festivals*[1].

---

1 PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State... op. cit.*, p 119.

Parmi les administrateurs britanniques qui se sont intéressés aux coutumes de cette région, H.W. Emerson se distingue par sa sagacité et sa curiosité. Le point de vue qu'il exprime dans ce passage est cependant critiquable. Emerson explique pourquoi le terme *devatā,* bien qu'il soit employé dans toute la région, obscurcit en fait la nature véritable de ces cultes. Son raisonnement s'appuie sur les deux arguments suivants ; la cérémonie de première tonsure (*muṇḍan*) se déroule au sanctuaire de ces divinités et, lorsque des dévots changent de résidence, ils continuent d'avoir des obligations envers la divinité du lieu où ils séjournaient auparavant. Par ailleurs, il décrit avec justesse la composante territoriale dans la souveraineté de ces divinités et les devoirs et obligations qui incombent aux dévots.

Si on tient compte de la définition de Louis Dumont, il n'est pas permis d'identifier les cultes de *ḍevatā* à des cultes de lignée . Il en est ainsi parce que c'est bien la totalité de la population résidant sur le territoire d'une divinité qui constitue le corps des dévots et qui contribue à l'organisation des cultes. Il n'y a pas de discrimination de ce point de vue, même si les fonctions et les privilèges varient suivant l'appartenance de caste des individus. Comme le remarque Emerson, les nouveaux venus ne font pas exception, et il est de coutume, lorsqu'une nouvelle maison est bâtie sur le territoire d'une divinité, d'inviter celle-ci à venir l'inaugurer, ses habitants se rangeant désormais au nombre des dévots.

En revanche, il serait exact de dire que n'importe quelle famille de dévots peut considérer la divinité de la localité comme une sorte de *kula devatā* ; et certains rituels, comme la cérémonie de la première tonsure,lorsque celle-ci est effectuée dans le sanctuaire de la divinité locale, vont effectivement dans ce sens. Il est exact aussi que des familles qui changent de lieux de résidence, désignent la divinité de leur

lieu d'origine comme leur *kula devatā* et, éventuellement, continuent de lui rendre un culte. Cela ne les empêchera d'ailleurs pas de faire allégeance à la divinité de l'endroit où elles résident désormais[1].

Il est bien sûr permis de faire l'hypothèse, même s'il est pratiquement impossible d'en faire la démonstration que, d'un point de vue historique, les divinités territoriales aient été à l'origine des divinités de lignée. Mais cela ne nous autorise pas à suivre Emerson lorsqu'opérant un glissement dans l'interprétation, il en vient à définir les cultes de *devatā* comme des cultes de lignée dont la "nature véritable" serait malencontreusement voilée par un flottement dans la terminologie.

Puisque ces cultes sont d'abord caractérisés par leur assise territoriale, la question est au contraire de savoir comment se légitime l'autorité des divinités de ce point de vue. Et on peut faire un premier pas dans ce sens, en affirmant que la reconnaissance de ce type de souveraineté ne peut justement exister que parce que les *devatā* ne sont pas considérés comme des *kula devatā* par "nature" mais, éventuellement seulement, comme des *kula devatā* de surcroît.

2. *LES UNITES DE CULTE*

La définition territoriale des unités de culte est un fait qui a frappé tous les observateurs britanniques du début du siècle. Citons, à titre d'exemple, ce passage emprunté à Sir Denzil Ibbetson :

---

1 On en trouvera un exemple à propos du clan des Pajāīk (cf. pp101-103)

There is a curious difference between the gods of the hills and those of the plains and that is, that many of the former are purely territorial, each little state or group of villages having its own deity, and the boundaries between their jurisdictions being very clearly defined. The god Sīpur, in whose honour the well-known Sīpi fair is held near Simla lost his nose in an attempt to steal a deodar tree from the territory of a neighbouring rival[1].

Les territoires sur lesquels s'exerce la juridiction des divinités locales ont des dimensions très variables. Dans les districts de Kinnaur et de Kulū, ils correspondent habituellement à un village et à son aire cultivée. Dans les autres districts où l'habitat est plus dispersé, plusieurs hameaux sont situés sur l'aire de souveraineté d'une même divinité. Sur la frontière orientale de l'Himāchal Pradesh et dans certaines régions plus isolées, celle-ci peut s'étendre à l'ensemble d'une vallée. C'est souvent le cas dans le district de Rohrū. Même lorsque les gens ne peuvent indiquer avec précision les raisons pour lesquelles les divinités ont établi leur souveraineté sur un territoire donné, ils peuvent en tracer les limites avec précision. Le relief montagneux, le découpage des vallées et la multitude des torrents de montagne ont certainement contribué à la constitution de circonscriptions géographiquement bien délimitées.

---

1 ROSE, A Glossary..., op. cit., I, p 401. On aurait pu citer EMERSON ou bien encore G. M. YOUNG qui écrivait par exemple : - *There is probably no part of northern India or of the Himalayas where religion is still found so entirely local and territorial as in the Kulu valley. In the plains, a major or a minor deity, wether aryan or non aryan, or even a mere saint, may be worshipped by a particular cast or sect or at particular seasons, but none is worshipped exclusively by the whole population of a particular district, town or village, or within any other single territorial limits. Each has his devotees scattered about the country. In Kulu, the reverse is the case. The god is worshipped by all the inhabitants, both high ano low, of one village or a collection of villages, or perhaps of a whole valley.* " Malana and the Akbar-Jamlu Legend " , *Journal of the Punjab Historical Society*, IV, 1918, p 103. Même si le phénomène n'est pas aussi singulier que ces auteurs le pensaient, il n'est pas moins vrai que l'aspect local des cultes prend dans cette région un relief tout particulier.

La façon dont les divinités se seraient approprié leurs domaines respectifs varie en fonction des traditions locales. Le récit en est souvent inclus dans les mythes d'origine liés à chacune de ces divinités.

Il s'agit fréquemment de partages qui se sont effectués au sein d'une famille de dieux. C'est par exemple le cas pour Chaṇḍikā Devī et ses frères dans le district de Kinnaur, ou pour la famille de Chātur Mukh dans les environs de Kōṭkhāī[1].

Il peut s'agir aussi de domaines attribués par une divinité, règnant sur l'ensemble d'une région, aux autres divinités qui se manifestent dans son aire de souveraineté. C'est ainsi que tous les dieux du royaume de Kumhārsain doivent leurs domaines à Koṭīśvar. Mahādev , la divinité tutélaire de l'Etat.

Dans d'autres récits encore, le domaine du dieu aura été conquis sur un démon ou sur un seigneur local (un Thākur) qui se comportait en despote.

Dans certains cas enfin, le domaine d'une divinité a été attribué à celle-ci par la décision d'un souverain. C'est ainsi que Shikru, une divinité du district de Rohṛū, s'est vu confier cinq villages (appelés *Panch Bāsā*) par le Rājā de Bashahr, parce que cette divinité s'était avérée la seule capable d'assurer le retour des pluies après une longue période de sécheresse.

---

1 Sur les mythes associés à Chaṇḍikā Devī, cf. CENSUS OF INDIA 1961, XX, VI, 1, *A Village Survey of Kothi, Kalpa Sub-Division, District Kinnaur*, Delhi, Manager of Publications, 1963, p 150-154 ; ceux associés à Chātur Mukh : CENSUS OF INDIA 1961, *Shathla...*, *op. cit.*, p 39.

Sur le territoire où s'exerce leur juridiction, les divinités sont souveraines et elles sont considérées supérieures à toutes les divinités du voisinage. Cela n'empêche d'ailleurs pas qu'à d'autres niveaux (celui des royaumes par exemple) elles puissent être classées dans un ordre hiérarchique. Suivant le contexte, une même divinité exercera une souveraineté absolue ou sera, au contraire, en position de subordination. La compatibilité entre ces deux types de positions n'implique en fait aucun paradoxe. On en trouve des exemples constants dans la culture hindoue. C'est un point fondamental qui a été souvent souligné par Louis Dumont[1]. Sur place, les gens se servaient de l'image du maître de maison pour m'expliquer ce fait : quelque soit son statut dans la hiérarchie des castes, un maître de maison dispose d'un pouvoir absolu chez lui, reconnu de tous.

Il existe par ailleurs des récits nombreux qui racontent les disputes qui opposent les divinités entre elles dès lors que ce principe n'est pas respecté, et qu'une divinité cherche à s'imposer, en dehors des limites qui lui sont traditionnellement reconnues. Ces disputes se répercutent dans des formes traditionnelles d'hostilité entre les dévots.

Dans certains cas, cette hostilité entre divinités recoupe manifestement d'anciennes querelles politiques ou des conflits territoriaux entre les royaumes de la région. C'est ainsi qu'à l'occasion des fêtes qui sont données en l'honneur de Śri Koṭṭīśvar Mahādev, la divinité tutélaire

---

1 Cf L. DUMONT, *Homo hierarchicus..., op. cit.*, notamment p 397-403 dans sa postface pour l'édition - Tel - :"Vers une théorie de la hiérarchie?

du royaume de Kumhārsain, le prêtre commence,encore aujourd'hui, par grimper au sommet du sanctuaire,et il jette symboliquement une pierre en direction des dieux dont les temples sont situés dans le royaume voisin de Kuḷū.

D'autre part, jusqu'en 1947, un couvre-feu était tenu à l'occasion de ces mêmes cérémonies par la population d'autres collines également avoisinantes, qui étaient incluses alors dans le district indépendant de Kōṭkhāī[1], afin de bien montrer leur hostilité envers cette divinité.

Dans d'autres cas cependant, ce type d'hostilité ne peut être imputé à aucune tradition politique précise. Il arrive fréquemment qu'à l'occasion de fêtes où se trouvent assemblées plusieurs divinités, des querelles aient lieu pour des questions de préséance, qui risquent toujours de dégénérer en bagarre générale, et d'entraîner des rancunes tenaces entre les communautés.

3. *ORIGINE ET STABILITE DES UNITES DE CULTE*

Il est extrêmement difficile de se faire une idée précise à ce sujet. La majorité des récits d'origine se placent d'emblée dans une perspective mythique où il est surtout question de lutte contre des démons ou de conflits entre divinités. D'autre part, l'archaïsme des traditions qui sont liées à l'organisation des cultes laisse supposer une homogénéité et une stabilité qui est le plus souvent fictive . Il serait

---

1 En 1815, Koṭkhaï fut conservé par les Britanniques en raison de son intérêt stratégique. C'était autrefois le siège d'un Rāṇā indépendant.

plus légitime de supposer que les conditions et les dates de l'apparition et de la consolidation des unités de culte aient, dans les faits, extrêmement varié. Dans les paragraphes suivants, on cherchera à discerner certaines des configurations sociales ou culturelles qui ont pu être à l'origine de leur apparition.

a — LE LIEN ENTRE LES UNITES DE CULTE ET L'ORGANISATION DES KANET

Il est difficile de savoir avec certitude ce qu'a pu être l'organisation sociales des Kanet ; toujours dans le *State Gazetteer* de Mandī, Emerson en donne la description suivante :

> *Society was constituded on a theocratic basis with a very strong democratic element. The head of a group was the family or ancestral god, whose commands were conveyed through a human mouthpiece or diviner. Ordinarily, the subjects of a deity were equal among themselves, and if at this stage which is doubtful there was a tribal or group leader, he was regarded as the deputy of the god. The family deity provided a bond of union between all subjects acknowledginghis jurisdiction, and when, as often happened, a party broke away from the parent settlement, taking with it an emblem of the deity, this in time was regarded as a separate divinity*[1].

---

1 PUNJAB STATE GAZETTEERS, *Mandi State.... op. cit.*, p 85. Dans un autre *gazetteer*, il est fait allusion aux chefferies chez les Kanet. "Every faction in a village was headed by a *mowanna* or *mawa*, who received a small tribute and a share in the plunder of the land. The whole country was divided among those 'mowannas', who only ranked below the village gods in power. Ruins of their houses, large fortified buildings, are still to be seen. Gradually the 'mowannas' fell before the advancing power of the Rajputs who reduced the kanets into vassalage". PUNJAB DISTRICT GAZETTEERS, *Simla District..., op. cit.*, p 30. En fait il est très difficile, aujourd'hui en tout cas, de savoir à quoi s'en tenir. Il est exact cependant que ce terme intervient dans des récits de divinités qui font encore partie des traditions orales. On en verra un exemple en étudiant le panthéon de Kumhārsain.

...ms qui portent le ... *Anund* qui signifie "braves" est utilisé par ...eux des clans qui se distinguent par leurs traditions guerrières.

Quoiqu'ils aient reconnu une allégeance formelle aux petits souverains de la région, ces clans étaient en perpétuel conflit entre eux et parfois en révolte contre les royaumes. Ils maintenaient par les armes un contrôle sur les territoires qu'ils occupaient, qu'il s'agisse des terres qu'ils cultivaient ou des pâturages qu'ils se réservaient.

S'il est fait mention de ces clans ici, c'est parce que chacun d'entre eux se reconnaît dans le culte d'une divinité (qui n'est pas nécessairement le *kuladevatā* à qui un culte auxiliaire peut être rendu) et dans celui d'une déesse locale qui fait office, quant à elle de *kuladevī*. L'ensemble du clan se considère comme le garant de la souverai-

---

1 Cf. Carte B et C.

neté de ces divinités et veille à ce qu'un tribut leur soit versé dans une aire territoriale qui coïncide avec celle sur laquelle le clan exerce sa domination. Cet exemple nous fournit une indication précieuse sur la manière dont ont pu se constituer les unités de culte des divinités territoriales.

b – LE LIEN AVEC LES SEIGNEURIES LOCALES

Dans certaines vallées et plus particulièrement au sud-est de la Sutlej, (si on fait exception des royaumes de Sirmūr et de Bashahr, de plus vastes dimensions), le pouvoir politique est resté extrêmement morcelé. Il est alors permis de penser que les unités de culte ont souvent correspondu aux zones que contrôlaient autrefois les petits seigneurs locaux (les Thākur). C'est d'ailleurs, et à plusieurs reprises, l'interprétation qu'en donnaient sur place les érudits. A l'appui de cette hypothèse se trouve le fait suivant : dans tous les cas où les Ṭhākur ont réussi à conserver leur indépendance jusqu'en 1815, date à laquelle celle-ci fut entérinée par les Anglais jusqu'en 1947, il existait pour chacun de ces Etats, qui étaient souvent minuscules, une divinité tutélaire dont le culte (et par conséquent l'aire territoriale où il faisait autorité) correspondait aux limites de ces Etats. La tradition voulait par exemple qu'à l'occasion de l'intronisation d'un nouveau souverain, la divinité précède le Rājā afin d'effectuer le tour complet du royaume.

Là où les seigneuries ont été annexées par des royaumes plus puissants, des liens se sont maintenus entre ces familles de Ṭhākur et les divinités territoriales. Le souvenir en est souvent perpétué par le rôle de protecteur qui leur est dévolu dans les récits d'origine des divinités. Il s'exprime également à travers les privilèges cérémoniels qui sont accordés à leurs descendants. C'est ainsi que dans le district de Rohṛū, une région qui était sous l'emprise des seigneurs locaux jusqu'à son annexion au XVIIIème siècle par le royaume de Basharh, les descendants des Ṭhākur de Tikri ont conservé les privilèges suivants, en rapport avec le culte de la divinité locale : Jabbal Ka Devatā[1].

- *whenever an oracle of Jabbal Devata dies, Thakur Lila Singh becomes sadhu for a day and full mourning is observed in his house.*
- *if there is some death in Lila Singh's house, Devata is not worshipped for a day as he observes mourning for the death.*
- *when there is some marriage in the family of Thakur Lila Singh, one goat is slain in the honour of the Jabbal Devata.*
- *whenever the devata on its visit to some other village is offered a goat, the skin and the stomach of the goat is always sent to Thakur Lila Singh.*
- *the nazarana[2] of 2 Rs, given by Khabbal villagers to Jabbal Devata for grazing rights of pasture on Kalkapattam mountain are given to Takur Lila Singh because in the past, Kalka Pattam mountain was of Thakur's domain.*

---

1 CENSUS OF INDIA 1961, XX, VI, 13, *A Village Survey of Chergaon, Rohru Tehsil, Mahasa District*, Delhi, Manager of Publications, 1966, p 10.

2 *Nazārana :* Tribut annuel (Mot d'origine persane).

On voit donc se confirmer sur certains exemples la possibilité d'une correspondance entre les unités de culte des divinités et les territoires que contrôlaient les seigneurs locaux.

c - *LE LIEN ENTRE LES UNITES DE CULTE ET LES ANCIENNES CIRCONSCRIPTIONS ADMINISTRATIVES DES ROYAUMES*

Je ne dispose pas d'arguments qui permettent d'étayer directement ce lien. Par contre, à en croire les fonctionnaires britanniques chargés de dresser le cadastre dans les royaumes de la région au XIXème siècle, il n'était pas rare de constater que les anciennes circonscriptions administratives étaient calquées sur les anciens domaines des Ṭhākur. J.B. Lyall directeur des opérations pour le district de Kulū affirme par exemple :

> *Many of the existing kōthis and tappas are said to have possessed their limits from the time when each of them formed the domain of a ṭhākur*[1].

Comme ces domaines coïncident eux-mêmes avec des unités de culte, on peut penser que les anciennes circonscriptions administratives des royaumes correspondent souvent à celles-ci. On constate d'ailleurs que ce sont souvent les mêmes termes (*khund, koṭhī*) qui étaient utilisés pour désigner les domaines des Ṭhākur , les aires de souveraineté des dieux et les anciennes circonscriptions administratives de royaume .

---

1 G.B. LYALL, *Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District*, Lahore, Central Press, 1874, p 74, para 79.

4. *STABILITE DES CULTES LOCAUX*

S'il est vrai que les unités de culte ont pu correspondre historiquement à des unités sociales ou politiques de nature diverse, il faut noter que la stabilité des limites territoriales où se sont établis les cultes n'implique pas nécessairement que ce soit toujours les mêmes divinités qui aient conservé le privilège de la souveraineté. On trouve, dans les traditions locales, de nombreux témoignages de la façon dont les divinités ont pu se trouver supplantées les unes par les autres.

a - LES DIVINITES RECUSEES

Il y a ainsi des exemples de la façon dont les divinités ont pu être expulsées par les habitants. Une procédure consiste à enfermer le dieu dans une gourde ou dans un pot qui est transporté au-delà des limites du village. Puis on ouvre le récipient afin de laisser s'échapper le dieu.

C'est de cette manière peu honorable que Koṭīśvar Mahādev, la divinité tutélaire de Kumhārsain, a fait le trajet depuis Hātkoṭi, son lieu d'origine, où sa conduite avait déplu aux habitants. Cette façon de faire correspond à une procédure traditionnelle ; elle est utilisée dans la région lorsqu'on s'aperçoit qu'une divinité en provenance de son village d'origine a accompagné une jeune mariée à la demeure de son époux. Une fois que la présence de cette divinité étrangère a été mise à jour, on peut lui adresser un culte mineur (en lui construisant un petit autel) ou la reconduire de cette façon vers son village d'origine .

Une dernière manière plus radicale d'expulser la divinité consiste à briser son image et à en jeter les débris dans une rivière. D'après la tradition, les habitants de Kulū auraient fait subir un tel traitement à Goli Nāg, une divinité qui est maintenant révérée à Kotkhāī. Cette divinité, qui avait la responsabilité d'apporter la pluie dans la région, s'acquittait de son devoir, paraît-il, avec un zèle excessif, causant innondations et glissements de terrain .

b – LES CONFLITS POUR LA SOUVERAINETE

Il arrive qu'une nouvelle divinité signale brusquement son apparition dans le domaine d'un autre dieu. Plusieurs issues sont alors possibles:

–Si la divinité du lieu accepte que la nouvelle-venue demeure, elle lui assigne un lieu de séjour et lui accorde la souveraineté sur une partie de son propre domaine, en échange de la reconnaissance de sa subordination.

–A la suite d'épisodes qui varient dans chacun des cas, la nouvelle et l'ancienne divinité en viennent à être confondues. Cela explique parfois qu'on rencontre des divinités qui, tout en étant connues sous un nom unique, se présentent sous une forme dédoublée[1]. C'est le cas de Koṭīśvar Mahādev, qui est la réunion de deux divinités, ayant une origine et des attributs différents , et qui portent respectivement les noms d'"ancien" et de "nouveau" *devatā*.

---

1 Il s'agit là seulement de l'un des aspects lié au dédoublement des divinités.

— Il peut arriver également que le nouvel arrivant ne se contente pas d'une place subordonnée et exige de prendre la première place. Lorsque les images de Goli Nāg furent brisées et jetées dans la rivière par les habitants de Kulū, un des fragments échoua aux environs de Kotkhāī, où il fut découvert par un paysan. A la même époque se produisit l'incident suivant : la forme mobile (le *rath*) de la divinité en titre dans cette région (une *devī*) était amenée à une fête des environs quand un orage extrêmement violent éclata. Pris dans la tourmente, les dévots laissèrent tomber la litière de la déesse, dont les images se perdirent à leur tour dans la rivière. Il fut impossible de les récupérer en dépit de tous les efforts entrepris. Les oracles expliquèrent par la suite que l'orage avait été causé par Goli Nāg et que son culte devait remplacer désormais celui de la déesse. On établit son image dans le sanctuaire de la déesse et il fut révéré à partir de ce jour comme la nouvelle divinité souveraine de l'endroit.

A la fin du XIXème siècle, le culte de Mahāsū[1], (dont le sanctuaire le plus fameux se trouve à Hanol, sur les bords de la Tons, à la frontière de l'Himāchal Pradesh et de l'Uttar Pradesh) a connu une très grande vogue et s'est diffusé dans toute la région à l'est de la Sutlej. Emerson, qui était alors en poste dans la région, a décrit la façon dont le culte de ce dieu a supplanté progressivement celui de divinités plus anciennement implantées.

---

1 Sur le culte de Mahāsū, cf J.C. GALEY, le créancier, le roi, la mort. *Essai sur les relations de dépendance au Tehrī-Gārhwal (Himalaya indien) in : PURUṢĀRTHA, Revue du Centre d'Etudes de l'Inde.* n° 4 (La dette), pp 93-165 ; ROSE, *A Glossary...,op. cit.*, vol 1, pp 302-315.

Il faut d'abord préciser que la divinité connue sous le nom de Mahāsū fait partie de ces dieux qui se présentent sous une forme multiple. Elle se compose de la réunion de quatre frères et de leur mère. L'aîné des frères demeure à Hanol ; deux autres frères règnent sur des territoires déterminés dont ils visitent régulièrement les temples. Le cadet (Chaldu) n'a pas de territoire qui lui soit propre. D'après un pacte conclu avec ses frères, il peut exercer sa souveraineté partout où il rencontre des dévots, à condition de ne pas empiéter sur le territoire de ses frères.

A l'époque décrite par Emerson, les prêtres de ce dieu effectuaient des tournées dans toute la région pendant douze années consécutives, s'installant provisoirement afin d'y établir le culte de la divinité là où ils trouvaient un accueil favorable. C'est probablement ces tournées continuelles qui expliquent la diffusion dont a bénéficié son culte, d'autant plus que le prosélytisme, loin de constituer la norme, correspondait plutôt à une exception dans la tradition de ces cultes.

Emerson donne des exemples nombreux de la façon dont l'introduction du culte de Mahāsū se heurtait à celui d'autres dieux locaux. Voici, résumés à titre d'exemples deux de ces épisodes[1] :

A - Une divinité très renommée autrefois dans le district de Mahāsū, porte le nom de Chasrālu[2]. Elle a pour particularité d'habiter une grotte en guise de sanctuaire. Un jour, un brâhmane vient expliquer que

---

1 EMERSON, *Manuscrit..., op. cit.*, chap.IV , pp 23-24 (A) ; chap. V, pp 46-49 B(le premier épisode est condensé et traduit de l'anglais).

2 Sur Chasrālu, cf ROSE, *A Glossary ..., op. cit.*, pp 305-307.

le dieu, contrairement à ce qu'on croyait, n'habite plus la grotte où on a l'habitude de le vénérer. En conséquence, il vaudrait mieux que ses dévots remplacent son culte par celui de Mahāsū. Les dévots s'indignent et chassent le brâhmane. Mais pendant les années qui suivent, des maux divers s'abattent sur les dévots, et les temples qui avaient été édifiés en l'honneur de Chasrālu sont progressivement consacrés à Mahāsū.

B - I asked them how the god had got into their villages. It then appeared to me that one of the peasants, some years before, had unwittingly brought home a vessel belonging to Mahasu and the god had come with it, his advent being followed by a series of misfortunes, the cause of which was referred in due course to the local diviner. The latter ascribed the evils to Mahasu and counselled his immediate adoption ; but the family god flatly refused to allow this, threatening that, if they brought a stranger into his village, he would afflict them with greater troubles that those occasioned by Mahasu. Choosing what seemed the lesser evil, the peasants rejected the advise of the diviner, and for several years, their decision was justified by good harvests and general prosperity. But then commenced a further period of misfortune, crops were thin, cattle disease was rife and the peasants grew poor. They knew Mahasu was the author of their afflictions, but the local god was obdurate, and as yet they dared not disobey him openly, although there were rumours against him for his disregard of their interests. It was at this stage that the village was disturbed by a strange incident...("en résumé, l'incident consiste dans l'irruption d'une panthère qui se précipite sur une femme du village. puis l'épargne mystérieusement").
The villagers were sorely puzzled by the incident : "it could not have been a panther", argued they, "for had it been, it would have carried off a sheep or a goat ; nor it could have been a man-eater for it would have then killed the woman. It was not an animal at all, it was Mahasu wandering in a leopard's form". The conclusion, though hardly self-evident, satisfied the peasants and, defying the ancestral deity, they recognized Mahasu from that day. A god who could assume a leopard's shape at will was better as a friend than as an enemy. Mahasu, having been rejected for so long, would not make easy terms of peace. The villagers had to build him a proper shrine, arrange for his daily worship and provide him with much incense. At the same time, they had to maintain the worship of the ancient god, for although they had ignored his wishes, they were unwilling to cast him aside altogether. Finding this double expense a burden on their slender resources, they begged that the State should bear a portion of it ; but despise of their importunity, they obtained no satisfaction.

J'ai rapporté ce passage en entier, car en dehors même du point qui est discuté ici, Emerson montre de façon très vivante comment, face aux aléas de la vie quotidienne, se forge par l'intermédiaire des oracles locaux une ligne de conduite collective ayant ses répercussions sur les cultes et les croyances.

Ces descriptions nous montrent bien pourquoi il n'est pas permis de supposer a priori que l'apparition d'un culte coïncide nécessairement avec la constitution des limites dans lesquelles celui-ci s'exerce. Il est permis de supposer que, dans certains cas, l'adoption d'une divinité sur une aire territoriale donnée a coïncidé avec un type précis d'organisation sociale ou politique (seigneuries, royaumes ou domination locale de clans) ou avec des mouvements de population (les immigrants apportant avec eux leurs divinités d'origine). Mais comme le montre l'exemple du culte de Mahāsū et de sa diffusion récente, il peut également advenir qu'une divinité soit adoptée ou rejetée, sans que cela corresponde à des changements sociologiques ou historiques déterminants.

Les administrateurs britanniques firent un travail précieux en recueillant un grand nombre d'informations et de récits sur ces cultes et sur leur organisation. Mais ils éprouvèrent une déception d'historiens devant la difficulté de rapporter ces récits et ces coutumes à des données sociales ou historiques tangibles. Ils reprochaient à la pensée indigène de confondre, par superstition, les domaines de la religion et de l'histoire.

Mais ce sont eux qui cherchaient par tous les moyens à trouver des références historiques dans des récits qui relataient des aventures divines. Et ce sont eux qui s'exaspéraient qu'il y en ait si peu, constatant avec dépit que, dans des récits qui concernent les dieux, ce soit effectivement ceux-ci qui fassent figure de protagonistes principaux.

Cela permet de préciser ce qui est resté le point aveugle de la littérature ethnographique de la région. J'ai discuté dans un paragraphe précédent les raisons qui amenèrent Emerson à faire un contre-sens sur la nature de ces cultes lorsqu'il affirme qu'en dépit du vague terminologique à leur sujet il s'agit de simples cultes de lignée. C'est le même type d'erreur qui consisterait à rapporter sans précaution le détail de ces cultes à des organisations sociales bien définies (fussent-elles contemporaines). Car si ces cultes ont pu servir de caution à des seigneuries locales, c'est justement parce qu'ils n'en étaient pas la simple émanation. Si une place importante leur a toujours été réservée dans l'organisation religieuse des royaumes, alors même qu'ils témoignent d'un ordre contre lequel ceux-ci étaient souvent en lutte (quand les divinités restaient associées aux anciennes chefferies), c'est que ces cultes ont continué malgré tout de représenter une caution indispensable de leur légitimité. Et si ces cultes se sont enfin maintenus depuis l'Indépendance, en dépit des transformations sociales qui ont bouleversé la région, c'est parce qu'ils continuent de cristalliser un univers de valeurs qui n'est pas défini seulement par rapport aux conditions sociales du moment.

L'organisation de ces cultes conserve la trace des différents pouvoirs qui les ont cautionnés, et ces incidences sont, bien sûr, précieuses à relever. Mais ils méritent surtout d'être étudiés, car ils permettent de se faire une idée de la façon dont la notion même de la souve-

raineté a été conçue dans la région. Sur ce point, il ne faut pas oublier l'enseignement de Hocart[1]. Les cultes de divinités locales ont constitué autant de foyers où toute forme de pouvoir devait trouver sa légitimité. C'est, à mon avis, la raison pour laquelle ils ont fini par constituer la clé de voûte de toute l'organisation politico-religieuse de ces régions.

---

1 Dans un ouvrage fondamental, A.M. HOCART s'est efforcé de cerner (en privilégiant l'exemple de l'Inde) la mutation par laquelle une organisation rituelle se transforme en institution de gouvernement : A.M. HOCART, *Kings and counsellors. An essay in the comparative anatomy of human society*, (1ère éd., 1936) Chicago, London, University of Chicago Press, 1970 (Trad. française : *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1980).

Chapitre 4 : LE FONCTIONNEMENT DES SANCTUAIRES

1. *LES DROITS FONCIERS DES DIVINITES*

a - LA NATURE DES DROITS FONCIERS

A la différence des unités de culte décrites précédemment, dont l'existence repose sur un fait de tradition, les droits fonciers des divinités relèvent d'un domaine distinct puisqu'ils n'ont pu exister, ou du moins se perpétuer, que dans la mesure où ils étaient entérinés par les pouvoirs qui se sont succédés dans la région.

Lorsque les administrateurs britanniques établirent le cadastre de la vallée de Kulū, dans la seconde moitié du XIXème siècle, les divinités locales disposaient de droits supérieurs sur le sol pour une surface correspondant approximativement au cinquième des terres cultivées[1].

Les divinités étaient considérées dans l'ensemble de la région comme des *muāfīdār*. C'est-à-dire qu'elles relevaient d'un statut privilégié que leur accordaient les souverains, en se démettant en leur faveur de l'ensemble des droits et prérogatives qui étaient normalement les leurs.

Dans certaines vallées frontalières qui échappaient plus ou moins à la juridiction des royaumes, un décalage s'instituait : la divinité était considérée comme la seule détentrice de droits supérieurs sur

---

1 LYALL, *Settlement Report...*, *op. cit.*, p 124.

le sol et c'était ses dévots qui avaient le titre de *muāfīdar* , privilège qu'ils détenaient alors des mains propres de la divinité et non plus par délégation du souverain[1].

Il arrivait également parfois que la divinité disposât de droits supérieurs, non sur une partie seulement, mais sur la totalité du territoire qui correspondait à son unité de culte. C'était le cas par exemple d'une divinité identifiée à Mahāsū, dont le sanctuaire principal se trouve à Gijari et qui disposait de droits supérieurs sur le revenu foncier de douze villages, tous situés dans l'ancien royaume de Theog.

Ce genre de situation autorisait J.B. Lyall à faire la remarque suivante :

> *The Zamīndārs[2] are in fact, in some degree, the real Maāfīdārs ; and this is more particularly the case in numerous instances where the men who cultivate lands and which pay rent to the temple people, are perhaps the only, or almost the only men entitled to share in the feasts at the temple's expense. In some case also, there is no doubt but that the rents collected by the temple in cash and grain are exceedingly light, and zamīndārs are maāfīdārs in disguise[3].*

Il n'est pas dans mon intention de rentrer dans le détail du système foncier de cette région; la terminologie varie souvent de royaume à royaume et celle-ci a beaucoup évolué au cours du XIXème siècle puis

---

1 On en a l'exemple à Malāṇa et à Nirmand.

2 Le *zamīndār* est détenteur de droits supérieurs sur le sol et responsable de l'impôt foncier devant l'administration.
- Le *muāfīdār* est également détenteur de droits supérieurs sur le sol mais il a été exempté de toute redevance.
- Le *jāgīrdār* n'est pas nécessairement détenteur de droits sur le sol, mais il est tenu responsable de la collecte de l'impôt foncier par une administration.
En fait, la définition exacte de chacun de ces termes a varié suivant les époques et selon qu'ils étaient employés par l'administration mogole , l'administration de chacun des royaumes ou l'administration britannique.

3 LYALL. *op. cit,* p. 126.

du XXème siècle. Je voudrais simplement souligner que du fait du système qui a longtemps prévalu, si on fait exception des souverains et de quelques uns de leurs proches, les divinités locales furent les seules à disposer de droits fonciers un peu étendus. Et à l'échelon local, les greniers de temples constituèrent la seule source de surplus dont disposaient les villageois.

Dans le royaume de Mandī, il existait bien une classe importante de détenteurs de droits supérieurs sur le sol (les *mālguzār*) qui séjournaient dans la capitale et qui étaient les responsables de l'impôt devant l'administration du royaume. Mais cette situation était particulière à Mandī, où les souverains s'étaient distingués par une politique libérale de donation en matière de droits fonciers[1].

Dans tous les autres royaumes, la caractéristique principale du système foncier consiste, au contraire, dans l'absence relative de grands "propriétaires" fonciers, et par conséquent dans l'absence de classe intermédiaire entre l'Etat et la masse des petits cultivateurs.

b - LA GESTION DES TERRES APPARTENANT AUX DIVINITES

Jusqu'en 1947, ces terres sont réservées à deux sortes d'usages. Il y a celles qui sont allouées en échange de service aux différents employés du temple. Aucune redevance n'est alors exigée sur le produit des récoltes. Parmi les bénéficiaires de ce statut, on trouve les

---

1 Sur l'histoire de Mandī, cf M. MOHAN, *History of the Mandi State*, Lahore, Times Press, 1930.

principaux fonctionnaires des temples, prêtres et gestionnaires. Ils disposent souvent d'une surface de terre non négligeable qu'ils confient à leur tour à des tenanciers. Il y a aussi les employés subalternes (gardiens, messagers, musiciens...) qui disposent des simples lopins nécessaires à l'entretien de leurs familles.

Le reste des terres est confié à des tenanciers. Leur statut est identique à celui des autres cultivateurs, mais la part de revenu qui est attribuée ordinairement au souverain (entre 1/5 et 1/3 du produit) est cette fois réservée à l'usage de la divinité. Certaines bénéficient, à titre de *muāfī*, du revenu de villages entiers.

La remarque de Lyall s'applique à de tels cas. Comme les villageois sont alors, tout à la fois, les tenanciers du dieu et les responsables de la gestion des temples, ils peuvent décider à leur gré de la part du revenu qui sera prélevée par la divinité, et il n'est pas faux de dire que c'est à la collectivité dans son ensemble que revient alors le titre de *muāfidān*.

c - LES DIVINITES DEPOSSEDEES DE LEURS DROITS

D'une manière générale, les droits fonciers des dieux furent respectés par les Anglais. Dans le système juridique qu'ils établissent alors en Inde, ceux-ci conservent leurs privilèges fonciers grâce à un artifice juridique : par la suite d'un arrêt rendu en 1925[1], la juris-

---

1 Cf, *SIMLA LAW JOURNAL*, Vol 1, p 333, 1971.

prudence assimila les idoles à des personnes morales ayant statut de mineur (tout dévot pouvant se définir comme leur tuteur). A ce titre il est reconnu aux idoles le droit de s'assurer des moyens d'existence décents. Il fut spécifié par la suite que les offrandes ne pouvaient pas être considérées comme suffisantes, quelque soit leur montant, parce qu'elles représentaient une source de revenu aléatoire par nature. C'est aujourd'hui encore, grâce à ce subterfuge juridique, que les divinités ont pu conserver une partie de leurs droits fonciers.

Après l'Indépendance, se sont succédées une longue série de réformes qui visaient à abolir les grandes propriétés foncières et à donner aux tenanciers un statut de propriétaire . Les droits fonciers des divinités n'ont pas été exemptés de ces réformes. Le processus est cependant ralenti par la crainte qu'ont eu certains de s'approprier des terres qui avaient appartenu depuis toujours aux dieux et,aussi, il faut l'avouer, par les pressions qui ont été exercées par les dévots. Des procès ont encore lieu, où les tenanciers s'affrontent aux divinités, par gestionnaires interposés.

Dans le cas des sanctuaires les plus importants, des conseils de gestion ont été formés sous le contrôle du gouvernement. Les seules divinités qui disposent aujourd'hui de revenus fonciers importants sont celles qui avaient la chance de posséder des droits sur des terres qui n'étaient pas cultivées, donc libres de tenure , et qui ont pu être converties à l'horticulture.

2. *LE TRIBUT*

Indépendamment des droits fonciers, les divinités reçoivent un tribut de toutes les familles qui reconnaissent leur juridiction.

Ce tribut est versé au cours des tournées que la divinité effectue après les récoltes, une ou deux fois par an, sur l'ensemble de son territoire[1]. La durée de ces tournées varie, entre une semaine et un mois, suivant la dimension du territoire qui est placé sous la juridiction du dieu. Celui-ci fait étape dans chacun des hameaux et passe chaque nuit dans un village différent. La divinité est représentée par son image mobile (le *rath*)[2] ou par un emblème qui peut être un sceptre (*ċhaṛī*) ou un masque (*mohrā*). Elle est accompagnée par tous les fonctionnaires du temple ainsi que par les dévots qui se joignent au cortège. La tradition de ces tournées est commune à toute la région.

Le tribut est versé à la fois en nature et en monnaie. Les fonctionnaires du temple transportent avec eux une mesure en argent (*patha*)[3] qui permet d'évaluer la quantité versée par chacun. Un comptable attaché au sanctuaire (*kāiṯh*) note les contributions. Les quantités ainsi que les variétés de produits demandées dépendent des sanctuaires. Elles sont parfois proportionnelles à la superficie des terres cultivées sur le domaine de la divinité.

---

1 A Kuḷū et à Maṇḍī, ces tournées portent le nom de *bhorā*.

2 Le *rath* est la litière mobile de la divinité. Il sera décrit en détail pages 44 et suivantes.

3 Le *patha* est une mesure traditionnelle correspondant environ à un litre.

D'autre part, tous les dévots contribuent aux dépenses exceptionnelles que peut exiger le culte. Des collectes spéciales ont lieu, par exemple, afin de restaurer les sanctuaires ou de confectionner de nouveaux ornements pour les divinités.

Aujourd'hui où celles-ci disposent de revenus fonciers très inférieurs, les collectes sont devenues indispensables à la tenue des fêtes et des cérémonies importantes. C'est un phénomène récent qui rend d'ailleurs leur célébration régulière de plus en plus aléatoire.

Pour la même raison, il est de plus en plus fréquent que les fonctionnaires des temples soient maintenant rémunérés de la même façon, par une collecte faite après les récoltes sur l'ensemble des dévots. Par ce biais, les fonctionnaires des temples sont rémunérés d'une manière qui correspond au système *jajmānī*[1].

3. *LA RELATION DE SERVICE*

Pour toutes les occasions cérémonielles importantes, chaque famille de dévots doit assurer la présence minimum d'un homme au service de la divinité.

Lorsque celle-ci se déplace, les dévots servent d'escorte à la divinité, chacun remplissant les fonctions qui sont en rapport avec sa caste d'origine. Les basses castes servent d'avant-garde et de tambourinaires ; les membres de castes supérieures jouent aussi des instruments

---

1 Sur le modèle jajmānī, cf. W.H. WISER, *The Hindu Jajmānī System : a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services.*, Lucknow, Lucknow Publishing House, 1936, DUMONT, *Homo Hierarchicus..., op. cit.* (pp 128-140) : "*L'habitude s'est généralisée d'appeler système jajmānī le système correspondant aux prestations et contre-prestations qui lient au village l'ensemble des castes et est plus ou moins universel dans l'Inde*" p 128.

de musique, mais ce ne sont pas les mêmes[1]. Eux seuls ont le droit de porter la litière du dieu ainsi que ses différents emblèmes (sceptres, chasse-mouches, étendards...).

La charge d'accompagner la divinité lors de déplacements qui peuvent durer parfois plusieurs jours ou plusieurs semaines, a toujours été considérée comme un des devoirs les plus impérieux pour les dévots. Aujourd'hui où il arrive que cette discipline se relâche, on peut très rapidement évaluer l'attachement des collectivités à leurs divinités en fonction du nombre de ceux qui les accompagnent.

4. *LE PERSONNEL DES TEMPLES*

Le personnel des temples varie localement, mais dès qu'il s'agit de sanctuaires consacrés aux divinités qui sont étudiées ici, il se compose, au minimum, de trois personnes qui remplissent, chacune, des fonctions essentielles pour le culte. Ce sont : le prêtre (*pujārī*), l'oracle (*gur*) et le gestionnaire (*kārdār*). Je commencerai par décrire la fonction et le statut de chacun d'entre eux.

a - LES PUJĀRĪ

Ce sont eux qui sont responsables de la tenue régulière des cultes consacrés à la divinité. Leur fonction est héréditaire. Ils appartiennent toujours aux castes supérieures. Ce sont habituellement des brâhmanes, mais des Rājpūt ou des Kanet peuvent également tenir cet office.

---

1 Cf. (p.76).

Les brâhmanes sont mieux considérés, à cause de leur statut et de leur compétence dans le rituel. Mais on ne saurait évaluer l'importance d'une divinité et sa place dans le panthéon local en considérant seulement la caste d'origine des officiants chargés de son culte. Des divinités aussi prestigieuses que Nārāyaṇ de Hurang (dans le district de Maṇḍī) ou Jamlu de Malāṇa (dans le district de Kulū)[1] ont des *pujārī* qui sont des Kanet.

La forme des *pūjā*[2] ou le régime "alimentaire" (carné ou végétarien) des divinités ne peuvent pas plus servir ici de critères adéquats pour établir une hiérarchie des dieux. Pour cette raison, les cultes de cette région de l'Himalaya se distinguent nettement des cultes de divinités qui ont pu être décrits dans le sud de l'Inde ou à Ceylan . C'est un point qui a été noté également par G. Campbell dans son étude des traditions de culte dans une région adjacente de l'Himāchal Pradesh, pourtant plus conforme aux modèles de l'orthodoxie brâhmanique[3].

On note cependant une "brâhmanisation" de la fonction de *pujārī*. Cette tendance s'exprime de deux manières : on dit parfois que des *pujārī* ont réussi à se faire reconnaître progressivement commes des brâhmanes à cause de leurs fonctions héréditaires dans les cultes. Cela explique en partie la défiance ou la condescendance à leur égard, de la part de cer-

1 Sur le culte de Jamlu, cf. C. ROSSER, "Malana : a "hermit" village in Kulū" *in* M.N. SRINIVAS (éd.), *India's villages*, London, Asia Publishing House, 1955, pp 77-90.

2 "L'adoration s'appelle 'pūjā' : c'est la forme extérieure essentielle des pratiques hindouistes. Par des opérations successives qui s'inspirent en partie de modèles védiques (intronisation du roi-soma), l'image est baignée, habillée, parée, parfumée ; on lui donne à boire et à manger. L. RENOU, *L'hindouisme*, 7ème édition, P.U.F., coll. Que sais-je ?, 1979, p 69.

3 J.G. CAMPBELL, *Saints and Householders. A study of Hindu ritual and myth among the Kangra Rajputs*. Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, 1976, pp 33-37.

tains brâhmanes de statut supérieur . Parfois encore, des brâhmanes qui sont venus à des dates plus récentes dans le voisinage des sanctuaires, ont remplacé les *pujārī* traditionnels, en faisant valoir leur appartenance de caste[1].

Lorsque les *pujārī* sont des brâhmanes, les rites quotidiens (les *pūjā*) prennent une tournure plus orthodoxe et les mythes d'origine des divinités trouvent plus fréquemment leurs références dans les textes de la tradition. Il ne faut cependant pas exagérer cette tendance, car les communautés de dévots ont pris, depuis toujours, l'habitude de faire appel à des brâhmanes plus qualifiés (même lorsqu'ils ne séjournaient pas dans le voisinage immédiat) quand l'exigeait le caractère solennel de certains rites.

Lorsque les divinités possédaient des droits fonciers importants, les *pujārī* disposaient d'une partie des terres à leur usage personnel. Ils en sont souvent devenus maintenant les propriétaires légaux. Ils reçoivent, d'autre part, une partie ou la totalité des offrandes qui sont faites par les dévots quand ils se rendent dans les sanctuaires. Ils ont droit enfin à une part des animaux sacrifiés en l'honneur de la divinité (il s'agit en général de la tête, d'une partie des entrailles et d'une cuisse).

---

1 Soit le culte de Bijet, une divinité importante du district de Sirmūr (étudiée au chap.XIVde ce travail), son culte était traditionnellement assuré par un clan de Kanet (les Devā), mais dans de nombreux sanctuaires de ce dieu, ils ont été remplacés par des brâhmanes à la fonction de *pujārī*

Dans les sanctuaires les plus importants, la fonction de *pujārī* est répartie entre différentes familles qui se partagent la tâche au cours de l'année. Reprenons l'exemple déjà cité de la divinité Mahāsū, dont le sanctuaire se trouve à Gijari, dans l'ancien royaume de Theog. Vingt familles de brâhmanes se relaient pour effectuer le service de la divinité. Il n'était pas d'usage, à cet endroit, que les brâhmanes reçoivent des terres en contrepartie de leurs fonctions ; par contre, ils ont droit à une part du revenu qui est conservé dans le sanctuaire. De plus, deux fois par an, ils reçoivent une quantité traditionnelle de grain, versée par chaque famille de Rājpūt ; et l'ensemble des villageois se charge, par rotation, de subvenir aux besoins de celui des brâhmanes qui fait office de *pujārī*.

b – LES KĀRDĀR

Les kārdār sont responsables de l'ensemble de la gestion et de l'organisation des temples. Le terme était utilisé dans l'ancienne administration des royaumes pour désigner les fonctionnaires qui étaient responsables, à l'échelon local, de toutes les tâches administratives et, en particulier, de collecter le revenu. Il y avait dans chaque circonscription un grenier d'État (un *koṭhī*) où l'impôt était rassemblé. Ces *koṭhī* servaient de sièges administratifs aux *kārdār* et pouvaient être utilisés en cas de nécessité, comme des prisons ou des forteresses. Le mot *-koṭhī-* servait aussi à désigner les circonscriptions de royaumes, en tout cas à Mandī et à Kulū.

Tout comme les *pujārī*, les *kārdār* se recrutent parmi les castes supérieures. A de rares exceptions près, Kanet ou Rājpūt remplissent cette fonction. Leur office est rarement héréditaire. Habituellement, l'ensemble des dévots choisissent un ou plusieurs d'entre eux à ce poste. La durée du mandat varie selon les temples et va de quelques années à la vie entière. Il est difficile de savoir si la désignation des *kārdār* s'est toujours faite par décision collective. C'est ce que semblent penser les gens de la région. Il paraît, en tout cas, assuré que leur gestion s'est toujours effectuée sous le contrôle vigilant des dévots. Il faut cependant remarquer, en contradiction apparente avec ce qui précède, que dans les petits royaumes comme celui de Kumhārsain, le souverain local (le *Ṭhākur*) était souvent aussi le *kārdār* de la divinité tutélaire du royaume.

c - LES MEDIUMS

Des médiums sont attachés à chacun des sanctuaires. Ils servent de porte-paroles aux divinités. Leur appellation varie suivant les vallées. A Kulū et dans les environs de la Sutlej, ils portent le nom de *gur*, dans d'autres districts celui de *chela* ou de *mali* ; à Kinnaur, ce sont les *grokch*[1].

A la différence des *kārdār* et des *pujārī*, les médiums se recrutent dans n'importe quelle caste. En fait, la plupart de ceux que j'ai rencontré étaient des Rājpūt ou des Kanet. Leur fonction n'est pas héréditaire. Ils découvrent par eux-même leur vocation.

---

1 A propos des "grokch", cf. CENSUS of INDIA, 1961, vol XX, VI, n° 17, *A Village Survey of Nachar, Nachar sub-division, Kinnaur District.* H.P., Delhi Manager of Publications, 1966, p 41.

Lorsque meurt un médium, les dévots attendent que la divinité se manifeste de nouveau à travers l'un d'entre eux. Suivant les traditions locales, cette manifestation peut être provoquée ou non. Dans le premier cas, on attend simplement qu'un phénomène de possession se produise parmi les dévots. Dans le second cas, une réunion est organisée et la divinité est appelée à venir faire connaître son choix. Les tambours ne cessent de battre jusqu'à ce qu'un des individus réagisse à la présence du dieu. Bien que les gens soient, au départ, souvent récalcitrants à être choisis pour cette fonction, il leur est difficile de refuser s'ils montrent des signes manifestes de possession.

Lorsqu'un nouveau médium est pressenti, il doit faire la preuve de ses dons avant d'accéder à cette fonction. On lui demande de faire des prévisions, dont l'exactitude est soigneusement vérifiée. Les épreuves que doivent subir les médiums lors de leur initiation et les premiers gestes qu'on leur demande d'effectuer varient de sanctuaire à sanctuaire .

Bālā Tripura Sundarī Devī est une des déesses les plus prestigieuses de la vallée de Kulū ; son sanctuaire se trouve à Naggar, l'ancienne capitale royale. Pour qu'un nouveau médium soit intronisé, il faut attendre qu'un des dévots présente les symptômes suivants : il doit être pris d'une crise de tremblements et courir à la rivière la plus proche (la Beās). Là, il doit se saisir d'un galet dans le cours du torrent, sans qu'aucun de ses vêtements ne soit trempé ; il tombe après en catalepsie. on le revêt alors de blanc, on lui apporte des fleurs, et quand

il reprend conscience, il invite la *devī* afin de lui offrir un sacrifice, ainsi que la collectivité des dévots pour qui un repas est organisé.

D'après des informations recueillies par Emerson et qui m'ont été confirmées (mais comme des traditions anciennes, tombées en désuétude), les nouveaux médiums de certaines divinités se manifestaient en s'attaquant brusquement à des animaux sauvages (cerfs, daims...) qu'ils tuaient de leurs mains et dont ils buvaient du sang, à même le corps[1].

Une fois que le médium a découvert sa vocation, débute une période d'apprentissage sous la responsabilité du *pujārī*. Cette période dure un mois ou deux. Le médium apprend tous les mythes qui sont en rapport avec la divinité et les autres connaissances nécessaires à sa fonction. Il apprend surtout à maîtriser la transe et à savoir la provoquer à son gré.

Lorsque les divinités reconnaissent la suzeraineté d'un autre dieu, une cérémonie d'intronisation peut avoir lieu au sanctuaire de ce dernier . Les médiums des divinités qui sont affiliées à Kamru Nāg, (une des plus importantes divinités territoriales de Mandī) vont se faire introniser à son sanctuaire. C'est le médium de cette divinité qui, après être entré en transe, noue un ruban dans les cheveux du nouveau *gur* , puis il oint son crâne avec du beurre (du *ghī*) et du lait.

---

1 Cette pratique est à rapprocher d'un autre geste rituel, celui-ci encore en usage aujourd'hui : à l'occasion de certains sacrifices, le médium boit un peu du sang de la bête qui vient d'être tuée.

Les médiums sont astreints à certaines règles de vie. Ils ne sont pas nécessairement célibataires, mais ils doivent respecter une période d'abstinence sexuelle avant d'entrer en transe. Ils ne doivent ni labourer ni dormir par terre. Ils doivent laisser pousser leurs cheveux et ne doivent porter sur eux aucun article de cuir. Ils doivent normalement s'abstenir de prendre des transports en commun et ne consommer, à l'extérieur de chez eux, qu'une nourriture qu'ils ont eux-mêmes préparée. Toutes ces mesures sont destinées à préserver la pureté qu'exige leur fonction.

En échange des services qu'ils rendent, ils ont droit à une certaine quantité de grains, prélevée sur le revenu du temple ou recueillie parmi les dévots. Un lopin de terre peut également leur être accordé, mais ils n'ont jamais de privilèges équivalents à ceux dont bénéficient, par exemple, les *pujārī*, quoique leur fonction soit aussi essentielle et qu'ils soient extrêmement respectés. C'est peut-être parce que, par bien des aspects, le statut des médiums est proche de celui de renonçants.

γ - LES TRANSES[1]

Celles-ci ont lieu lors des fêtes ou à l'occasion de cérémonies privées[2]. Le terme employé pour désigner l'état de transe des mé-

---

1 Pour disposer d'un point de vue comparatif sur les traditions liées à la transe et à la possession dans l'himalaya ; cf. J.T. HITCHKOCK, R.L. JONES, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster, Aris & Phillips, 1976.

2 Les médiums sont invités chez des particuliers, pour s'exprimer au nom de la divinité, en deux sortes d'occasions : lorsqu'une série de malheurs a frappé une maison et qu'on cherche à en déterminer la cause ou, au contraire, en manière de reconnaissance lorsqu'un événement heureux s'est produit et qu'on en sait gré à la divinité. Dans un cas comme dans l'autre, ces cérémonies (*ujāgra*) s'accompagnent d'une invitation collective faite à l'ensemble des dévots, d'offrandes et de sacrifices. C'est pourquoi elles sont très dispendieuses et les gens hésitent de plus en plus devant les frais engagés (une invitation de ce type avait coûté à la famille d'un informateur 3 chèvres, 1 demi quintal de blé et 350 rs de frais divers).

diums est le verbe -*khelnā*- qui signifie littéralement : jouer[1]. Lorsque le médium parle au nom du dieu, on dit qu'il est "la bouche du dieu" et on s'adresse à lui comme on s'adresserait à une divinité. On dit également que la *śakti* , c'est-à-dire le pouvoir du dieu, pénètre le coeur du médium en passant par la paume de ses mains ou par son crâne. Pendant qu'il est en transe, on prête au médium toutes sortes de capacités surnaturelles (don de voyance, insensibilité physique, etc.).

Les médiums disposent d'un certain nombre d'ustensiles qui leur sont spécifiques. Ce sont :

- les *sāngal*, chaînes réunies à un anneau, dont les médiums se servent en certaines occasions pour se flageller .

- le *jangūr* (aussi *gaj*[2] ou *ġuraj*) . C'est un pieu en acier que le médium transporte avec lui. Il sert à la fois comme emblème de la divinité et comme arme contre les démons.

- le *ḍa(n)ghiārā* : une sorte de chaudron à manche où sont brûlées des herbes aromatiques.

Lorsque les séances de transes se déroulent dans les sanctuaires, les médiums s'installent sur une pierre plate qui est habituellement en face du temple et qui sert de trône (*gaddi*) pour le dieu qu'incarne alors le médium.

---

1 *khelnā* : le verbe dérive peut-être du sanscrit *kelati* qui signifie : trembler, s'agiter. Le terme serait alors utilisé avec son sens archaïque.

2 Il est peut-être permis de rapprocher ce terme de *gajo*, qui désigne en Nepali le bâton utilisé par les Jhākri pour jouer du tambour.

Une séance de transe se passe de la façon suivante. Le jour précédent, le médium s'est préparé à la cérémonie par des rites purificatoires ; avant la cérémonie, il s'est isolé afin de se concentrer. Lorsqu'il arrive au milieu des dévots et s'installe à l'endroit où la transe va avoir lieu, les musiciens commencent à jouer. Le rythme des tambours va en s'accélérant progressivement. Le médium crispe convulsivement les poings. On voit saillir les veines de son cou. Il se met à trembler. Comme il devient de plus en plus agité, on l'aide à se mettre torse nu (afin de recevoir la présence du dieu) et les dévots le surveillent afin d'éviter qu'il ne se blesse. C'est parfois à ce moment que les médiums se flagellent avec leurs chaînes. Puis brusquement, le médium pousse un cri et s'asperge d'eau sacrée. Les musiciens s'arrêtent alors de jouer et c'est désormais à la divinité que s'adresseront les dévots en parlant au médium. Celui-ci commence par distribuer des grains de riz à la cantonnade et le dialogue s'engage, les dévots adressant leurs questions au « dieu ».

Les médiums parlent d'un ton de voix saccadé qui leur est particulier. Leurs propos sont normalement explicites. Quand ils ne le sont pas, les *pujārī* interviennent pour clarifier (orienter) le débat. Pendant le temps que dure le dialogue, le médium ne cesse de distribuer à ses interlocuteurs de petites quantités de grains de riz, que ceux-ci comptent au fur et à mesure. Le décompte de ces grains joue un rôle important : il donne au dévot un moyen de contrôle parallèle sur la tournure que prend le dialogue, chaque quantité de grains ayant une signification plus ou moins auspicieuse.

d - AUTRES FONCTIONS

On retrouve dans chaque sanctuaire les trois types de fonctionnaires qui viennent d'être décrits. La présence d'autres employés varie suivant l'importance des sanctuaires. Il existe cependant dans chacun d'eux des gens qui font office de musiciens.

Il y a deux sortes de musiciens : ce sont, d'une part, les musiciens de profession qui appartiennent aux basses castes et jouent principalement de deux sortes de tambours, les *ḍhol* et le *naggar* (ce sont respectivement des tambours à deux et à une face). Il y a une caste spécialisée dans cette fonction (les Tūri) mais lorsqu'il n'y a pas de représentants de cette caste parmi les dévots, d'autres membres des castes inférieures les remplacent. Ces castes, bien qu'elles fassent partie des castes inférieures, ne se situent pas au plus bas de la hiérarchie. Leurs membres ne peuvent rentrer dans les sanctuaires mais ils ont le droit d'aller sur les parvis des temples (ce qui est aussi interdit à d'autres castes impures, comme les Chamār ou les Ḍom).

La présence de ces musiciens est indispensable pour la tenue des cultes. Ils ont droit à des honoraires rituels à l'occasion de toutes les cérémonies importantes et disposent également d'un lopin de terre ou d'une part prélevée sur le revenu des sanctuaires.

A l'occasion des fêtes, des instruments de musique sont distribués aussi aux dévots, membres des castes supérieures. Ce sont des instruments de métal ouvragé qui font partie du trésor des temples. Les plus populaires sont les *karnāl*, de grandes trompes droites, faites de plusieurs parties ajustables, et les *narasingā* qui appartiennent à la même famille d'instruments mais qui sont en forme de "s".

Parmi les autres employés, il y a :

- les intendants (*kathiālā*), les responsables de greniers (*bhāṇḍārī*) et les comptables (*kāith*) qui travaillent tous sous la direction des *kārdār*.

- ceux qui veillent au fonctionnement des sanctuaires, comme les cuisiniers (*nautar*), les gardiens (*chowkidar*), ou les messagers (*jelatā*).

- les artisans qui mettent leur spécialité au service des sanctuaires, comme des charpentiers (*mistrī*) ou des orfèvres (*sunār*).

Des individus chargés de toutes sortes de fonctions liées aux nécessités du rituel ou au service de la divinité, hommes chargés spécialement de chercher certaines fleurs, porte-flambeaux, porte-bannières, etc...

5. LES SANCTUAIRES

Dans leur majorité, les divinités ont deux sanctuaires : le *mandir* où se trouve habituellement la *mūrti* et qui est considéré comme le lieu de séjour de la divinité. Le *koṭhī* qui sert de grenier et où sont conservés les objets précieux des temples.

Certaines divinités importantes ont cependant des sanctuaires secondaires qui peuvent être situés dans d'autres hameaux se trouvant sous leur juridiction, et plus rarement, dans des villages distants où elles disposent également de droits fonciers et où demeurent quelques familles de dévots. C'est le cas par exemple de Jamlu, la divinité dont le sanctuaire principal se trouve à Malāṇa[1]. Les divinités font d'habitude une visite annuelle à leurs sanctuaires secondaires.

La tradition qui consiste à partager le séjour d'une divinité (sous forme du déplacement de sa *mūrti*) entre plusieurs sanctuaires est exceptionnelle dans cette région. C'est le cas pourtant d'une divinité, Mahādev de Taror, dont la juridiction s'étend sur quatre villages. La divinité possède dans chacun d'entre eux un temple, où elle séjourne pendant deux années successives.

---

1 A propos du culte de Jamlu et des caractéristiques exceptionnelles de la communauté de Malāṇa, cf. C. ROSSER, *op. cit.*, pp 77-90.

a - LES MANDIR

Ce sont dans les *mandir* que sont conservés les *mūrti* à qui s'adresse le culte quotidien des *pujārī*.

L'architecture des temples est particulière à ces régions[1]. Il s'agit généralement de petits bâtiments en bois, sans étage, en forme de chalet. Certains d'entre eux ont la forme de pagodes, avec deux ou trois toits superposés. La "cella", qui contient la *murti*, est généralement la seule partie en pierre du bâtiment. Elle est d'ailleurs presque toujours plus ancienne que la charpente principale, régulièrement refaite. D'habitude, le sanctuaire est uniquement constitué de la "cella", d'une étroite galerie circumbulatoire, ouverte sur l'extérieur, et d'un fronton protégé où se trouve un caveau (le *kuṇḍ*) qui sert pour les offrandes dans le feu. Devant les *mandir* se trouve souvent une pierre plate (le *gaddī*) où s'installe le médium lorsqu'il incarne la divinité.

b - LES KOTHĪ

Le *koṭhī* est un bâtiment important, construit dans le style de la région qui utilise, pour la maçonnerie, des couches de pierre et de bois superposées. Les *koṭhī* ont souvent trois ou quatre étages (il peut y en avoir jusqu'à six) et ils ont une forme très caracté-

1 P. CHETWODE "Temples of Western Himalaya", *Architectural Review*, Févr. 1973; A.H. LONGHURST, "Himalayan Architecture", *Journal of the Royal Institute of British Architects*, vol XXVVII, third series, 1930, pp 253 sq. ; J. Ph. VOGEL, *Hill Temples..., op. cit.*

ristique, évoquant de grands donjons carrés. L'étage supérieur est orné d'une terrasse ; c'est celui dans lequel on conserve les objets précieux du sanctuaire et, notamment,les masques qui sont posés sur les litières des dieux. Les étages inférieurs peuvent servir de lieux d'assemblée mais ils sont surtout utilisés comme greniers.

Les *koṭhī* sont parfois entourés d'un corps de bâtiments et ils prennent alors l'allure de forteresses. Dans certains cas, ils ont d'ailleurs servi de demeures à des seigneurs locaux. Il arrive aussi que les *mandir*, au lieu de se présenter comme des sanctuaires isolés, soient accompagnés d'un certain nombre de bâtiments annexes, inclus dans l'espace du temple. Ce peut-être un sanctuaire mineur dédié à une divinité gardienne, des cuisines, un lieu de réunion ou un refuge (*dharamśāla*) pour les visiteurs et les *ṣādhu* de passage.

En général, les *koṭhī* sont au centre des villages, à proximité des quartiers réservés aux castes supérieures. Les *mandir* se trouvent parfois au même endroit, mais ils sont plus souvent à la lisière des villages, en hauteur par rapport aux espaces habités.

6. LES OBJETS DE CULTES

Deux types d'objets tiennent une place de premier plan dans les cultes : ce sont la *mūrti* et le *rath* (la litière mobile des dieux).[1]

---

1 - *mūrti* signifie littéralement - image, forme -. Le *rath* - char, chariot - désigne habituellement le véhicule utilisé lors des processions pour transporter l'image mobile des divinités (*utsavamūrti*).

a - LA MURTI

Ces objets concrétisent la présence des divinités dans les sanctuaires. On effectue devant eux les *pūjā* quotidiennes. Suivant les divinités, il existe différents types de *mūrti*. Ce peut-être des *liṅga*, des sculptures de pierre noire prises dans la roche, des masques, des statuettes de bronze ou de métal précieux.

L'aspect le plus remarquable concerne leur origine. En effet, sauf dans le cas de certaines des divinités qui ont servi de divinités tutélaires aux royaumes et à l'exception de quelques sanctuaires récents, il n'existe pas de traditions liées à la fabrication ou à la consécration de ces images, alors même qu'il existe en Inde toute une tradition à ce sujet[1].

Leur provenance est presque toujours attribuée à des causes surnaturelles. Dans certains sanctuaires (en particulier lorsque la *mūrti* est une sculpture de pierre noire), elle est supposée être le résultat de la pétrification de la divinité. Dans d'autres sanctuaires, celle-ci a été découverte, parfois accidentellement, parfois grâce à un présage, et c'est par ce biais que la présence d'une divinité s'est signalée dans les lieux. Dans d'autres cas enfin, la tradition rapporte comment le dieu, qui s'était incarné sous une forme ou une autre, a fait don d'une image, avant de disparaître, afin que soit perpétué son culte.

---

1 Cf. M.S. STEVENSON. *The Twice Born*. réimpression, New-Delhi, Oriental Books, 1971, pp 409-417.

Quoiqu'il en soit, la *mūrti* est toujours considérée comme un don fait aux dévots par la divinité, et le culte qui lui est rendu représente, en quelque sorte, la contrepartie de ce don initial.

b - LE RATH

Les divinités disposent en majorité d'une forme mobile : c'est le *rath*. Le terme désigne, partout en Inde, les chars sur lesquels on place les idoles à l'occasion des déplacements cérémoniels.

Dans la région, les *rath* sont constitués d'une armature en bois, arrimée pour les déplacements à deux longues tiges de bois souple qui permettent à l'ensemble d'être porté sur les épaules des villageois, à la façon d'un palanquin. L'armature en bois est recouverte de soieries précieuses qui font partie du trésor du temple et qui ont souvent été offertes, comme ex-votos, par de riches dévots. L'armature en bois est surplombée d'une ombrelle en argent (le *dhhatar*). Dans les districts de Kulū et de Bashahr, on accroche, à l'arrière de l'armature, de longue touffes de poil de yak, qui donnent l'impression d'une chevelure.

Sur l'armature, sont disposés des masques (*mohrā*)[1] qui servent à cet usage exclusif (ils ne sont jamais portés). Il y en a de deux sortes : ceux qui sont disposés au centre de l'armature sont en bronze ou en métal précieux. Souvent plus anciens[2], ils incarnent plus spécifiquement la divinité[3]. Les autres masques sont en cuivre martelé. Leur valeur est moindre. Il est souvent affirmé que le masque central est fait de l'alliage de huit métaux (*aṣṭādhatu*).

Le nombre de masques varie entre quatre et une vingtaine. Ils représentent presque toujours un visage aux traits stéréotypés, de sorte qu'il n'est guère possible d'identifier une divinité à partir du détail iconographique de ses masques. La seule distinction décelable est celle entre dieux et déesses[4].

La forme des *rath* varie en fonction du dessin de l'armature en bois. Celle-ci est généralement identique pour toutes les divinités d'une vallée ou d'un royaume. Il fallait d'ailleurs obtenir l'autorisation des souverains si on désirait changer la forme du rath[5].

---

1 L'usage du terme "masque", adopté ici pour n'avoir su trouver mieux, doit être considéré avec précaution car ces masques ne sont jamais utilisés en tant que tels. Il s'agit véritablement de "figures" ou de "faces" des dieux, mais ces termes prêteraient à leur tour à confusion.

2 Certains de ces masques ont pu être datés parce qu'ils portaient une inscription donnant le nom de leurs donateurs.

3 Les autres masques sont alors identifiés à des divinités gardiennes au service de la divinité principale.

4 Les dieux représentés sur les masques ont les traits classiques de guerriers *Rājpūt*.

5 Ces différents points seront développés dans un chapitre suivant consacré à la fête de *Śivarātri* à Maṇḍī.

Dans l'ancien royaume de Maṇḍī, il existe une distinction supplémentaire entre la forme des *rath* qui représentent les dieux et celles qui représentent les déesses. De plus, les déesses sont en *purdah*[1], des voiles cachant partiellement leurs masques.

Les *rath* sont assemblés à l'occasion de la sortie des divinités en dehors de leurs sanctuaires. Dans l'intervalle, les différents éléments qui constituent le *rath* sont entreposés dans les greniers des temples, à la charge des *bhandarī*. Ils ne sont alors l'objet d'aucun soin ou culte particulier, sauf dans certains sanctuaires où les masques les plus précieux servent également de *mūrti*. Dans ce cas, lorsque la *mūrti* est conservée dans le *koṭhī* (pour des raisons de sécurité), il y a une cérémonie à l'occasion de laquelle celle-ci est amenée pour une nuit dans le *mandir*. C'est ce qui est fait pour la *mūrti* d'une des plus importantes déesses de Kumhārsain, Ādśakti Devī, dont l'image est conservée dans le *koṭhī*.

LES MOUVEMENTS DU RATH

Lorsqu'il est déplacé, le *rath* ne peut être porté que par les membres des castes supérieures, qui se relaient à cette tâche sans qu'il y ait d'ordre préétabli.

---

1 A Maṇḍī, les raths de divinités masculines comportent des masques sur les quatre côtés de l'armature. Leur forme générale rappelle celle d'un *liṅga*. Par contre, sur les *rath* de déesses, tous les masques se présentent de front.

Lorsqu'il est porté ainsi, les gens affirment que c'est la divinité elle-même qui en guide le déplacement, à travers les mouvements qu'elle imprime au *rath*. Et en effet, à cause de la souplesse des longues gaules de bois qui servent de brancards au *rath*, le moindre déséquilibre provoque un mouvement d'oscillation qui a tendance à s'amplifier et qui semble indépendant de la volonté des porteurs.

Chaque oscillation du *rath* acquiert de ce fait une signification symbolique qui est interprêtée comme une réponse ou comme la réaction de la divinité à un contexte particulier. Quoiqu'il soit possible à tout observateur de soupçonner l'origine de ces oscillations, elles constituent, aux yeux des villageois, la manifestation irréfutable de sa présence.

Au même titre que les médiums, les *rath* servent d'instruments privilégiés à la communication entre les dieux et leurs dévots. La procédure est la suivante : le cercle de dévots entoure le *rath* qui est porté par deux individus des castes supérieures. Le *pujārī* et le médium sont à leurs côtés, ainsi que quelques villageois, prêts à intervenir lorsque les mouvements du *rath* deviennent trop violents. Les musiciens jouent de leurs instruments tandis que les dévots s'approchent tour à tour, commençant par offrir une petite somme d'argent (le *dān*) au *pujārī*. Si la divinité accepte le dialogue, le *rath* se penche du côté du dévot. Si, à ce stade, la divinité refuse le dialogue, il faudra s'enquérir, par

l'intermédiaire du médium, des raisons qui motivent son refus. Au cours de la communication avec la divinité, le symbolisme suivant est employé : le villageois pose à la divinité les questions qui lui tiennent à coeur, à voix haute s'il s'agit de questions d'intérêt public, à voix basse sinon. Il observe alors les mouvements du rath. Si celui-ci ne bouge pas, c'est que la divinité refuse de répondre ; s'il oscille à plusieurs reprises en direction du villageois, c'est signe d'acquiescement ; du côté opposé, c'est signe de refus. Si le rath s'agite de haut en bas, c'est que la divinité manifeste son approbation tandis que s'il oscille de droite à gauche ou se met à remuer violemment, la divinité marque sa désapprobation, voire, son indignation. Cette symbolique est simple mais extrêmement efficace. Elle permet de comprendre aisément non seulement les réponses de la divinité mais également son état d'esprit devant les requêtes qui lui sont adressées.

Ces séances peuvent durer longtemps, les villageois s'obstinant lorsque les réponses ne leur conviennent pas. Au cas où les réactions de la divinité sont trop ambiguës ou inexplicablement défavorables, il leur est alors permis d'interroger le médium dans une sorte de second recours. Il est frappant pour l'observateur de constater l'écart entre l'indifférence apparente des porteurs du *rath* (qui d'ailleurs changent fréquemment) et l'esprit de suite et la pertinence dont fait preuve la divinité, dans ses réactions aux requêtes des villageois.

Il existe une autre procédure, moins courante. Le villageois dispose trois pierres espacées en ligne sur le sol. Il pose alors une question, et, suivant la pierre vers laquelle le *rath* se déplace, la réponse du dieu peut être affirmative, négative ou dubitative.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

a - Les différents aspects de l'organisation des cultes et la manière même dont se manifestent les divinités mettent en jeu des contrastes qu'on voudrait maintenant relever.

Prenons d'abord l'exemple des fonctions exercées par les *pujārī*, les médiums et les *kārdār*. Ils sont au service des dieux mais selon des modes bien différents. Le *pujārī* est habituellement un brâhmane, qui a hérité de sa charge, et qui a la responsabilité de la continuité des cultes. Les dévots le considèrent comme le premier dépositaire des traditions locales ; c'est lui, rappelons-le, qui doit instruire de leur tâche les nouveaux médiums en exercice. Ces derniers incarnent une relation bien différente au divin : l'observateur s'en aperçoit rapidement à la difficulté qu'il éprouve en les rencontrant. Ceux-ci refusent presque toujours de répondre aux questions, désapprouvant généralement l'intérêt qu'un étranger peut porter aux divinités. Contrairement aux *pujārī* qui apprécient l'intérêt porté à leurs traditions et qui se plaisent à vous convaincre, les médiums sont peu loquaces et parfois agressifs. L'attitude des *kārdār* est encore différente : conscients de leurs devoirs et de leurs responsabilités, ils se comportent en notables et montrent aux étrangers beaucoup d'affabilité.

Cette répartition des rôles et des attitudes qui les accompagnent n'est pas négligeable : elle joue un rôle essentiel dans l'organisation des sanctuaires. On pourrait être tenté, bien sûr, de mettre en rapport cette trilogie de fonction avec le système des castes, d'autant plus qu'on verra plus loin comment les souverains pouvaient être considérés comme les *kārdār* des divinités tutélaires des royaumes. Mais un tel rapprochement n'est pas tellement intéressant : ce qui transparaît à travers ces différentes attitudes, ce sont d'abord les modalités de la présence des divinités parmi leurs dévots.

Chaque fois par exemple que le *dieu* s'exprime "en personne", c'est l'ensemble de la collectivité qui est mobilisé. Cette forme d'expression ne prend son sens qu'au milieu d'une communauté, entre dévots ; il en est ainsi quand le dieu est supposé guider sa forme mobile mais aussi quand il s'exprime par la voix de son médium : celui-ci n'est là que pour servir de véhicule à la divinité et il n'est donc à aucun titre sujet des paroles qu'il profère. Si on pensait que ce fût le cas, il serait aussitôt disqualifié.

La manière dont le médium, le *pujārī* ou le *kārdār* sont désignés à leurs fonctions vont donc refléter le rapport que la communauté des dévots entretient avec son dieu. Le *kārdār* est bien un notable, dont le rôle suppose l'accord et la confiance de chacun : sa tâche est d'emblée politique puisqu'il doit garantir le support matériel et insti-

tutionnel des cultes. Le *pujārī* maintient un héritage de traditions, ce qui suppose la transmission d'une compétence et la lente acquisition d'un savoir. Aussi n'est-il pas surprenant que sa tâche soit héréditaire. Quant au médium, il doit demeurer un individu parmi d'autres puisqu'il symbolise le fait que la divinité s'adresse également à tous ses dévots, sans tenir compte de leur caste, de leur prestige ou de leurs connaissances. Ainsi donc, n'est-il pas indifférent qu'il puisse être à l'occasion un individu de basse caste, même si, en réalité, cela arrive rarement.

En considérant sous cet angle ces trois fonctions, on comprend mieux, peut-être, la vitalité d'une institution où se trouvent mises en jeu, au service d'un même objectif, trois formes puissantes de représentation : la parole inspirée, le savoir transmis et la puissance du notable concourent à perpétuer de manière effective la présence des divinités.

On serait d'ailleurs amené à des considérations assez semblables si on prenait en compte d'autres aspects de ces cultes, comme, par exemple, les images qui concrétisent la présence des divinités.

Nous avons vu que la *mūrti* faisait l'objet d'un culte quotidien tandis que son image mobile (le *rath*) permettait de mettre en scène la divinité lorsqu'elle se trouvait au centre de l'attention, devant l'assemblée des dévots. Cette distinction d'usage, entre une forme à travers laquelle se trouve assumée la continuité d'un culte et une autre qui

sert davantage à l'expression de la présence divine au regard de toute la collectivité, va donc faire écho à la répartition des rôles entre médiums et *pujārī* .

b - Si on considère dans leur ensemble les différents aspects de l'organisation des cultes, on est d'abord frappé par le parallèle rigoureux qu'il est permis d'établir entre celle-ci et l'organisation des royaumes. Cette concordance s'établit à tous les niveaux de notre description.

- les dénominations

Elles sont identiques : *Deva, Ṭhākur, Mahārājā* ; pas un de ces termes qui ne soit appliqué indifféremment aux rois ou aux divinités

- les insignes du pouvoir

Chasse-mouches, ombrelles, sceptres et étendard ; là encore, la panoplie est la même pour les dieux et les rois. De plus, dans certains sanctuaires, la *mūrti* du dieu est placée sur un trône .

- le territoire

Aux unités de culte correspondent ces autres unités territoriales que constituaient les royaumes. Dans le cas des divinités tutélaires de royaume, elles sont d'ailleurs confondues comme on le verra avec l'exemple de Kumhārsain.

- les revenus et les droits fonciers ;

A l'intérieur de leurs unités de culte, les divinités disposent, comme on l'a vu, de domaines fonciers qui leur assurent un revenu important, indépendamment des ressources qui leur sont assurées grâce à la contribution des dévots. Dans ceux des royaumes où le mode d'administration avait conservé sa configuration traditionnelle, on retrouvait un schéma identique : à Bashahr par exemple ou à Kumhārsain, avant que des réformes soient entreprises sous l'influence d'administrateurs Anglais, le revenu des royaumes se trouvait assuré de trois façons :

- par gestion directe des meilleures terres, que le souverain s'était souvent généreusement attribué.
- par un ensemble très diversifié d'impôts et de taxes, pour la plupart en nature[1].
- par des collectes exceptionnelles, organisées parmi tous les sujets à l'occasion de toutes les cérémonies importantes liées à la royauté et au culte de la divinité tutélaire de l'Etat[2].

---

1 A Bashahr par exemple, on dénombrait jusqu'à 64 sortes de taxes différentes alors que le chiffre officiel et traditionnel était de 18.

2 Telles étaient par exemple à Kumhārsain les occasions cérémonielles qui motivaient des collectes exceptionnelles :
- *le melā de Kotisvar Mahādev (la divinité tutélaire du royaume)*
- *l'intronisation du rāṇā ;*
- *les funérailles du rāṇā (à cette occasion, toutes les familles du royaume devaient porter le deuil pendant une année, les hommes se faisant raser les cheveux et les femmes ne portant aucun bijou pendant cette période) ;*
- *la naissance du prince héritier (il porte le titre de Tikka),*
- *la cérémonie qui accompagnait sa première absorption de nourriture solide,*
- *la cérémonie de première tonsure du prince héritier,*
- *la cérémonie d'initiation du prince héritier,*
- *le mariage du prince héritier.*

Cette liste a été établie à partir d'informations contenues dans le chapitre consacré à Kumhārsain de PUNJAB STATE GAZETTEERS, vol VIII,A, *Simla Hill States*, Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1910.

Au delà même du parallèlisme de structure, on trouvait d'ailleurs souvent confondus les impôts collectés à l'usage des souverains et ceux qui étaient destinés aux divinités principales des royaumes, d'autant que dans la représentation du pouvoir, le roi ne faisait que gouverner au nom d'une divinité qui restait le souverain en titre du royaume. Citons sur ce point une description donnée par Emerson à propos de l'Etat de Bashahr (dont Bhīmā Kālī était la divinité tutélaire) :

> *The system of revenue collection was organised with the aim of securing those commodities, necessary to the comfort of the ruler and his servants and essential for the propitiation of his gods and their custodians. The State took a quota of grain from every cultivator, fixed from year to year without reference to the nature of the harvests, but varying from house to house, according to the circumstances of the owner. Wool for clothes and meat for the kitchen were supplied by the owners of flocks ; while those who had more than a certain number of milk goats had to lend one for the use of local officials. All had to provide a lamb or kid for sacrifice of Bhima Kali. A portion of the oil pressed from the kernels of the wild apricot was set aside for State and temple use. For the same purpose, every owner of cattle had to contribute a ball of butter for each cow that calved within the year. Wine growers in the upper valley of the Sutlej had to give a portion of their vintage*[1].

- mobilisation des sujets.

On a vu que les divinités locales, à l'instar des souverains, pouvaient exiger en différentes circonstances la mobilisation de leurs sujets. Ces prestations obligatoires obéissaient là encore à un système identique (le *begār*).

---

1 H.W. EMERSON, *Manuscrit...*, *op. cit.*, chap. III, p 7.

- le personnel des temples et de l'administration royale

Les termes qui servent à désigner les greniers de temples (les *kōṭhī*) et leurs gestionnaires (*kārdār* et *bhāṇḍārī*) servent aussi à nommer établissements et fonctionnaires d'Etat. Les listes des desservants et des artisans attachés aux sanctuaires sont largement identiques à celles qui composent le personnel des rois.

On pourrait ajouter encore à la liste de ces similitudes. Celles-ci devraient pourtant suffire à convaincre de l'identité profonde qui existe entre les formes institutionnelles liées aux cultes de divinités et celles qui sont associées à la royauté.

Le principe de cette identité n'a d'ailleurs en soi rien de surprenant, en Inde surtout où, non seulement Visnu, mais tous les grands dieux du Panthéon sont communément identifiés à des souverains. Mais il faut constater que dans la région, cette identification n'a pas seulement un aspect rituel ou symbolique. Elle se concrétise dans l'organisation même des cultes et détermine le rapport qu'entretiennent les dévots avec les divinités.

Cette omniprésence du modèle de la souveraineté, appliqué localement à des divinités, devra être prise en compte quand on s'appliquera à l'étude des institutions royales. L'étude de la souveraineté en Inde s'est surtout axée jusqu'à présent sur l'analyse des rapports de

complémentarité entre les rois et les brâhmanes. Cet aspect est certainement fondamental et il est certainement le plus directement accessible à travers l'étude des textes. Mais l'ethnographie d'une région comme celle qui est étudiée ici montre qu'il est impossible de comprendre le fonctionnement et l'idéologie des souverainetés locales si on ne prend pas également en compte le rapport qu'entretenaient celles-ci avec les cultes locaux de divinités. On doit alors s'interroger pour savoir, si, à la clé de ce que Louis Dumont définit comme la "sécularisation" de la royauté en Inde[1], il n'y aurait pas d'abord un système de partage du pouvoir et de ses représentations entre les dieux et les rois, qui serait aussi fondamental que le partage des fonctions entre les deux premiers *varṇa* .

Comme tout ce qu'on peut savoir de l'histoire de cette région nous montre que l'édification des royaumes s'est faite principalement par l'extermination des Ṭhākur , on est tenté de penser que dans leur très grande majorité, les cultes de divinités locales témoignent d'une évolution où il est permis de distinguer trois étapes, jusqu'à l'époque contemporaine. Dans un premier temps, ceux-ci ont dû être patronnés, soit par des clans de Kanet , soit par des Ṭhākur ou des Rāṇā . Puis, au fur et à mesure que l'autorité des royaumes se renforçait et que les anciens dominants perdaient de leur autorité, ces cultes ont dû passer progressivement sous le contrôle de l'autorité des royaumes, jusqu'à devenir effectivement le symbole de la fonction royale à l'échelon local. Enfin, depuis l'Indépendance, ils sont repassés entièrement sous le contrôle de leurs dévots.

---

1 L. DUMONT, La conception de la royauté dans l'Inde ancienne in : *Homo hierarchicus...*, *op. cit.*, pp 351-375.

Il ne fait pas de doute que cette évolution ait profondément marqué la réalité de ces cultes. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, il est probable que la fonction des greniers de temple (les *koṭhī*) ou le rôle des *kārdār* dérivent de l'ancienne organisation administrative des royaumes.

Mais le raisonnement inverse est aussi important. La légitimité dont pouvaient se prévaloir les dominants a dû toujours dépendre étroitement de la relation qu'ils entretenaient avec les cultes de divinités locales.

Dans la suite de ce travail, j'essaierai de dégager progressivement les différents aspects de cette interaction.

DEUXIEME PARTIE

A - ANALYSE DES RITUELS

Chapitre 5 : LES SANTI MELA

Chapitre 6 : LES NARKHAN MELA

Chapitre 7 : LES BHUNDA MELA

Chapitre 8 : COMPARAISON DES TROIS RITUELS

Après avoir décrit à grands traits les aspects communs à l'organisation de ces cultes, je m'efforcerai de dégager les valeurs sous-jacentes qui permettent d'en rendre compte.

A cette fin, je commencerai par analyser l'ensemble des rituels qui mettent en jeu des sacrifices humains ou leur simulacre. Ce choix s'est imposé car, en dépit d'une information parfois lacunaire, c'est dans de telles cérémonies que se laissent percevoir de la manière la plus systématique certains des schémas fondamentaux qui sont au coeur des croyances. On verra qu'en dépit de leurs différences, il existe à la base de chacune de ces cérémonies une identité commune qui repose sur la logique du sacrifice.[1]

On peut observer dans la région quatre familles de rites qui incluent explicitement des sacrifices humains ou leur simulacre :

- la première famille de rites se pratique dans des vallées situées à la frontière orientale de l'Himāchal Pradesh parmi des clans de Kanet. Ils se rattachent à la catégorie de cérémonies désignées du nom de *śānti*, terme qui renvoie aux rites de purification et de propitiation des démons. Parmi les différents rituels qui portent ce nom dans ces vallées, seuls seront étudiés ici ceux qui incluent des formes spécifiques de sacrifices humains.

---

1 La notion de sacrifice est restreinte dans cette étude au seul contexte de l'Inde et de ses traditions.

- la seconde famille de rites se pratique dans des vallées situées dans les anciens royaumes de Mandī et de Kulū. On les désigne du nom de *kāhika* ou de *nārkhan melā*. Je n'ai pas trouvé d'étymologie satisfaisante pour le premier de ces termes qui désigne la sorte d'autel utilisée uniquement à cette occasion.

Le second terme qui signifie, paraît-il, "le meurtre du *nār*" est en relation directe avec les simulacres de sacrifices humains qui ont lieu au cours de la cérémonie[1]. Ces rites sont organisés par l'ensemble des villageois qui révèrent les divinités des sanctuaires où ceux-ci ont lieu. Il faut préciser qu'il s'agit plutôt de communautés isolées, presqu'exclusivement composées de Kanet.

- La troisième famille de rites se déroule de manière solennelle parmi des communautés de brâhmanes qui habitent au bord de la Sutlej ou dans des vallées avoisinantes. L'usage s'en est répandu également dans toute la région située entre cette rivière et la frontière de l'Uttar Pradesh. Ces cérémonies qui sont mieux connues que les précédentes portent le nom de *bhūnda melā*. Au cours de ces cérémonies, un homme effectue une descente vertigineuse, le long d'une corde dont une des extrémités est attachée au sommet d'une falaise.

- Pour la dernière famille de rites qui sera étudiée ici, nous avons regroupé les informations dont nous disposions à propos de cérémonies qui se passaient sous l'égide des souverains dans les royaumes de Kulū, de Bashahr et de Balsan.

---

1 Le terme *nārkhan* a probablement pour origine *nārka harnā*, ce qui signifie plus précisément "la défaite du *nār*". C'est ce qui pourrait expliquer que la cérémonie soit intitulée *nārkhar* par certains et *nārkhan* par d'autres.

CHAPITRE 5 : LES SANTI MELA

V - *LES SANTI MELA*

Ces cérémonies seront décrites telles qu'elles se pratiquent dans un ensemble de vallées situées à l'est de la Sutlej et qui se trouvaient autrefois incluses dans la partie sud du royaume de Jubbal et sur les marches septentrionales du royaume de Sirmūr

Il n'en existe aucune mention dans les sources écrites dont nous disposons. Il me semble que c'est parce que ces rites, pratiqués exclusivement par certains des clans de Kanet[1], étaient réprouvés par l'administration des royaumes ; aussi, le sujet devait-il en être soigneusement évité devant les administrateurs britanniques. Les informations dont je dispose ont été recueillies dans le district de Chaupal auprès de témoins ayant pris une part active à ces cérémonies.

1. *LE CONTEXTE LOCAL*

a - *LES CLANS DE KANET*

Le *tehsīl*[2] de Nerva appartient à ces pays de l'intérieur où les clans de Kanet les mieux implantés et les plus puissants maintenaient une domination de fait sur les zones qu'ils contrôlaient. Comme ailleurs dans la région, on trouve ici trois formes distinctes d'expres-

---

1 Les principaux informateurs, dans la vallée de Chaupal, appartenaient à trois de ces clans, les Pajāïk, les Ṭhūndū et les Śanāī.

2 Le *tehsīl* est une division administrative. Héritée des époques d'administration mogole puis britannique en Inde ; c'est une subdivision des districts.

sion du pouvoir politique.

Il y avait les clans de Kanet qui devaient leur puissance au fait qu'ils représentaient un groupe solidaire, immédiatement mobilisable en cas de nécessité. A chacun de ces clans est encore associé un chiffre traditionnel qui représentait une évaluation théorique du nombre de guerriers dont celui-ci disposait[1]. Il y avait les Ṭhākur, dont le pouvoir était d'abord symbolisé par les forts qui leur servaient de demeures. Enfin, il y avait les royaumes.

Les traditions locales conservent le souvenir des conflits qui opposaient ces différents pouvoirs. A partir d'une date qu'il est difficile d'estimer, les Ṭhākur, à l'exception de ceux qui avaient été à l'origine de lignées souveraines, perdirent tout pouvoir et les clans de Kanet perdirent leur autonomie politique. Dans la plupart des vallées, la réalité de ces clans ne fût plus perceptible sinon par des traits de l'organisation sociale (implantation territoriale, parenté, etc.). Néanmoins, dans quelques districts, des clans de Kanet qui se distinguaient par leurs traditions guerrières continuèrent de contrôler les zones où ils se trouvaient en position dominante. Leurs chefs lignagiers devinrent aussi les représentants

---

1 Ces chiffres traditionnels se décomposent par unités de vingt. On peut se demander ce qui fut à l'origine de ce système ; une pure hypothèse (qu'il faudrait tenter de vérifier sur place) consisterait à rapprocher ces chiffres d'un système de dénombrement militaire ou administratif, anciennement mis en place dans le cadre des royaumes.

de l'administration royale à l'échelon local, détenant les postes de *zaildār* et de *lambardār*[1]. Ce fut le cas dans le district de Chaupal, rattaché au royaume de Jubbal.

Chacun de ces clans se définit comme une *birādāri*[2]. Sans rentrer dans le détail complet de leur structure, ce qui supposerait plus d'informations que celles dont je dispose, on peut en donner les traits essentiels. Prenons l'exemple de l'un de ces clans : celui des Pajāïk qui est installé dans une série de hameaux surplombant le bourg de Nerva.

L'ancêtre fondateur du clan a pour nom : Paji . Venu des plaines, il se serait marié dans la région et aurait eu quatre fils dont descendent les différentes lignées du clan. Aujourd'hui, celui-ci se compose approximativement de trois cents familles installées dans les environs de Nerva[3]. Quelques autres clans de Kanet moins importants (qui rentrent avec celui-ci dans des relations d'alliance) lui sont soumis; des familles de basse caste lui sont liées également par des relations de dépendance[4] tandis que des familles de caste artisanale et une famille de brâhmanes (les

---

1 Dans l'administration des royaumes, les *zaildār* étaient responsables d'une circonscription (le *zail*) tandis que les *lambardār* s'apparentaient plutôt à des chefs de villages responsables en particulier de la collecte des impôts.

2 Dans ces vallées, l'emploi de ce terme est restreint à chacun des clans séparément tandis que dans le district de Kāṅgṛā, par exemple, "des clans de statut approximativement égal forment une seule *birādāri*". (PARRY, *op. cit.*, p 4.).

3 Le nombre des individus qui composent chacun de ses clans est très variable, allant d'une centaine à deux ou trois milliers pour les plus nombreux. Pour comprendre ces variations, il faudrait pouvoir connaître, au-delà des principes généraux de patrilinéarité et de patrilocalité, la manière dont se pratique le rattachement et l'identification de lignages initialement distincts à chacun de ces clans.

4 Ces relations de dépendance sont basées sur le système de la dette, commun à toute cette région de l'Himalaya. (cf. GALEY, *op. cit.*).

purohita (liés à ce clan) entretiennent avec celui-ci une relation de type *jajmānī*.

Le Conseil de la *birādāri* qui décidait de toutes les questions importantes pour le clan se composait ainsi :

- le *zaildār*,
- le *lambardār*,
- les quatre aînés de lignée (avec priorité ou représentant de lignée aînée),
- le *purohita*
- le *mali* (c'est-à-dire le médium qui représente la déesse du clan),
- un représentant des basses castes.

Les divinités qui sont associées à ce clan sont au nombre de trois :

a - L'ancien *kuldevatā* répond au nom de Chaldia. Son culte se perpétue dans le hameau où Paji, l'ancêtre du clan s'était installé quand il vint résider dans la région. Les membres du clan entretiennent actuellement un rapport assez distant avec cette divinité ; son culte se limite à deux obligations :

- aller au moins une fois dans sa vie au village où se trouve l'autel consacré à ce dieu[1],
- lui dédier une courte cérémonie à l'occasion de la naissance d'un premier fils[2].

---

1 Seules quelques familles du clan habitent maintenant ce hameau qui est situé à une cinquantaine de kilomètres de Nerva.

2 Le détail ne m' en est malheureusement pas connu.

b - La divinité locale porte le nom de Bijet.[1] Son sanctuaire est situé au sommet d'une colline surplombant les villages où habitent les PajāïK. Ils en sont les dévots parce que, disent-ils, il leur fallait adopter le dieu de l'endroit où ils s'étaient installés. Ils ne sont pas seuls à vénérer ce dieu. Mais ils sont les plus nombreux et les autres clans reconnaissent leur prédominance. Aussi,il existe une tendance affirmée à confondre cette incarnation locale de Bijet avec leur clan. Il en résulte une identification entre le territoire placé sous la juridiction du dieu et celui sur lequel ils font autorité.

Cette tendance se vérifie à l'occasion du *jāgra*[2] de Bijet qui correspond ici à la tournée du dieu parmi ses dévots. Elle a lieu tous les ans et dure huit jours. La divinité, ses officiants, et les dévots qui se joignent au cortège font étape successivement dans sept hameaux des environs : quatre sont habités par les lignées de Pājaïk, trois par des clans de Kanet dépendants. Chaque village visité doit donner l'hos-

---

1 Le culte de Bijet est répandu dans l'ensemble de ces vallées. Le sanctuaire principal de cette divinité se trouve à *Saranh*, il sera étudié plus en détail dans un chapitre suivant.

2 Le terme *jāgra* (on dit aussi *jāg*), vient du terme *jāgarana* qui sert normalement à désigner les veillées cérémonielles. En fait, dans la région, le terme a un champ sémantique plus large et peut-être utilisé pour désigner différentes formes de fêtes religieuses. On oppose souvent les *jāg* aux *yajña* (= sacrifice), le *jag* étant considéré alors comme une cérémonie ou la présence d'un Brâhmane n'est pas indispensable tandis que le *yajña* représente les formes rituelles orthodoxes impliquant la présence d'un brâhmane versé dans la tradition.

pitalité à la divinité et à sa suite. Des sacrifices sont effectués et une contribution importante est versée au dieu.

Précisons encore qu'à cette occasion, la divinité est représentée par des ornements précieux contenus dans un pot d'argent (*karḍā*)[1]. En effet, dans ce district, situé à la limite orientale de la région qui fait l'objet général de cette étude (à la frontière de l'Uttar Pradesh), on ne trouve plus l'usage du *rath*, même si tous les autres aspects des cultes de divinités territoriales, décrits dans la première partie, sont par ailleurs identiques[2].

c - La troisième divinité liée au clan est une déesse considérée par les Pajaīk comme leur déesse de lignée (*kuldevī*). Ils lui donnent le nom de Jāgah ou Tharī, deux noms qui associent directement celle-ci au terroir. *Jāgah* signifie littéralement -endroit- et *thārī* est un nom fréquemment employé dans la région pour désigner l'incarnation locale de la Déesse dont la demeure souterraine se trouve sous l'emplacement d'un village .

---

1 Nous ne savons pas si le rapprochement évident de ce terme avec celui de *kārdār* qui sert à désigner maintenant les gestionnaires (et qui était aussi employé dans l'ancienne administration des royaumes pour des fonctionnaires responsables de l'impôt) est légitime ou non.

2 Au sujet de l'absence de *rath* dans ces vallées, on serait tenté de proposer une hypothèse trop fondamentale pour pouvoir être complétement démontrée ici et à ce point de notre travail; il nous semble en effet qu'il existe une corrélation directe entre l'absence de *rath* et l'existence des chasses aux têtes auxquelles il sera fait référence dans la suite de ce chapitre. Nous nous demandons en effet si la forme même des *rath* (avec leur étalage de masques)ne constitue pas une forme de substitution et de symbolisation dérivée d'une conception agonistique du sacrifice, qui s'est mise en place avec l'institutionnalisation du pouvoir politique sous l'autorité des royaumes.

Le dieu et la déesse sont l'un et l'autre des divinités liées au territoire, mais dans un sens pourtant très différent. On attribue souvent aux déesses une demeure souterraine : elles sont les garantes de tout ce qui contribue à la prospérité des populations qui occupent leurs domaines. Le dieu incarne plutôt le principe de la souveraineté universel, bien qu'il soit limité dans son application à un territoire donné[1]. Ainsi, la relation entre dieu et déesse doit-elle être comprise comme une relation de complémentarité qui peut être rendue par le symbolisme époux-épouse. C'est le cas pour le dieu et la déesse des Pāṇaīk, considérés effectivement comme mari et femme.

b - LES ANTAGONISMES ENTRE LES CLANS

Il existe entre ces clans de Kanet une longue tradition d'hostilité qui s'est maintenue jusqu'à l'époque contemporaine. C'est probablement le trait le plus caractéristique, en tout cas celui qui donne une coloration particulière aux vallées où ceux-ci ont su préserver leurs rites et leurs institutions. Ces traditions peuvent surprendre en Inde ; elles se sont maintenues en dépit de l'autorité des royaumes qui, bien qu'ils fussent en guerre perpétuelle les uns contre les autres jusqu'à l'arrivée des Britanniques, avaient, entre autres tâches essentielles

---

1 En effet, comme on le verra dans un chapitre suivant, la royauté de Bijet est associée à toute une mythologie qui rend compte de la position particulière de ce dieu : héritier d'un royaume (et y renonçant par la suite) il a été conçu après que son père ait effectué le rite de *l'aśvamedha* qui lui conférait le titre de souverain universel.

la responsabilité d'assurer la paix civile à l'intérieur de leurs frontières[1]. La tradition orale préserve de nombreux souvenirs (surtout à travers les chants) des exploits des souverains et des Ṭhākur, mais on rencontre aussi des récits qui relatent les batailles entre les clans.

Presque tous les membres de ces clans possèdent encore aujourd'hui des haches (*ḍāngrā*), des arcs et des flèches (et naturellement aussi des parapluies et des fusils) avec lesquels ils paradent à l'occasion des fêtes. Ces dernières ne sauraient être comprises indépendamment de la manière dont les différents clans y participent.

C'est ainsi que les *śānti melā* qui retiendront ici notre attention, concernent exclusivement un clan dont ils renforcent la cohésion interne (les affins peuvent y être invités, mais à titre individuel). Par contre, les fêtes liées à la célébration du nouvel an[2] s'organisent autour de l'invitation donnée par le clan organisateur à d'autres *birādārī* des environs. Les moments les plus intenses sont alors les arrivées triomphales (avec armes et fanfares) des clans invités et les joutes à l'arc

---

1 "Dans la royauté conventionnelle ou 'rationnelle', le roi a charge de protéger les gens et les choses, et il exerce cette fonction avec l'aide du châtiment, *daṇḍa*, au sens propre le bâton" (*Homo hierarchicus... op. cit.*, pp 364-365). Le conflit entre la justice royale d'une part, entre les traditions guerrières des clans d'autre part, est au contraire significatif de la moindre sécularisation du pouvoir politique dans cette région. C'est justement que le roi n'est pas seul à revendiquer l'usage "légitime", (sinon légal) de la force.

2 Dans la région, la date traditionnelle du nouvel an est fixée suivant le calendrier solaire (et non lunaire) au premier *sankrant* de *vaiśākha* (ce qui correspond au milieu du mois d'avril). Dans le district de Chaupal où ses fêtes revêtent une importance particulière, les cérémonies collectives du nouvel an (Biśū.) se succèdent de sanctuaire à sanctuaire pendant plusieurs semaines.

(*ṭhoḍa*) qui opposent les hommes les plus valeureux de chacun d'entre eux[1]. Il existe aussi d'autres cérémonies qui prennent la forme de pêches cérémonielles, et dont la fonction essentielle est de nouer des liens entre deux clans[2].

Ces hostilités ont pu prendre jusqu'au début de ce siècle soit la forme de véritables batailles rangées, qui obéissaient à des règles précises, soit celle de "vendettas", qui se poursuivaient sur de nombreuses décennies[3]. Il était utile de faire référence, même brièvement, à ce contexte particulier pour comprendre comment ont pu se perpétuer dans ces vallées des rites tels que celui qui sera maintenant décrit ici.

---

1 Pour ces joutes bien particulières, les champions de chacun des clans, armés de haches et d'arcs, vont se défier successivement. L'un tourne le dos en dansant au bruit des tambours et sert de cible à l'autre qui doit l'atteindre dans les jambes. Les flèches employées sont sans pointes et les jouteurs portent un vêtement spécial très résistant avec des chaussures renforcées, si bien que ces combats sont complètement inoffensifs. La manière dont les protagonistes s'interpellent avec ironie les uns les autres transforme ces pseudo-combats en véritables joutes oratoires, au grand amusement de tous (du moins tant que personne ne se vexe ou se fâche, ce qui arrive fréquemment et transforme vite le caractère de ces fêtes).

2 Il s'agit de rituels intéressants : (les *maun*). Le clan organisateur prépare un poison végétal déposé sur une estrade près de la rivière où la fête a lieu. Ce poison est protégé par les guerriers du clan. Au cours d'un combat simulé (mais assez violent si on en croit les témoignages) les guerriers du clan invités doivent s'en emparer. Le chef du clan invité mange alors une minuscule quantité du poison puis jette le reste dans la rivière. Un festin est aussi organisé où sont mangés les poissons qui ont été tués. (Il est difficile de ne pas rapprocher ce rite de l'image utilisée en Inde pour exprimer ce que nous entendons par la loi de la jungle et qu'on appelle là-bas la loi des poissons). Il s'agit de fêtes très importantes ou d'autres clans sont aussi conviés.

3 Le cours de ces conflits donne lieu aussi bien à des défits ouverts (*paukh*) qu'à toutes sortes de stratagèmes où la magie a sa part.

2. *DESCRIPTION DES ŚĀNTI MELĀ*

Les cérémonies pratiquées sous cette forme le sont exclusivement par les clans guerriers de Kanet. Elles sont organisées de manière périodique (en général tous les quatre ou cinq ans), pendant l'hiver, à une date qui semble varier suivant les clans. Le *śānti* sera décrit à partir d'informations recueillies auprès des membres de trois d'entre eux . Les détails correspondent à la manière dont il est organisé chez les Pajaṭk.

Pour que le *śānti* commence, il fallait au préalable que les membres du clan se soient procuré la tête d'une victime puis la ramènent au sanctuaire de la déesse. Il devait s'agir exclusivement d'un homme mûr, membre de l'un des autres clans guerriers avec lequel le clan organisateur se trouvait en conflit. Il était particulièrement prisé qu'il s'agisse d'une personnalité (*zaildār, lambardār* ou aîné de lignée). Une expédition était organisée (*bhauṛh*), réunissant les jeunes les plus valeureux du clan pour effectuer ce raid. Ceux qui devaient y participer effectuaient des rites préalables[1]. Ils devaient s'armer uniquement de haches (*dāngrā*). Lorsqu'ils réussissaient dans leur entreprise , ils ne ramenaient que la tête de leur victime qui était remise au médium de la déesse. Celui-ci dansait un moment en tenant la tête à bout de bras. Il devait boire un peu de son sang puis la jetait dans la fosse sacrée (*kuṇḍ*), située dans le sanctuaire consacré à la déesse. Les participants au raid étaient récompensés par

1 Mis à part les rites de purification, on fournissait aux participants des bracelets de cordes où se trouvaient inscrits des *mantra* destinés à leur protection.

des boucles d'oreille et des bracelets d'argent. Ils y gagnaient l'estime de tout leur clan, quels que soient, par ailleurs, les ennuis qu'ils risquaient d'encourir auprès de l'administration royale[1].

Etant donné la réprobation extérieure liée à ces pratiques, elles avaient jadis une nature plus ou moins clandestine. Chacun savait cependant que le *śānti* ne pouvait avoir lieu sans l'obtension préalable d'une victime. Aujourd'hui, on se contente de décapiter la tête d'un bouc appartenant au troupeau du dieu d'un clan adverse.

Pendant la nuit qui précède la cérémonie, une veillée est organisée ; des chants et des danses se succèdent jusqu'à l'aube. Une corde a été tressée tout autour du village où se trouve le sanctuaire. Personne ne doit la franchir ; cela équivaudrait à ouvrir un passage par lequel les mauvais esprits ou les fantômes de personnes récemment décédées pourraient pénétrer à l'intérieur de l'espace habité. Au milieu de la nuit, un tour de village est effectué et trois ou quatre boucs sont sacrifiés à Kālī.

A l'aube, le médium (*mali*) et des aides vont sur le toit du temple. Là, ils pétrissent de l'orge avec du beurre clarifié (*ghī*)[2] et le jettent dans différentes directions. Un bouc est également hissé sur le faîte du temple et y est décapité. Le médium dépose à nouveau un

---

1 Dans une affaire de ce type qui m'a été relatée et qui date des années 30, les protagonistes du raid furent emprisonnés sur ordre du Rājā.

2 Le ghī est la matière oblatoire la plus pure et la plus valorisée.

peu de sang de la victime sur ses lèvres puis se met à danser en tenant une hache à la main. D'autres boucs sont tués ensuite devant le temple. La cérémonie comporte normalement le sacrifice de soixante-quatre boucs (chiffre lié à la Déesse)[1], cela même si le nombre varie dans les faits. Le dernier moment important de la cérémonie est le rite d'oblations dans le feu effectué par le *purohita*; la fosse sacrée est remplie de matière oblatoire (c'est le rite du *havan*)[2].

Comme pour toutes les fêtes de divinités dans cette région, un moment est réservé pendant lequel le médium répond au nom de la divinité aux requêtes présentées par les dévots.

Il faut préciser enfin que pendant le temps de cette cérémonie, la divinité masculine associée au territoire (Bijet) a été invitée à venir séjourner dans le sanctuaire de la déesse, en qualité d'époux.

3. *INTERPRÉTATION*

On ne saurait donner ici une interprétation exhaustive de cette cérémonie. Cela supposerait qu'on puisse la situer plus précisément et la comparer méthodiquement avec d'autres rituels pratiqués par ces clans.

---

1 Lorsqu'il est mis en rapport avec la Déesse, ce chiffre renvoie aux *yoginī* : au nombre de 64, elles sont dites avoir été créées par Durgā pour être ses servantes.

2 Ce rite consiste en l'invocation du ou des dieux grâce à des *mantra* et à un certain nombre de gestes rituels bien définis tandis que des offrandes sacrificielles sont placées devant le feu ; accompli solennellement par un ou plusieurs brāhmanes il correspond à la forme la plus valorisée de sacrifice (*yajña*) et il est considéré par tous comme le rite orthodoxe par excellence.

Il existe des indices qui inciteraient par exemple à mettre en rapport les formes d'hostilité que prend l'antagonisme entre les clans avec le culte des ancêtres. Le rôle exact que jouent les affins devrait aussi être étudié.

On en retiendra seulement un point essentiel : c'est la manière dont, par l'intermédiaire du meurtre d'une victime humaine, on voit s'articuler ce rapport d'antagonisme dans une procédure de type sacrificiel. Il s'agit là d'un trait exceptionnel. Car, s'il existe dans la région d'autres rituels qui mettent en scène des simulacres de sacrifice « humain », il n'y en a pas, à ma connaissance, où la victime soit réellement mise à mort.

Or il est clair qu'une telle pratique est un scandale au regard de l'interprétation classique du sacrifice (dénoncé comme tel par des brâhmanes des régions voisines), un scandale d'autant plus grand que la victime est mise à mort en dehors de tout espace consacré (contrairement aux sacrifices d'animaux qui se passent sur le toit ou le parvis du temple), qu'elle est tuée à l'improviste et qu'elle est décapitée. Autant dire qu'il est permis de se demander si une telle mise à mort peut être réellement considérée comme une activité de type sacrificiel. La réponse ne fait cependant pas de doute : la victime est clairement désignée par tous comme l'objet d'un sacrifice destiné à la déesse, ce dont témoigne la manière dont sa tête est rapportée au médium en transe avant d'être jetée dans le caveau consacré à celle-ci.

D'autre part , cette chasse aux têtes est intégrée dans une cérémonie qui met également en scène non seulement des sacrifices sanglants mais aussi les formes les plus sacralisées du sacrifice brâhmanique (le rite du *havan*, effectué par le brâhmane au statut de *purohita*). Même si, pour des raisons compréhensibles, une certaine clandestinité à dû toujours être associée à la première étape, il n'en demeure pas moins que la cérémonie dans son ensemble constitue un tout dont il n'y a pas lieu de dissocier les parties.

Si, donc, il est nécessaire d'admettre que ces raids meurtriers sont inclus dans quelque forme de rite sacrificiel , cela implique que soit réévaluée pour cette région la conception du sacrifice qui y est appliquée. C'est ce à quoi on s'efforcera en examinant d'autres rituels .

A ce stade de l'analyse, il faut surtout retenir le fait suivant : dans la pratique rituelle de ces vallées peuplées principalement par les clans de Kanet, il existe des cérémonies de type sacrificiel qui donnent lieu à des raids guerriers et où la victime est choisie parmi les membres de clans de statut semblable (c'est-à-dire assimilés à des *kṣatriya*).La tête est ramenée, après décapitation, pour être offerte à la déesse du clan. Ainsi, le sacrifice, sous sa forme la plus brutale, continue-t'il d'être le pivot ou s'ordonne non seulement le rapport d'une communauté à ses dieux, au territoire et à la prospérité, mais aussi une forme de rapport social immédiat à d'autres communautés[1].

---

1 Dans un tel contexte, le corrolaire des relations d'antagonisme qui se manifestent dans les rituels devrait être recherché au niveau des principes de l'alliance de mariage entre ces groupes.

CHAPITRE 6 : LES NĀRKHAN MELĀ

Ce sont des cérémonies solennelles, tenues à intervalles réguliers dans une dizaine de sanctuaires des districts de Maṇḍī et de Kulū. Nous disposons à leur propos d'une excellente description faite par Emerson en 1920[1]. Référence est faite également à ces cérémonies dans l'ouvrage de Ibbetson, Mac Lagan, Rose[2].

Il m'a été possible de recouper la plupart des informations contenues dans ces ouvrages à Maṇḍī et à Kulū ainsi que d'obtenir certains détails supplémentaires. Une analyse complète de ce rituel nécessiterait la présence d'un observateur lorsque celui-ci a lieu dans un des villages isolés de la vallée de Chuhar. Mais en dépit de ses limitations, l'information disponible permet déjà d'en dégager la structure d'ensemble.

1. *LE CONTEXTE*

a - LE MILIEU LOCAL

Ces fêtes se tiennent surtout dans des vallées situées en marge des royaumes. C'est le cas de la vallée de Chuhar, à la frontière entre les royaumes de Māṇḍī et de Kulū, où elles ont conservé

---

1 PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State... op. cit.*, pp 124-133.

2 ROSE, *A Glossary..., op. cit.*, I, p 436.

une très grande importance. C'est vrai aussi de Malāṇa qui se trouve à la bordure septentrionale de Kuḷū ; les habitants de ces vallées ont su prêserver leur autonomie vis-à-vis des royaumes dont ils étaient les sujets. Malāṇa avait un statut particulier par rapport à Kuḷū : ses habitants, considérés comme des sauvages et des étrangers, étaient mal vus dans le royaume. En même temps, la divinité principale de Malāṇa (Jamlu) a toujours joui d'une grande réputation de puissance ; c'est d'ailleurs la seule divinité importante du royaume qui refusait traditionnellement de se rendre aux fêtes de la capitale (Sultānpur) car elle avait refusé de prêter allégeance à la divinité tutélaire du royaume de Kuḷū. Quant aux divinités de Chuhar, si elles acceptaient de se rendre aux fêtes de royaume, à Maṇḍī cette fois, elles n'en conservaient pas moins leur omnipotence à l'intérieur de la vallée. D'après les informations recueillies à Maṇḍī auprès de brâhmanes sur l'administration du royaume et d'habitants de ces vallées, ceux-ci étaient dispensés de payer tout revenu au roi, car il avait délégué tous ses droits aux divinités.

Il faut savoir enfin qu'il s'agit dans les deux cas de vallées où la très grande majorité de la population était constituée de Kanet.

b - PERIODICITE

Le *nārkhan melā* est tenu dans plusieurs sanctuaires de cette région, mais c'est à Hurang, dans la vallée de Chuhar, que cette fête a le plus grand retentissement. Elle a lieu tous les cinq ans en juillet-août pendant la nouvelle lune ; (*śukla paksha* du mois de *śrā-vaṇa*, date correspondant traditionnellement à la célébration de Nāga Pañchami) ; elle dure trois journées successives et réunit plus d'un millier d'assistants. Dans d'autres sanctuaires des environs, comme de celui de Phungni Devī (auquel il sera fait également référence) la cérémonie se tient de manière irrégulière[1].

2. *LES ACTEURS*

a - DIVINITES EN PRESENCE

Les divinités principales.

Ce sont les divinités des sanctuaires où se déroulent les cérémonies. Leur rôle est essentiel. Il est permis de penser que ces divinités sont en position de sacrifiant au cours du rite principal. De nombreux indices en témoignent, indiqués lors de la description du rituel. Il s'agit de dieux ou de déesses qui appartiennent à la catégorie des divinités locales étudiées ici. A chacune correspond un territoire bien défini où se recrutent ses dévots. Certaines d'entre elles, comme Nārayan de Hurang,

1 Il existe ici comme ailleurs une distinction entre des cérémonies qui sont répétées à intervalles réguliers et d'autres qui sont tenues de manière exceptionnelle (la plupart du temps en cas de fléaux graves). Cette distinction est cependant aléatoire car des cérémonies aussi particulières que le *bhūṇḍa* ou le *nārkhan melā* sont tenues de manière périodique et à dates fixes dans certains sanctuaires de divinités tandis que dans d'autres sanctuaires des environs, elles n'ont plus cours que de manière exceptionnelle.

occupent une place prédominante parmi les divinités locales. Puisque la description d'Emerson, qui constitue notre meilleure source d'information, est fondée sur la description du *nārkhan melā* au sanctuaire de trois divinités de Mandī, il est nécessaire de les présenter brièvement.

— Nārāyaṇ de Huraṅg est la plus importante des divinités du *district* de Chuhar. Les autres dieux et déesses lui doivent allégeance et se rendent régulièrement aux fêtes qui lui sont consacrées. La primauté régionale du dieu est reconnue dans le royaume. On verra aussi que Huraṅg Ka Nārāyaṇ a une fonction particulière. Il est au nombre de quatre divinités tenues pour responsables de la régularité du climat pour l'ensemble du royaume[1].

Hurang Ka Nārāyaṇ est considéré par ses dévots comme un *nāga*(un dieu de la famille des serpents). Bien que son nom soit habituellement lié avec le viṣṇuisme dans l'hindouisme contemporain, cette association se trouve ici relativisée par la présence d'un *liṅga* qui constitue la *mūrti* du dieu et qui relierait plutôt celui-ci à Śiva . Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner outre mesure de voir associés à une même divinité des traits qui sembleraient l'apparenter tantôt aux *nāga*, tantôt à Viṣṇu et tantôt à Śiva. On serait tenté d'y voir plutôt un indice signi-

1 Ce point sera développé dans le chapitre consacré à l'analyse de *Śivarātri* à Mandī.

ficatif de l'importance des valeurs sacrificielles dans les croyances locales[1].

Comme pour la majorité des divinités territoriales, le temple comprend deux bâtiments : un édifice principal (le *koṭhī*) où sont conservés les ornements précieux destinés au *rath* et une petite chapelle à l'intérieur de laquelle se trouve le *liṅga*. Le bâtiment principal est situé dans le hameau tandis que la chapelle se trouve à l'est, en bordure d'un bois consacré à la divinité, où personne n'a le droit de pénétrer en dehors de circonstances rituelles ; celui-ci regorge, dit-on, d'animaux sauvages. Devant le bâtiment principal est dressé un mât (c'est-le tronc d'un *deodār*)[2], renouvelé à l'occasion de ces cérémonies.

Les récits d'origine qui concernent ce dieu l'associent à l'eau et au bétail. Alors qu'il s'était incarné en pâtre, le dieu créa une chute d'eau pour que son troupeau puisse s'y désaltérer. Une fête se tient aussi périodiquement au lieu de cette cascade pour commémorer l'évènement. Le dieu est toujours accompagné d'une déesse. Celle-ci n'a pas d'"image" mais elle est représentée par son médium et celui de Nārāyaṇ ne peut prendre la parole qu'en sa présence.

---

1 Dans un essai intitulé : Le sacrifice dans l'hindouisme classique (*in :* M. BIARDEAU, C. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, P.U.F., 1976, pp 7-154) Madeleine BIARDEAU s'attache à montrer l'importance du rapport qui s'établit entre Viṣṇu et Śiva par la médiation des valeurs du sacrifice (pp 89-106). On peut penser que ce n'est pas une coïncidence si des sacrifices solennels se sont maintenus précisément dans des sanctuaires de divinités qui empruntent certains traits de leur identité à Śiva et à Viṣṇu plutot qu'à Śiva ou à Viṣṇu.

2 - *The name deodār (Deva daru) means "the divine tree". It is applied to the Himalayan cypress (cupressus torulosa) in Kulu, and in Lahul to the juniperus excelsa. The Himalayan cedar (cedrus deodara) is called by the people dear or Kelo not deodār.* ROSE, *A Glossary... op. cit.*, p 403.

_ Phungni Devī est une déesse du voisinage, considérée comme la soeur de Nārāyaṇ ; elle aussi est associée avec l'eau et avec les troupeaux. Un lac lui est consacré et les premiers-nés des animaux qui paissent sur son domaine lui reviennent de droit. Ses dévots sont soumis à des exigences de pureté et à des restrictions rituelles très sévères : ils doivent éviter scrupuleusement tout contact avec du cuir sur son territoire et il leur est théoriquement interdit de fumer[1]. Les basses castes ne peuvent assister au *nārkhan melā* qu'à distance, de l'autre côté d'un ravin ; contrairement à l'habitude, seuls les membres des hautes castes peuvent servir de fanfare à la déesse.

_ Ādi Purak est la troisième de ces divinités[2]. Il est en relation avec Ādi Brahmā, un autre dieu dont le sanctuaire est situé non plus dans le royaume de Māṇḍī mais dans celui de Kuḷū. Son temple est constitué de bâtiments disposés sur les trois côtés d'une cour carrée. Il contient également un *liṅga*.

β/ Divinités invitées.

A l'occasion du *nārkhan melā* comme à celle des autres fêtes de divinités dans la région, le dieu au sanctuaire duquel la fête a lieu va inviter des divinités du voisinage. Ainsi, par exemple, Nārāyaṇ de Huraṅg invite traditionnellement sept autres dieux des environs . Ceux-

1 Certaines divinités imposent ainsi leurs exigences sur l'ensemble du territoire correspondant à leur juridiction. J'ai pu constater à Malāṇa par exemple, que celles-ci étaient respectées aujourd'hui encore, avec la plus extrême rigueur.

2 Purak , dérivé du terme sanscrit *Puruṣa* = homme.

ci et leurs dévots sont reçus aux frais de la divinité qui leur sert d'hôte. Leur arrivée solennelle, le repas collectif qui est donné en leur honneur et la cérémonie de présentation à la divinité qui les reçoit constituent des moments forts de toutes les fêtes. Les médiums de ces divinités jouent de plus un rôle important lors du *nārkhan melā*.

γ/ Kālī.

A la différence des divinités locales qui ont été conviées à venir participer à la cérémonie ou de celles à qui sont destinées les offrandes, la présence de Kālī ne se trouve attestée ici que par les précautions qui sont prises afin de l'empêcher de s'emparer de la victime. Aussi, et ce sera plus explicite encore lors du *Bhūṇḍa melā*, Kālī occupe-t'elle une place particulièrement ambigüe par rapport au sacrifice. Elle incarne le risque de voir la victime être complètement anéantie dans le sacrifice : ce qui serait en contradiction avec l'objectif visé.

b - LES OFFICIANTS

Il y a les différents spécialistes attachés à chacun des dieux présents. Parmi ceux-ci, le prêtre (*pujārī*) et le médium (*malꞌi*) de la divinité du lieu ont le rôle principal. Dans ces vallées isolées, ce sont fréquemment des Kanet qui détiennent ces deux fonctions : c'est le cas à Hurang et à Malāṇa.

c - LE NĀR

Il tient le rôle central dans le rituel. Le terme *-nār-* est dérivé du sanscrit *-nara-* dont le sens proche de celui de *-puruṣa-* signifie "l'homme", au sens générique du terme[1].

1 Sur la signification de Puruṣa. Cf. M. Biardeau, op. cit. (p. 16).

Les Nār constituent un petit sous-groupe de Kanet situés tout en bas de la hiérarchie interne à cette caste. Le *nār* arrive au sanctuaire quelques jours avant la cérémonie et il accomplit des rites purificatoires (jeûnes, ablutions, port de vêtements neufs, etc.). Il doit être accompagné de sa femme ou, s'il est célibataire, d'une parente qui jouera le rôle de celle-ci pendant le temps de la cérémonie.

d - LE THĀKUR LOCAL .

Il existe au moins une de ces fêtes (celle qui se déroule au sanctuaire de Phungni Devī) où on voit intervenir dans le rituel un descendant des Ṭhākur qui régnaient autrefois sur la communauté locale. Le rôle qui lui est dévolu est héréditaire et ne peut être rempli que par lui.

3. DESCRIPTION DES CEREMONIES

Le premier jour, un bélier est tué en l'honneur de Nārāyaṇ[1]. Au matin du second jour qui est aussi celui de la venue des divinités invitées, seize boucs sont sacrifiés. Un repas cérémoniel est organisé pour tous les invités aux frais du sanctuaire, une cérémonie a lieu au cours de laquelle les divinités sont alignées pour être présentées solennellement à Nārāyaṇ. Pendant ces deux premières journées, le temps est surtout consacré aux danses collectives (*natī*) et à la réception des hôtes.

---

1 Je n'en sais malheureusement pas plus à propos de ce sacrifice.

A l'aube du troisième jour, celui du rite principal, un autel est dressé sur le terre-plein faisant face au sanctuaire. Les informations concernant sa fabrication ont été recueillies au sanctuaire de Phungni Devī. Une procession s'est formée à l'aube qui se dirige vers une forêt de cèdres, située à proximité du sanctuaire. En tête se trouvent les musiciens, puis vient le *pujārī* de la déesse, suivi de son médium et de dévots qui sont rentrés en transe. Ensuite, viennent quatre ou cinq dévots qui ont été choisis pour couper et transporter le bois nécessaire à l'édification de l'autel. Ils ont été sélectionnés par le médium de la déesse quelques jours auparavant et se sont préparés à leur tâche par des jeûnes et des ablutions. Enfin, suit l'ensemble des dévots.

Un cèdre est alors choisi sur lequel va grimper le *pujārī*. Ce dernier fait brûler de l'encens au milieu des feuillages. Il est alors rejoint par les dévots qui portent les haches. Ils amènent avec eux un bouc qui est sacrifié en haut de l'arbre. Ils jettent par terre sa dépouille afin que s'en emparent toutes les entités malfaisantes, ainsi momentanément éloignées de l'arbre. Quatre branches sont coupées rapidement et elles sont précautionneusement descendues car il ne faut à aucun prix qu'elles soient en contact avec le sol. La procession se reforme alors pour retourner au sanctuaire, les branches étant portées sur les épaules des dévots. A ce stade, un grand nombre de dévots entrent en transe, se flagellant avec des branchages et brandissant des armes diverses, tandis que le médium, également en transe , danse en tenant une dague dans chaque main.

Pendant ce temps, le *nār* attend devant le sanctuaire que la procession revienne. A son arrivée, il se saisit des quatre branches qu'il enfonce dans le sol aux angles d'un carré, les utilisant comme des pieux ; un tissu précieux fourni par le temple est tendu au dessus de ces pieux, un diagramme sacré (*maṇḍāla*) est dessiné sur le sol par le *pujārī* entre ceux-ci ; des lampes ainsi que différentes sortes de grains sont réparties sur les cases du diagramme sacré. Pendant ces préparatifs, des archers disposés aux angles du terre-plein tirent des flèches en direction des quatre points cardinaux.

C'est à ce moment de la cérémonie (au moins dans le cadre du *nārkhan melā* de Phungni Devī) que va intervenir un descendant des Ṭhākur qui régnaient autrefois dans cette région.

Pendant les trois jours qui précèdent la cérémonie, celui-ci s'est retiré dans la forêt avoisinante et quoiqu'il soit accompagné de quelques villageois, il est resté tout le temps à l'écart, se nourrissant et dormant seul, une fois son travail quotidien achevé. Il passe ces trois journées à couper un arbre et à sculpter, à partir de son tronc, quatre effigies représentant un couple de moutons et un couple de chèvres. Au matin de la cérémonie, il sort de la forêt et retourne vers le sanctuaire en portant ces deux couples, chacun sur une épaule. Alors que les musiciens viennent lui faire escorte, il va déposer les statuettes au centre du diagramme sacré, là où les diagonales du carré se rejoignent.

Le *nār* vient alors s'asseoir auprès de l'autel tandis qu'à ses côtés, un *pujārī* fait des oblations devant le feu (rite du *havan*). La compagne du *nār*, la *nārān*, est également présente auprès de lui. A Hurang, la *nārān* porte sur la tête un plateau de cuivre sur lequel sont disposées de petites lampes. A côté du *nār* est placé un panier contenant des grains d'orge et des feuilles d'arbustes. A Thiri, au sanctuaire d'Ādi Brahmā, le *nār* se retire dans le temple avant de venir s'asseoir auprès de l'autel et il en ressort en transe, accompagné de la *nārān* qui danse, du médium du dieu, également possédé, et avec, à ses côtés, l'image mobile de la divinité.

Commence alors le rite principal, qui s'appelle le *chhidra*, au cours duquel les divinités et les dévots vont venir se débarasser sur le *nār* de toutes sortes d'impuretés rituelles. Le dieu du sanctuaire où le *melā* a lieu se présente le premier devant le *nār*. Son image mobile est amenée devant lui et son médium indique toutes les impuretés dont la divinité a pu souffrir. Une roupie est donnée au *nār* et des grains d'orge sont jetés sur lui. Celui-ci récite alors une formule de purification et il jette à son tour une poignée de grains et des feuilles en direction du dieu.

---

1 Ce terme, d'origine sanscrite, signifie littéralement "coupure". Dans ROSE (A Glossary, *op. cit.*... p 433), il est fait mention d'un autre rite portant le même nom :

> *"An aggrieved person will go to a temple, pull out his hair and pray that evil may befall his enemies . Such prayers are sometimes heard and the life or property of an ennemy thereby lost or injured. This is called 'nihāsa' or 'gal'.*
> *To avert such curse, the transgressor must placate the man he has injured by the 'Chhidra' rite, which is thus performed :*
> *A piece of 'Kusha' grass or 'Sarkhara' is held by the transgressor at one hand and by the injured person or one of his relations (or in absence by an idol of flour and earth made to represent him) at the other ; then a Nar or a 'chela' of the local 'deota' asks them to take oath that if so-and so have injured such a one "it is his 'chhidra", and he hereby begs his pardon : after this, the Nar or 'chela' cuts the grass in the middle, a goat or sheep is sacrificed, and the villagers and relations are entertained. Sometimes, some barley corns are also thrown over the grass before it is cut.*
> (op. cit., p. 433).

Après le dieu, ses prêtres puis les autres divinités présentes et enfin l'ensemble des dévots viendront successivement déclarer les impuretés dont ils souffrent et demander leur "purification". Dans certains sanctuaires, cette phase de la cérémonie peut durer plusieurs jours à cause du nombre considérable des assistants. Pendant ce temps, le *nār* se nourrit exclusivement de lait et de fruits.

Concernant l'impureté rituelle dont souffrent les hommes comme les dieux, le cas de Hurang Ka Nārāyaṇ est intéressant. On dit que celui-ci a commis un jour une faute si grave qu'il en a été puni par une maladie mortelle[1]. Un seul de ses doigts fût cependant atteint et c'est grâce à la tenue régulière du *nārkhan melā* qu'il est possible d'éviter au dieu que sa maladie ne s'étende.

Quand cette partie de la cérémonie est achevée, le *nār* accompagné du médium et du prêtre de Nārāyaṇ est conduit au temple où se trouve le *linga*, suivi encore une fois de dévots en transe, des gens de haute caste et à distance par les individus de basse castes. Là, le *pujārī* commence par faire des oblations devant le *linga* puis il répand de l'eau sacrée sur le *nār* qui tombent "mort". A Hurang, durant cette partie du rituel, une grosse galette est disposée devant le sanctuaire principal (le *koṭhī*). Les médiums des autres divinités présentes et tous ceux qui sont possédés tirent à l'arc sur celle-ci jusqu'à ce qu'elle soit mise en pièce. A Kulū, le médium tire en personne avec une flèche sans pointe vers le coeur du *nār* avant de déposer une pièce d'or dans sa bouche[2].

---

1 On ne connaît ici ni la nature de la faute ni celle de la maladie.

2 Ce geste est dans la tradition des rites funéraires en Inde, (cf. J. GONDA, *Les religions de l'Inde*, trad. de l'allemand par L. JOSPIN, Paris, PAYOT, 1979, vol I, pp 159-168).

Le corps du *nār* est alors soulevé par quatre hommes ; il est porté sur leurs épaules devant le temple puis on lui fait effectuer le tour du village. Pendant ce trajet, les dévots jettent sur le corps des herbes et des brindilles tandis que les *pujārī* jettent en l'air de la farine comme oblation à Kālī, pour éviter qu'elle ne s'empare de la victime. Le corps du *nār* est précédé par des jeunes qui dansent, chantent et échangent des propos obscènes. A Kulū, ils brandissent des effigies en bois qui représentent les attributs génitaux des deux sexes. La *nārān* qui suit le cortège adopte par contraste une conduite de deuil, gémissante, les cheveux dénoués.

La dernière partie de la cérémonie commence alors. La litière où repose le *nār* a été déposée à l'emplacement de l'autel et les médiums de toutes les divinités présentes sont venus s'asseoir autour de celle-ci. Un bouc est jeté sur son corps inanimé ; il est sacrifié sur lui et un peu de son sang est déposé sur ses lèvres. Les médiums récitent alors des incantations et progressivement le *nār* revient à la vie au milieu des acclamations.

La possibilité que les divinités ne parviennent pas à ranimer le *nār* est toujours évoquée par ceux qui décrivent ce rituel. Cela se serait déjà produit. En tel cas, le *rath* (l'image mobile) de la divinité est démantelé et, dit-on, la femme du *nār* a droit de s'approprier les ornements précieux qui le constituent. Toute *pūjā* cesse alors au sanctuaire de la divinité et ça n'est qu'après une longue période d'expiation que celle-ci sera à nouveau révérée.

La cérémonie prend fin avec la résurrection du *nār*. Celui-ci a droit aux vêtements qui lui ont été fournis à cette occasion, au tissu utilisé pour la fabrication de l'autel, aux offrandes qui ont été faites lors du *chhidra* et à une quantité de grains et de *ghī*, aussi offerte par le temple.

4. INTERPRETATION

Lorsque les *Himāchali* me décrivaient cette cérémonie, ils soulignaient sa fonction première qui est de se débarasser de toutes sortes de souillures et impuretés ; et en effet le détail des rites montre la façon dont non seulement l'ensemble des individus, mais également les divinités présentes (ainsi d'ailleurs que l'espace du village) vont se trouver restaurés dans leur pureté. Les gens insistent aussi sur la démonstration qui est faite alors de la puissance des dieux, manifestée par la manière dont ceux-ci ressuscitent le *nār*.

L'insistance mise sur ces deux aspects du rituel ne doit pas être négligée : elle témoigne d'une optique qui, bien qu'elle s'enracine dans un univers de valeurs identiques, se différencie quelque peu de la conception, devenue "orthodoxe", de l'hindouisme. En effet, comme l'a montré Madeleine Biardeau dans ses ouvrages on a assisté à une évolution progressive de l'hindouisme où l'ensemble des valeurs centrées sur l'interprétation du sacrifice (plutôt que sur sa pratique) s'est vu réinterprété (c'est-à-dire à la fois maintenu et transformé) dans une perspec-

tive qui met surtout l'accent sur les valeurs véhiculées par le système des castes et la compatibilité de l'idéal de la délivrance avec ces valeurs. C'est aussi sous cet angle qu'est réinterprétée par cet auteur la mise en place des valeurs de dévotion (*bhakti*) à l'intérieur de l'hindouisme[1].

Nous connaissons par ailleurs, grâce aux travaux de Louis Dumont, l'importance cardinale des discriminations basées sur le pur et sur l'impur dans la sociologie de l'Inde puisque c'est en fonction de ce critère de pureté rituelle que s'ordonne concrètement la hiérarchie des castes[2].

La validité de ces deux analyses se trouve certainement vérifiée par une grande partie du matériel ethnographique dont on dispose pour cette région. Mais il est intéressant de constater que, corrélativement aux manifestations de la croyance et de l'organisation sociale qui vont dans ce sens, il se perpétue dans ces vallées un ensemble de valeurs qui témoignent d'une perspective un peu distincte.

Le *nārkhan melā* en est un bon exemple : en effet, dans le cadre de cette cérémonie, la pureté rituelle n'est pas le trait dominant qui permettrait de distinguer le supérieur de l'inférieur à l'intérieur de la société ; ce dont témoigne le fait que la divinité elle-même se trouve

---

1 Cf. M. BIARDEAU, *L'hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1981, en particulier pp 93-133.

2 Cf. L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, ...*op. cit.* , en particulier pp 51-122.

en état de pollution. On a affaire ici à un mécanisme rituel qui concerne la société dans son ensemble et qui permet à tous ses membres de se débarasser de l'impureté qu'ils ont contractée pendant les années qui précèdent la cérémonie. C'est-à-dire que le pur et l'impur expriment moins dans ce contexte un rapport de complémentarité, qui s'inscrit au sein de la société, qu'un mouvement d'alternance obligé, inscrit dans une temporalité. Or, le mécanisme qui permet la restauration du pur à partir de l'impur n'est autre que le sacrifice pris dans son acceptation la plus fondamentale : c'est ce qu'on voudrait montrer ici.

Dans l'analyse de ces rituels, les compilateurs de *gazetteers* ont voulu y voir la survivance de sacrifices humains[1]. Cette erreur est compréhensible car ces auteurs devaient se trouver confortés dans cette opinion par des brâhmanes "orthodoxes" qui, encore aujourd'hui, en discréditent la pratique pour les mêmes raisons. Il leur aurait suffi pourtant de constater que la "résurrection" du *nār* (sur laquelle tous les informateurs mettent unanimement l'accent) ne peut être conçue comme un ajout tardif. C'est au contraire cette étape finale qui permet de dégager le sens de l'ensemble du rituel.

Cette erreur est cependant intéressante car elle témoigne encore du décalage existant entre des cérémonies de cette sorte et l'hindouisme tel qu'il a évolué. En effet, à partir du moment où le sacri-

---

1 *"The resurrection of the nar is clearly an incident, introduced as a mitigation of human sacrifice"*. PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State...*, *op. cit.*, p 132.

fice est globalement réinscrit dans un univers de valeurs dominé par l'intégration de l'idéal de délivrance à l'intérieur de la société, il devient de plus en plus difficile de concevoir que la finalité du rite s'ordonne dans un processus centré sur la notion de renaissance, surtout si c'est sous une forme qui concerne la société dans son ensemble.

Avant de donner l'interprétation de ce rite, il est nécessaire de préciser la position exacte du dieu.

a - LE DIEU COMME SACRIFIANT

Il semble bien que cette position lui revienne : c'est à son sanctuaire que la cérémonie a lieu ; ce sont des biens appartenant au temple qui sont distribués aux invités et c'est à ses frais que sont nourris le *nār* et la *nāràn* lorsqu'ils se préparent à la cérémonie. Par ailleurs, il en est le premier bénéficiaire puisque,sans celle-ci, sa maladie s'aggraverait. Il faut noter cependant que ses dévots lui sont étroitement associés, d'abord, bien sûr, parce que c'est grâce à eux que les greniers du temple sont pleins, ensuite parce qu'ils participent également aux rites de purification. Si, au cours de ce rituel, il semble donc que ce soit le dieu qui assume lui-même la position de sacrifiant, il n'en demeure pas moins qu'à travers celui-ci (et dans certains cas avec la médiation supplémentaire du Ṭhākur), c'est bien la communauté prise dans sa totalité qu'il a pour fonction de représenter.

b - LE DIEU COMME VICTIME SACRIFICIELLE

A partir du moment où le dieu occupe la position de sacrifiant, il se trouve désigné en théorie comme victime sacrificielle[1]. Or c'est bien ce qui se passe puisque le *nār* est identifié à la divinité pendant le temps de la cérémonie. Ce point est mis en évidence par le fait qu'en cas de mort réelle du *nār, le rath* de la divinité se trouve démantelé.

c - LE DIEU COMME SACRIFICATEUR

Peut-on également considérer le dieu comme sacrificateur ? Il semble que oui dans la mesure où c'est son prêtre (à Hurang) où son médium (à Kulū) qui sont responsables de la "mort" provisoire du *nār*. D'autre part, à Hurang, cette mise à mort symbolique se déroule dans le temple où se trouve le *linga* qui est identifié à la *mūrti* de Nārāyan.

On distinguera maintenant deux types de séquences rituelles :

. La première s'organise autour du *nār*. Il est identifié à la divinité du sanctuaire où la cérémonie a lieu. Toutes les impuretés qui souillent la communauté sont transférées sur lui. Il est symboliquement "mis à mort" puis réanimé quand une nouvelle victime lui est substituée.

La seconde s'organise autour de la construction de l'autel (*kāhika*) et de l'oblation dans le feu.

---

1 Sur le principe de cette identité, cf. S. LEVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, 2ème éd, préface de L. RENOU, Paris, P.U.F., 1966, pp 77-151, notamment p 130 (1ère éd, Paris, 1898).

Ces deux séquences sont liées puisque la réanimation du *nār* a précisément lieu à l'emplacement de l'autel où s'est faite l'oblation dans le feu.

Par ailleurs, la cérémonie va combiner trois types de gestes sacrificiels :

- *la mise à mort du nār, effectuée près du liṅga.*
- *l'oblation dans le feu.*
- *le sacrifice du bouc à l'emplacement de l'autel.*

Décrivons enfin les phases successives du rite :

Dans une première phase, on assiste à l'élaboration de l'autel et aux oblations dans le feu, mais surtout on voit l'impureté de l'ensemble de la communauté transférée sur le *nār*. Cela fait, il faut se débarrasser de l'impureté que ce dernier va dès lors incarner. C'est ce que permet sa mise à mort, à la frontière de l'espace consacré et de la forêt, auprès d'un *liṅga*.

On remarquera d'abord que la forme même du rite permet que cette mise à mort se fasse sans violence, c'est-à-dire sans qu'elle entraîne une nouvelle impureté pour le sacrificateur. Ce point est d'autant plus important que c'est la divinité elle-même qui remplit cette fonction par l'intermédiaire de ses officiants.

Notons également que si cette mise à mort doit être conçue comme une forme de sacrifice, il faut admettre que son destinataire s'accomode d'une victime qui, loin de présenter les conditions de pureté nor-

malement exigées, représente au contraire une forme extrême d'impureté. Celà risquerait d'être un paradoxe si l'on ne savait pas, par ailleurs, qu'il existe depuis l'époque védique une dialectique complexe entre le pur et l'impur dans les doctrines et les pratiques liées au sacrifice. Le nom appliqué à la première partie de cette cérémonie signifie littéralement -l'apaisement par la coupure- (*chiddra śānti*). Il en résume bien la finalité qui est d'aboutir à cette disjonction entre le pur et l'impur. Une fois cette disjonction opérée, l'impureté doit être neutralisée, et c'est précisément ce que permet la mise à mort sacrificielle du *nār*.

Une fois cette première mise à mort effectuée, le *nār* n'est plus associé à l'impureté ; il incarne la force de gestation qui est liée au sacrifice, ce dont témoigne la conduite des gens qui accompagnent son corps autour du village.

Puis il est déposé sur l'autel. Et cette fois, c'est un animal (un bouc) qui va être sacrifié sur son corps. Ce dernier sacrifice sera le préalable à la renaissance du *nār*, dont le soin sera confié, tout de suite après, à l'ensemble des divinités présentes et qui aura lieu, cette fois, non plus à la lisière de l'espace consacré mais en son centre, là où viennent de s'effectuer les oblations dans le feu.

Ainsi voit-on entrer en jeu au cours de cette cérémonie toutes les connotations associées aux mécanismes sacrificiels : concentration et neutralisation de l'impureté, mise à mort, gestation et renaissance en sont les étapes essentielles. On comprend alors pourquoi la mise à mort

ne saurait être réelle. On pourrait certes imaginer qu'elle ait lieu à la lisière de la forêt près du *liṅga*. La cérémonie se rapprocherait alors dans une certaine mesure du *śānti melā*, étudié auparavant. Mais dans le *śānti melā*, qui comporte le meurtre véritable d'une victime celui-ci est destiné à la déesse associée au territoire. C'est-à-dire que dans ce cas, c'était la croissance des récoltes qui devait, en quelque sorte, relayer la fécondation symbolisée dans le rite.

On pourrait envisager également que la mise à mort du *nār* s'effectue à l'étape suivante, sur l'autel, au lieu qu'un animal soit sacrifié sur son corps. Mais loin de signifier, cette fois, que le processus sacrificiel en est resté à une première étape, cela signifierait au contraire qu'il a été effectué sous une forme totale. Puisque le *nār* est identifié à la divinité, celà voudrait dire que le partage de son corps équivaut à une dispersion définitive de la divinité, à la cessation de sa présence parmi les vivants. Et c'est d'ailleurs la signification donnée à l'échec éventuel de la résurrection du *nār*. Rappelons que la forme mobile de la divinité est dans ce cas démantelée.

CHAPITRE 7 : Les Bhunda Mela

Sources

Nous ne disposions d'aucune source écrite à propos de la forme de *śānti melā* qui se pratique dans les vallées orientales de l'Himāchal Pradesh et, mise à part la description d'*Emerson*, de peu d'informations écrites sur les *nārkhan melā*. Il existe par contre de nombreux témoignages écrits sur les rituels qui vont être décrits maintenant[1].

Ce sont des cérémonies solennelles dont la tradition est limitée aux vallées proches de la Sutlej et à celles qui se trouvent à l'est de cette rivière. Il se pratiquait des rites similaires dans les districts de montagne de l'Uttar Pradesh.

Avec les fêtes de royaumes, se sont les cérémonies les plus importantes de toute la région. La dernière en date a eu lieu pendant l'été 1981 à Nirmaṇḍ ; mais la forme des rites a été quelque peu modifiée, comme on le verra, à cause des pressions exercées successivement par l'administration coloniale britannique puis par le gouvernement indien. Nirmaṇḍ est un bourg important, situé sur des collines escarpées près de la rive occidentale de la Sutlej (à une dizaine de kilomètres au sud de Rāmpur, l'ancienne capitale du royaume de Bashahr). Le *bhūṇḍa melā* de Nirmaṇḍ est le plus renommé de ces rituels. C'est pourquoi je le décrirai en premier.

(1) W. MOORCROFT, G. TREBECK, *Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab*, London, J. Murray, 1840, (2 vol.) pp 184-197; ROSE, *A Glossary... op.cit.*, pp 345-347; A.F.P. HARCOURT, *Himalayan District of Kooloo* , Lahoul & and Spiti, réimpression de (London, Allen & co, 1871), Delhi, Vivek Pub. House, 1972, pp 96, 97, 98; W.H. EMERSON, The historical aspect of some Himalayan customs *Journal of the Punjab Historical Society*, vol VIII, n° 1, 1920, pp 184-197; H.L. SHUTTLEWORTH, "an inscribed metal mask discovered on the occasion of the bhunda ceremony at Nirmand", *Acta orientalia*, vol I, 1923, pp 224-229.

1. *LE BHŪṆḌA MELĀ DE NIRMAṆḌ*

Dans la région, cette forme de rituel est communément associée au culte de Paraśurām (Rām à la hache, un des *avatāra* de Viṣṇu[1]). Ce dieu est très populaire mais, à la différence des cultes de divinités territoriales qui sont pris en charge par l'ensemble d'une communauté, où les différentes castes tiennent chacune leur place, le culte de Paraśurām reste plus spécifiquement associé aux castes de brâhmanes.

On fait d'ailleurs remonter son origine locale à la venue dans la région de colonies de brâhmanes qui auraient accompagné Paraśurām lorsqu'il décida de se retirer dans l'Himalaya vers la fin de son existence afin d'y conduire son ascèse[2]. Il existe cinq communautés de brâhmanes qui se considèrent comme les descendants directs de ces premiers pionniers. Ces différentes communautés, bien qu'elles se soient trouvées sur les territoires de différents royaumes, ont toujours conservé une très grande autonomie vis-à-vis de ceux-ci et elles ont maintenu entre elles des relations étroites (en particulier par le biais des alliances de mariage).

C'est à Nirmaṇḍ que se trouve la plus importante de ces communautés et c'est là que se trouve le sanctuaire principal du dieu. On dit que Paraśurām y poursuit encore aujourd'hui son ascèse dans une grotte creusée sous son sanctuaire, interdite normalement d'accès. C'est pourquoi, contrairement aux autres divinités, on ne fait pas de *pūjā* quotidienne en son honneur.

---

1 Cf. article : M. BIARDEAU, "article Paraśurām" *in : DICTIONNAIRE DES MYTHOLOGIES et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefois (éd.), Paris, Flammarion, 1981, (2 vol.), II pp 239-241.

2 Il est fréquent, dans les traditions locales, de voir s'ajouter à des récits connus partout en Inde un épisode ignoré, ayant pour cadre l'Himalaya. Le procédé est d'autant plus commode que dans la plupart des cas, les héros de ces récits sont effectivement supposés avoir effectué, à un moment ou à un autre de leur vie, une retraite dans l'Himalaya.

Parmi les autres sanctuaires de Nirmand, le plus important est celui d'Ambikā Devī, incarnation locale de la Déesse. Pour le *bhūnda melā*, Paraśurām est en position de sacrifiant mais c'est la déesse qui fait figure de destinataire du sacrifice.

2. *DESCRIPTION DE LA CEREMONIE*

Celle-ci a lieu tous les douze ans[1]. Des milliers de personnes et des centaines de divinités en provenance de toute la région sont conviées à y assister : ceci explique les frais considérables qu'entraîne une telle fête car l'hospitalité exige qu'un repas au moins soit offert à tous les invités. Jusqu'en 1947, tandis que Nirmand se trouvait compris dans le royaume de Kulū, les brâhmanes qui ne versaient aucune redevance au roi versaient par contre 1/5 de leurs récoltes au sanctuaire de Paraśurām. La majeure partie était destinée à cette fête.

La préparation du *bhūnda melā* durait autrefois deux ans et demi ; elle est maintenant réduite à six mois. Pendant cette période, quatre brâhmanes se relaient sans interruption pour accomplir des oblations devant le feu. Une lampe est placée à cette occasion dans un caveau qui se trouve dans la cour du sanctuaire de Paraśurām. Une image de Kālī est également déposée devant cette lampe. Ce caveau, habituellement re-

---

1 Le *bhūnda melā* de Nirmand devrait normalement avoir lieu la même année que la kumbha melā mais des problèmes d'organisation en affectent la périodicité. Entre les deux derniers *melā*, par exemple, il y a eu vingt années d'écart.

couvert d'une lourde dalle de pierre, n'est ouvert qu'à cette seule occasion. Ce n'est que lorsqu'il est intégralement rempli des matières oblatoires déposées au cours de ce rite que la cérémonie du *bhūnda* peut commencer.

D'autre part, pendant les six mois qui précèdent le *bhūnḍa*, un individu appartenant à une basse caste spécialisée dans cette fonction rituelle, le *beḍa*, est installé, également aux frais du sanctuaire, dans une hutte construite à cet effet à quelque distance du temple. Là, il doit fabriquer seul une corde immense (près de 400 mètres), faite seulement d'herbes tressées[1].

La cérémonie proprement dite va durer cinq jours ; les étapes essentielles en sont les suivantes :

A la veille du premier jour, une procession a lieu dans la localité : les prêtres du temple de Paraśurām, accompagnés de femmes de brâhmanes, vont dans les différents sanctuaires pour y inviter dieux et déesses. Ambikā Devī est la première visitée.

Le premier jour de la cérémonie est celui de la venue de toutes les divinités qui ont été invitées dans l'ensemble de la région. Sans la présence, en particulier, des divinités tutélaires des quatre communautés de brâhmanes qui sont associées à Nirmaṇḍ, la cérémonie ne pourrait avoir lieu.

---

1 Dans ROSE (*op. cit.*, pp 345-347), il est précisé que "*The rope for the sacrifice is made of grass cut at propitious time, with music...*" Sa description diffère par ailleurs légèrement de celle qui m'a été donnée à Nirmaṇḍ. On y trouve des détails intéressants mais qui ne m'ont pas été confirmés.

Le deuxième jour, les divinités se rendent à l'intérieur du sanctuaire dans une salle située au dessus de celle où est conservée l'image de Paraśurām. Des prêtres descendent alors la chercher : ils doivent pénétrer dans cette pièce les yeux bandés. Outre l'image de Paraśurām, ils doivent ramener avec eux tous les objets qu'ils ont accidentellement touchés de leurs mains[1]. D'après la tradition, cette obligation de fermer les yeux à l'intérieur de la salle où médite Paraśurām serait due à la crainte inspirée par un Nāg (un dieu serpent) qui veille sur son ascèse depuis toujours. Lorsque la cérémonie de présentation est terminée, un repas cérémoniel est offert à tous les dévots qui ont accompagné les divinités.

Le troisième jour, le médium d'Ambikā Devī est porté sur les épaules du *kārdār* (le gérant) du temple de Paraśurām pour effectuer un tour complet de la localité. Grâce au don de voyance qui lui est prêté (lorsqu'il est sous l'emprise de la déesse) celui-ci désigne en chemin plusieurs emplacements où sont sacrifiés des boucs, afin d'éloigner de Nirmand différentes sortes d'entités malfaisantes.

Le quatrième jour est celui du rite principal on assiste dans la journée aux cérémonies suivantes :

- les divinités commencent par se rendre à une fontaine située un peu à l'extérieur de Nirmand (Chandi Bāoli). Cette fontaine aurait jailli par l'effet de son ascèse à l'endroit où Paraśurām avait commencé

---

1 *"In the 'Boondá' which took place in 1868, the following articles were produced : an axe of Purusram's, weighing forty pounds, a 'guggur' or pot of brass, a bow and arrow, some iron bullets, and a large shell.* A. F.P. HARCOURT, *op. cit.*, p 97.

sa méditation. On prétend que cette fontaine coule exclusivement le jour du *bhūnda*. Là, un grand pot (*kalaśa*) est rempli ; il sera déposé pendant les douze années suivantes dans la grotte où l'image de Paraśurām se trouve enfermée. Cette partie de la cérémonie est plus spécifiquement consacrée aux femmes des brâhmanes. Elles précèdent la procession, une jarre d'eau sur la tête, et récitent, chacune à leur tour, un *mantra* devant la fontaine.

La corde tressée par le *beda* est ensuite apportée depuis la hutte où elle a été confectionnée jusqu'à une falaise qui domine Nirmand. Elle est transportée cérémonieusement sur les épaules des dévots et des sacrifices ont lieu tout au long du trajet. La corde est alors accrochée avec soin en haut de la falaise de telle sorte que le *beda* effectue une longue glissade au long de celle-ci[1].

Le *beda* qui se trouvait en tête de la procession et qui a vérifié lui-même les attaches de la corde revient pour un instant au sanctuaire de Paraśurām. Là, il va être consacré comme victime rituelle. Devant l'image de Mahā Kālī, on l'asperge d'eau sacrée et on dépose sur sa bouche cinq objets de valeur (panchratu). Le *beda* est alors porté sur les épaules du *kārdār* du temple de Paraśurām jusqu'au sommet de la falaise où est fixée la corde. Pendant ce temps, l'image de Paraśurām a été amenée dans une

---

1 Ce dispositif rituel est moins surprenant qu'on pourrait le penser. La technique employée n'est que le détournement d'une méthode traditionnelle pour traverser les torrents. Seulement dans ce cas, les deux extrémités de la corde sont accrochées au même niveau et le passant est hâlé par une seconde corde.

dans une des cours adjacentes du sanctuaire d'où on peut voir de loin l'ensemble de la cérémonie. Le *beda* est maintenant attaché à une sorte de balançoire fixée à la corde. Le rituel atteint son point culminant quand celui-ci effectue, sous le regard de milliers de spectateurs, une glissade vertigineuse le long de la corde. A ce moment, le risque est toujours présent de voir la corde se casser et le *beda* s'écraser au sol. C'est d'ailleurs ce qui arrivait parfois et c'est pourquoi la cérémonie a été interdite sous cette forme, un bouc ayant été substitué au *beda* lors de la descente.

A sa sortie de l'épreuve, le *beda* est porté en triomphe ; on s'arrache ses vêtements. De la même façon, on distribuera des fragments de la corde qui serviront de charmes protecteurs à leurs possesseurs[1]. Le *beda* est accompagné une dernière fois au sanctuaire où il doit effectuer une danse devant le dieu avant que son rôle ne prenne fin. Une somme d'argent lui est remise ainsi que des bijoux. A ce moment tout ce qu'il touche lui revient normalement de droit.

Le dernier jour est celui du départ des divinités. Des présents leurs sont faits au nom de Paraśurām et on leur donne la promesse solennelle qu'un nouveau *bhūṇḍa* aura lieu dans douze ans et qu'elles y seront à nouveau conviées.

---

1 Les restes de la corde sont souvent accrochés tout autour des greniers de temple .

3. INTERPRETATION

On retrouve au cours du *bhūnda melā* les deux éléments fondamentaux qui étaient déjà présents dans le *śānti* et le *nārkhan melā* : c'est-à-dire d'une part l'oblation devant le feu qui est effectuée ici comme pour le *śānti* dans un caveau situé en face du sanctuaire, d'autre part, un rite complexe qui prend l'apparence d'un sacrifice humain. Mais tandis que dans le *śānti melā*, la victime était réellement sacrifiée, dans le *bhūnda* comme dans le *nārkhan*, le meurtre de la victime reste symbolique et sa "résurrection" constitue tout autant l'enjeu du rituel.

Avant de dégager l'ensemble des traits communs à ces trois rituels, reprenons le détail des étapes du *bhūnda*.

On peut distinguer deux phases : la première va jusqu'à la présentation du *beda* devant l'image de Kālī ; la seconde est centrée autour de la descente de la corde.

La première étape est marquée d'une part par la retraite préparatoire du *nār* au cours de laquelle il procède à la fabrication de la corde et d'autre, par l'oblation dans le feu qui dure, rappelons-le, deux ans et demi, et qui est accomplie par des brâhmanes.

Comme c'était déjà le cas pour le *'nārkhan melā*, le sens de cette mise à mort ne peut être compris que dans une perspective sacrificielle, où elle représente seulement un maillon d'un procès rituel plus vaste. Là encore, il est impossible d'accepter l'interprétation des érudits britanniques, selon laquelle l'épisode de la corde servirait seulement de substitut à un rituel plus ancien, impliquant le sacrifice réel de la victime (précipitée du haut de la falaise). Ça n'est pas qu'une telle hypothèse soit inconcevable mais plutôt qu'elle interdit une compréhension effective du rite sous la seule forme qui en soit réellement attestée. Loin de devoir considérer l'épisode de la corde comme un procès même atténué de mise à mort, on serait tenté d'y voir plutôt la métaphore d'une "naissance".

Comme dans les *śānti melā*, la complémentarité entre dieu et déesse se trouve clairement accentuée. Paraśurām joue ici le rôle de patron du sacrifice : la cérémonie est effectuée en son nom et elle est financée grâce aux ressources qui proviennent de son sanctuaire. Nous avons vu aussi comment sa statue se trouvait déplacée hors de son temple pour qu'il assiste de loin au rite principal. Ambikā Devī est en situation de destinataire. On en a d'ailleurs la confirmation dans un texte sacré, conservé à Nirmand et déchiffré par Vogel[1].

---

1 J. Ph. VOGEL, "Note on the Nirmand mask inscriptions", *Acta Orientalia*, vol 1, 1923, pp 230-237.

I pay homage to Rāma, the good son of Jamadagni, to the destroyer of the Kṣatriyas, the very pure one, who has bestowed the entire earth on the Brāhmanas, the lord of sacrifice and the good sacrificer.
That Rāma, the son of Jamadagni, has established here an image of the mother (Ambikā) of the world. May the lady of the fields, the eternal mother (Ambā), who is greatly worshipped by the best of the twice-born, bestow welfare on the town for ever.
Even by him the best of the twice-born consisting of five gotras have been settled and instructed to perform a sacrifice every twelfth year for the worship of the Goddess.[1]

Par ailleurs, des brâhmanes m' ont fait part, sur place, d'une interprétation de la cérémonie qui, au lieu d'être centrée sur Paraśurām, comme c'est plus souvent le cas, est entièrement axée autour du personnage d'Ambikā Devi. Le contexte est le suivant : les enfants de Śiva (Gaṇeśa et Kārttikeya ont demandé à Brahma de donner la vie à une poupée d'argile avec laquelle ils s'amusent. Brahma accepte, pour se débarasser d'eux, car il est en réunion avec les autres dieux. La créature s'appelle Bāṇḍāsur (ce qui serait une allusion à l'argile dont elle est faite!). Les enfants commencent à se disputer et ils risquent de faire mourir Bāṇḍāsur en se l'arrachant. Ils retournent voir Brahma et lui demandent de rendre celui-ci immortel. Brahmā accepte mais peu après Bāṇḍāsur s'échappe et va tuer le roi de Sarahān c'est la capitale de l'état voisin de Bashahr Il s'installe alors sur le trône et se met à opprimer la population, composée alors, nous dit-on, de brâhmanes et de rois. Ceux-ci, à leur tour, font appel aux dieux qui leur conseillent d'organiser à Nirmand un "*mahā śakti yagya*" . De ce sacrifice va naître Ambikā Devī qui, transformée pour l'occasion en Kālī, ira tuer Bāṇḍāsur. C'est pourquoi, paraît-il, on la vénère sous ce nom à Sarahān.

---

1 *Ibid.*, appendice I, pp 234-235.

Ce récit qui se présente comme une combinaison de mythes différents permet de mettre en relation deux sanctuaires importants de la région[1]. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est la mise au premier plan de la déesse alors que dans l'appréciation commune, le *bhūṇḍa melā* est plus souvent associé au culte de Paraśurām. Du coup, la dimension sacrificielle de la cérémonie devient entièrement apparente et on comprend mieux la logique de cette cérémonie qui se trouve insérée dans un ensemble culturel et rituel qui se situe à la jonction entre une logique du sacrifice (avec ses implications violentes) incarnée par la déesse et une logique du renoncement et de l'ascèse, incarnée par Paraśurām, lequel continue d'assumer cependant sa fonction de sacrifiant.

---

1 Cela est fait en particulier grâce aux jeux de mots portant sur l'étymologie des termes.
- c'est ainsi que Bāṇḍāsur ne serait autre que Bāṇāsur et son nom serait à l'origine du terme *bhūṇḍa*. De manière plus générale, au delà des relations effectives qui unissent les divinités entre elles, les brâhmanes locaux procédent à toute une série de rapprochements, fondés sur une étude des généalogies divines à partir des textes de la Tradition. Le sanctuaire de Paraśurām sera mis alors en relation avec ceux de sa mère Renukā (à Nahān) et de Jāmadagni (Jamlu) à Malāṇa; Bāṇāsur sera mis en relation avec Uṣā Devī (Ukha) sa fille et ainsi de suite. De la même façon tous les Nāga seront reliés entre eux . Il est donc nécessaire quand on étudie les relations entre divinités de distinguer deux niveaux. A un premier niveau, qui est exploité par les lettrés, toutes les divinités peuvent être plus ou moins reliées entre elles parce qu'elles participent d'un fonds mythologique commun (et quand même limité, même s'il peut arriver d'en douter) qui repose sur une tradition textuelle. A un second niveau qui nous intéresse prioritairement, les divinités vont entretenir des relations qui se sont institutionalisées d'une manière ou d'une autre. Il n'est d'ailleurs pas indispensable pour cela que ces relations soient confirmées au plan du mythe. Bien sûr, dans les faits, les deux niveaux peuvent se confondre mais ça n'est pas toujours le cas.

CHAPITRE 8 : COMPARAISON DES TROIS RITUELS

L'examen de ces trois cérémonies nous a permis de dégager certains aspects fondamentaux des rites de type sacrificiel. On voit émerger peu à peu un schéma d'ensemble, centré sur la pratique du sacrifice, qui nous permettra de mieux comprendre par la suite certains des aspects les plus importants des cultes de divinités locales. Mais il nous faut récapituler et analyser auparavant à la fois ce qui rassemble et ce qui différencie ces rituels.

1. *LES FORMES DE SACRIFICES*

Au cours de ces cérémonies, on distingue trois sortes de gestes sacrificiels :

a - LES OBLATIONS DANS LE FEU

Elles sont effectuées normalement par un brâhmane ; elles se traduisent par la destruction de matières végétales variées et se pratiquent soit sur un autel édifié pour cette occasion (dans le *nārkhan melā*) soit auprès d'un caveau situé sur le fronton des sanctuaires. Confiées au soin de spécialistes, elles constituent aux yeux de tous le témoignage indiscutable de l'"orthodoxie" des rites.

b - LES SACRIFICES AUXILIAIRES

Il s'agit de sacrifices d'animaux choisis parmi les espèces susceptibles de servir à cet usage[1]. Les sacrifices de boucs sont cependant de loin les plus fréquents. Au cours des cérémonies ils ont des usages différents. Patronnés par des particuliers, ils peuvent redoubler les sacrifices principaux qui sont accomplis au nom de la divinité ; ils peuvent également être destinés à d'autres divinités que celle qui fait figure de destinataire principal du sacrifice ; ils servent enfin à apaiser ou à éloigner toutes sortes d'entités malfaisantes.

Dans le langage courant, on se sert du terme *yajña* exclusivement pour désigner les oblations végétales dans le feu tandis qu'on emploie le terme *bali* pour les autres formes d'offrandes (en particulier les sacrifices d'animaux)[2].

c - LE SACRIFICE D'UNE VICTIME HUMAINE

On est obligé de distinguer ici le *śānti melā* des deux autres cérémonies. Dans celui-ci, la victime humaine est décapitée et c'est sa tête qui est utilisée dans le cadre de cette cérémonie. Par contre dans le *nārkhan* et le *bhūṇḍa melā*, la victime n'est pas véritablement mise à mort (sauf accident) : elle est identifiée successivement au personnage du sacrifiant et au destinataire du sacrifice ; à travers la "mort"

---

1 Dans les *Brâhmaṇas*, cinq espèces sacrificielles sont originellement désignées : l'homme, la vache, la brebis, le bouc. Dans l'hindouisme ultérieur et, surtout, dans les pratiques effectives, la liste s'est profondément modifiée (il n'est, bien sûr, plus question de sacrifier des vaches).

2 Tous les termes religieux et surtout ceux hérités du sanscrit peuvent être utilisés suivant les interlocuteurs dans un sens plus ou moins restreint. Selon Gonda par exemple, le terme *bali* renvoie dans l'hindouisme ancien aux offrandes qui ne sont pas jetées dans le feu mais dans l'air pour servir de pâture aux "êtres".(Cf. Gonda. *Les religions de l'Inde*, *op. cit.* I, p. 396). Ce sens est connu localement, mais il n'est pas respecté puisque le terme est employé également pour les sacrifices d'animaux.

puis la "résurrection" de la victime c'est le succès du sacrifice qui est représenté et mis en jeu.

2. *INTERPRÉTATION*

La différence d'usage qui est faite de l'homme comme victime potentielle au cours de ces cérémonies recoupe exactement celle qui existe dans les textes de la Tradition. L'homme y est désigné comme victime potentielle à deux titres : il l'est comme victime principale, identifiée au sacrifiant dans un certain nombre de rites solennels (*śrauta*) parmi lesquels le plus important est le *puruṣa medha*[1]. C'est parmi cette classe de rituels que les brâhmanes locaux classent le *bhūnda* et le *nārkhan melā*. Par ailleurs, une victime humaine ou plutôt sa tête semble avoir été utilisée pour la confection de l'autel du feu (*agnicayana*). Toute la question est de savoir dans quelle mesure on peut rattacher les épisodes principaux du *śānti melā* à une telle tradition.

Or, il existe un article de Heesterman qui est consacré à l'analyse de la fonction et du sens des têtes coupées dans les rites sacrificiels, et plus particulièrement au cours de l'élaboration de

---

1 Il semble que les sacrifices humains aient cessé d'être admis depuis une époque très ancienne. (Cf. LEVI, op. cit., pp 133-136). La référence au *puruṣamedha*, faite par des érudits locaux, ne peut être prise au pied de la lettre.

l'autel du feu[1]. Suivant celui-ci, la conception du sacrifice qui se dégage de la lecture des *brâhmanas* et qui est devenue la conception "classique", au sens de l'interprétation orthodoxe brâhmanique, ne saurait s'expliquer que par opposition à une autre conception du sacrifice qui transparaît à la fois dans certains détails significatifs des rites et dans les mythes qui leur sont associés. On peut caractériser schématiquement cette autre conception par les traits suivants :

- *un contexte cérémoniel marqué par l'antagonisme des parties en présence.*
- *des pratiques cérémonielles qui supposent la décapitation d'adversaires qui doivent appartenir aux Kṣatriya ou aux Vaiśya.*
- *l'inclusion indispensable de la violence et de l'impureté dans les procédures sacrificielles dont l'une des fonctions principales est justement d'aboutir à la canalisation de l'impureté et, en quelque sorte, à la recycler.*

D'après Heesterman, l'interprétation "classique" du sacrifice aurait résulté de l'abandon d'une conception dualiste ("dualistic") supposant l'antagonisme entre participants, la coexistence de la mort et de la renaissance, de la violence et de la pacification, du pur et de l'impur, au profit d'une interprétation de type moniste ("monistic") où la violence est exclue et où le sacrifiant, la victime et l'officiant

---

1 J.C. HEESTERMAN, "The case of the severed head", *Weiner Zeitschrift fur die Kunde Sud und Ostasiens*, XI, 1967, pp22-43.

sont de plus en plus étroitement identifiés l'un à l'autre. Au lieu que le sacrifice autorise le transfert de l'impureté entre ses différents protagonistes, il ne relève plus, au contraire, que du domaine de la plus extrême pureté. Cette thèse est d'autant plus intéressante qu'elle permet d'expliquer sous un jour nouveau comment la pratique du sacrifice a pu se conformer progressivement à l'idéal de non-violence, alors que celui-ci était prôné au départ dans les cercles de renonçants, et qu'il était précisément en réaction contre cet ordre rituel centré sur le sacrifice.

Heesterman souligne par ailleurs que le type d'opposition qu'il décèle entre la conception "dualiste" et la conception "classique" du sacrifice ne doit pas être perçu essentiellement comme le témoignage d'étapes successives dans l'évolution du rituel mais plutôt comme un mécanisme de dénégation par rapport à des pratiques qui se sont probablement maintenues de tout temps[1].

Entre les analyses faites à partir de la lecture de textes par Heesterman et les faits locaux qui sont analysés ici, la comparaison s'impose. Il est saisissant de constater la concordance entre les recons-

---

1 Dans les textes d'Heesterman, il s'agit malheureusement plutôt d'une clause de style car tout son travail est hanté par la recherche d'une genèse. Il nous semble cependant que l'éclairage particulier sous lequel il analyse certains aspects du sacrifice peut conserver son entière validité indépendamment de toute considération de cet ordre.

titutions qu'il propose et les données ethnographiques dont nous disposons. C'est seulement dans celles des vallées où se sont maintenues jusqu'à l'époque contemporaine des relations d'antagonisme entre les clans, là où les fêtes traditionnelles continuent d'être marquées par des joutes qui témoignent de cette hostilité latente, que se maintient la pratique de ces raids guerriers associés aux rites sacrificiels.

C'est dans la même région que s'est maintenue la tradition d'une sorte de classification dualiste qui divise la société ; citons sur ce point le "Sirmur State Gazetteer" :

> *The hill-people of Sirmur, especially those of the Trans-Giri country are divided into two great factions called Sāthar and Pāsar, who are believed to be the descendants of the Pāndavas and the Kauravas or of their followers and disciples. These two factions do not intermarry with each other, nor do they care to eat and smoke together indeed until quite recently they were at feud with each other. Though open fights have long since ceased, the old enmity still subsists. Neither faction has any leader. Formerly, all the people of a 'Bhoj'[1] belonged to one and the same faction*[2].

Je n'ai pas su recueillir d'informations suffisantes à propos de cette classification mais j'ai pu constater qu'elle continuait d'exister à l'occasion de combats simulés pour certaines fêtes de divinités[3].

---

1 *Bhoj* : nom par lequel se trouvaient désignées les anciennes circonscriptions administratives du royaume de Sirmūr dans la région de la Trans-Giri.

2 Cf. *Sirmur State Gazetteer...*, *op. cit.*, p 46.

3 Par exemple au sanctuaire de Châtur Mukh, près de Kumhārsain

L'analyse du *nārkhan melā* renvoie à un autre aspect des thèses d'Heesterman. On a noté en effet que l'accent y est mis principalement sur les rites de purification. A la différence de Paraśurām, dont l'image reste enfermée à l'intérieur d'une cave, à l'abri de toute pollution, les divinités des sanctuaires où le *nārkhan melā* se pratique sont quotidiennement contaminées par l'impureté du monde. Nārāyaṇ de Huraṅg y joue même son immortalité. Ce rite vient donc confirmer la conception d'Heesterman suivant laquelle :

> *What is originally, at stake, in the sacrifice, is the canalizing of theseimpurities into proper channels so that they remain within the cycle of production and reproduction*[1].

Une telle conception du sacrifice va se distinguer à son tour de celle qui apparaît dans le *bhūṇḍa melā*. Cette cérémonie est le point culminant d'un cycle de douze années. Rappelons que les fonds qui permettent de la financer correspondent au tribut qui a été versé au temple par l'ensemble de la collectivité de brâhmanes. Or ceux-ci insistent, encore aujourd'hui, sur le fait que ces terres leur ont été confiées par le dieu à la condition stricte qu'ils organisent régulièrement ce sacrifice en l'honneur de la déesse[2].

Ces trois cérémonies ont certes des objectifs proches ; elles visent à restaurer la pureté de l'espace villageois, comme en témoigne à chaque fois le rite au cours duquel le médium de la divinité

---

1 J.C. HEESTERMAN, "Vrâtya and sacrifice", *Indo-Iranian Journal*, VI, 1, 1962, pp 1-37 (notamment pp 23-37 ; citation : p 24).

2 C'est d'ailleurs ce qui les met mal à l'aise maintenant que, grâce aux réformes foncières, ils se sont appropriés individuellement les terres.

(ou le *nār*) effectue un tour de village en indiquant les places où doivent être faits les sacrifices propitiatoires qui permettront d'écarter les démons. Leur but principal est d'assurer tout à la fois la prospérité de tous et les intérêts de chacun, la régularité du climat et l'abondance des récoltes.

Mais c'est la manière dont sont envisagés ces objectifs qui diffère : pour les brâhmanes de Nirmand, la garantie de la prospérité passe par le souci d'assurer la continuité du cycle sacrificiel et cette ambition s'exprime aussi bien dans la forme du rite que par son inscription dans un calendrier rituel.

Dans le cadre des valeurs qui régissent le *nārkhan melā*, la périodicité des cérémonies exprime moins le souci de maintenir la régularité d'un cycle rituel que la pression qui s'exerce à la fois sur les dieux et les collectivités de leurs dévots quand l'impureté s'accumule sur chacun et devient envahissante, perturbant de plus en plus le cours normal de la vie. C'est ce dérèglement du cycle de vie _c'est-à-dire, par exemple, l'impression que le désordre social s'accentue, qu'il y a des maladies trop nombreuses, que le climat devient incertain_ qui incite la collectivité à tenter de restaurer l'ordre global de la société grâce à la cérémonie du *nārkhan melā*.

Dans le *śānti melā*, enfin, cycle de vie et cycle rituel s'interpénètrent complètement puisque l'abondance des récoltes est considérée comme le résultat effectif de l'union du dieu et de la déesse.

C'est à la lumière de ces distinctions qu'il faut, à mon sens, interpréter la configuration particulière de ces différentes cérémonies :si l'on considère,en effet,le processus sacrificiel dans son ensemble, on est frappé de constater que dans chacune d'entre elles, l'accent est mis sur une étape distincte :

- Dans le *śānti melā*,on a constaté l'importance de la phase préalable du rite. Sans l'obtention d'une victime, la cérémonie ne peut avoir lieu. Par contre, il est permis de dire que le cycle sacrificiel n'est pas ritualisé dans son entier, c'est l'abondance des récoltes qui matérialisera en quelque sorte la fécondation symbolique de la déesse à laquelle nous fait assister le rite.A l'opposé, dans les deux autres cérémonies, ce sera la"résurrection"de la victime sacrificielle (c'est-à-dire son succés à travers l'épreuve qui lui est imposée) qui va témoigner de l'accomplissement du rituel.

- Dans le *nārkhan melā*, l'accent est mis plutôt sur les cérémonies de purification (*chhidra śānti*) qui prennent place avant la mise à mort rituelle du *nār*.

- Dans le *bhūṇḍa melā* enfin, l'accent est mis cette fois sur la continuité du cycle sacrificiel et c'est la dernière étape du processus sacrificiel - celle qui est mise en scène dans la descente de la corde lorsque se joue la "renaissance" du *beda* - qui constitue le moment le plus spectaculaire et le plus solennel du rituel.

Ainsi, à l'occasion du *nārkhan melā* de Hurang, le dieu qui est en position de sacrifiant n'en est-il pas moins directement impliqué dans ce processus de purification qui constitue un des buts essentiels de la cérémonie. Par contre, dans le *bhūnda melā* de Nirmand, Paraśurām, divinité ascètique, est à l'abri de toute impureté et sa fonction de sacrifiant, conformément à l'idéal de la *bhakti*, se présente de manière entièrement désintéressée.

Cette distinction renvoie à l'identité des communautés parmi lesquelles ces cérémonies ont lieu. Tout se passe, conformément d'ailleurs aux thèses avancées par Heesterman, comme si on trouvait conservées, dans les différentes façons d'envisager le rapport au sacrifice, des variantes qui se distinguent essentiellement par la part qui est faite à l'impureté à l'intérieur des rituels. Dans la conception la plus répandue, l'impureté, inhérente à la condition de la vie dans le monde, se trouve à la fois acceptée et intégrée dans un cycle temporel du pur et de l'impur auquel l'ensemble de la communauté se trouve soumis (dieux, hommes et terroir inclus). Par contre, à Nirmand, parmi les communautés de brâhmanes, on voit la logique du sacrifice contrebalancée par les idéaux de l'ascèse et du renoncement, ce dont témoigne l'articulation du *bhūnda melā* avec le culte de Paraśurām.

C'est, sans doute, dans une perspective identique qu'il faudra rendre compte du fait que les cultes des *avatāra* de Viṣnu sont demeurés (au moins dans cette région) des cultes royaux et brâhmaniques, sans

assise véritable dans la population, tandis que les cultes de divinités identifées à Śiva où à la Déesse, marqués par une ambivalence certaine vis-à-vis des catégories du pur et de l'impur, continuent d'être au coeur de toutes les croyances populaires.

3. *LE SYMBOLISME DES CEREMONIES*

Bien que les configurations diffèrent, on retrouve associés dans chacune de ces cérémonies les thèmes de la mise à mort et de la renaissance avec ceux du couple et de la fécondité. Même dans le *nārkhan melā* où cette double tonalité semble moins en évidence, on en trouve une illustration exemplaire lors du rite effectué autour du village. Le corps inanimé du *nār* est accompagné d'une procession où les lamentations de deuil de sa compagne se mêlent aux plaisanteries obscènes des jeunes gens qui brandissent des effigies de sexes. On ne fait d'ailleurs que retrouver une constante de la pensée hindoue pour laquelle la mort et la naissance - qui est toujours une renaissance - sont des phénomènes étroitement associés, également marqués par la plus extrême impureté.

Il me semble que l'on peut constater, là encore, que le symbolisme dominant chacune de ces cérémonies traduit un rapport spécifique au pur et à l'impur parmi les communautés qui en ont l'initiative.

A l'occasion du *śānti melā* où le personnage du sacrifiant est incarné par un dieu, le destinataire du sacrifice par une déesse, la conjonction sacrificielle est redoublée d'une symbolique sexuelle de la procréation.

Par contre à Nirmaṇḍ où le couple constitué du sacrifiant et du destinataire du sacrifice correspondant aussi à un couple dieu - déesse, la métaphore de la procréation est absente ou, plutôt, elle s'exprime de manière dérivée car elle doit prendre en compte l'ascétisme du dieu. Rappelons-nous cependant du rite effectué par les femmes de brâhmanes à l'endroit où la fontaine a surgi lors de l'ascèse de Paraśurām.

A Hurang enfin, la complémentarité dieu-déesse ne recoupe plus le couple sacrifiant-destinataire du sacrifice. Ce rapport se trouve articulé d'emblée puisque le dieu est toujours accompagné d'une déesse, ce qui sera mis en scène durant le rite par l'association du *nār* et de son épouse. Mais c'est cette fois l'impureté liée à la mise à mort du *nār* qui est mise au premier plan tandis que l'impureté liée à la mise à mort de victimes préalables reste en quelque sorte clandestine dans le *śāntɪ melā*

4 *LA PLACE DES DOMINANTS DANS LES RITUELS*

L'organisation de ces différentes cérémonies (où une divinité fait figure de sacrifiant) est prise en main par la collectivité des dévots qui peut correspondre selon les cas à un clan de Kanet ou à une communauté locale Pour le *nārkhan melā* cependant, on a pu noter l'intervention rituelle des anciens dominants (les Ṭhākur) ; mais faute de renseignements supplémentaires, il est difficile de préciser exactement leur

rôle. Pour en savoir un peu plus sur la fonction de ces anciens dominants dans ce genre de rituels, on décrira plus brièvement des cérémonies du même type où ceux-ci avaient un rôle à jouer.

a - LE BHUNDA MELĀ DE NIRTH

Il s'agit de l'une des quatre localités de la région où résidaient des brâhmanes placés sous la protection de Paraśurām. Le sanctuaire de ce village est dédié à Sūrya Nārāyaṇ[1]. Le *bhūṇḍa melā* y est tenu suivant les mêmes canons qu'à Nirmaṇḍ, mais de manière moins solennelle. Un point important diffère cependant. Ça n'était ni Paraśurām ni même Sūrya Nārāyaṇ qui étaient considérés comme les patrons du rituel, responsables de son financement. D'après la tradition, celui-ci devait être organisé à l'initiative de dix huit seigneurs des environs. Ceux-ci devaient financer, chacun, le remplissage d'un caveau (un *kuṇḍ*) : c'est à dire que pendant les deux ans et demi qui précédaient le rituel, ils devaient rétribuer des brâhmanes qui accomplissaient comme à Nirmaṇḍ le sacrifice du feu devant un caveau, l'emplissant de matière oblatoire. D'après les Paṇḍit de ce village, quand les Ṭhākur perdirent le pouvoir, cette tradition cessa mais, en son souvenir, dix huit divinités locales sont invitées sans lesquelles la cérémonie ne peut avoir lieu.

---

1 Nirth est, avec Nirmaṇḍ l'un des plus anciens sanctuaires des bords de la Sutlej. Certaines parties du temples remontent au VIIIème siècle.

Quelle que soit la véracité historique de ces informations, elles permettent de mettre en évidence deux points importants :

- la tenue de telles cérémonies pouvait définir une forme d'unité supérieure où venaient participer sur un plan rituel des seigneuries du voisinage, qui pouvaient être autonomes les unes par rapport aux autres sans que cette totalité rituelle ne corresponde à un royaume constitué[1].

- dans la tradition, la forme d'autorité détenue par les seigneurs locaux (les Ṭhākur) est pratiquement confondue avec celle des divinités territoriales et il est souvent difficile de distinguer ce qui se rapporte aux uns et aux autres. C'est un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

---

1 En deux autres endroits de la région, il a été fait référence devant moi à l'existence de ces confédérations de Ṭhākur (théoriquement toujours au nombre de 18) qui se seraient partagé le pouvoir avant la centralisation de l'autorité entre les mains des dynasties régnant dans chacun des royaumes.
- à Rohṛū, un descendant de ces Ṭhākur qui présentait cette confédération comme le système en vigueur avant l'annexion de la région par le souverain de Bashahr, pouvait nommer la plupart d'entre eux ainsi que les villages qui se trouvaient sous leur autorité respective .
- à Kuḷū, où cette tradition a perdu toute réalité politique et s'est cristallisée dans le cadre du culte de 18 divinités, censées représenter, à l'origine, les 18 Ṭhākur qui dominaient la vallée avant son unification par la dynastie régnante de Kuḷū. Il existe un rite particulier qui permet de convoquer ces divinités. On prête un pouvoir extrême à leurs forces assemblées.

D'autre part, en 1800, avant l'invasion des Gurkha , le Rāṇā de Keonthal affirmait être le suzerain de 18 Ṭhākur des environs (Koti, Ghund, Theog, Madan, Mailog, Kuthar, Kunihar, Dhami, Tharoch, Sangri, Kumhārsain, Rajana, Karentu Maili, Kalasi, Bagri, Digthali et Ghat). Certains furent reconnus comme des princes indépendants par les Anglais (en 1815), d'autres furent rattachés à Keonthal, certains enfin devinrent tributaires d'autres royaumes.

b – LE BHUNDA MELĀ DE BALSAN

Ce rite est célébré dans l'ancien royaume de Balsan, proche de la Sutlej ; du *bhūṇḍa*, il ne porte en fait que le nom[1]. Le royaume était divisé en quatre districts (*patti*). Chaque année, le rituel devait être célébré dans l'ensemble d'un district, ce qui aboutissait à une périodicité de quatre ans. Les cérémonies duraient un mois (janvier-février) se succédant,de village en village, dans le district dont c'était le tour. Pour l'occasion chaque famille devait sacrifier un bouc. Comme pour la plupart des sacrifices de ce type, la tête revenait au *pujārī*, les pattes aux intouchables et une moitié du corps au sacrifiant. Mais par ailleurs, l'autre moitié du corps revenait au souverain et lui était envoyée.

Si nous faisons brièvement référence à cette tradition, bien que le rite soit de nature différente de ceux qui sont décrits ici et ne mette en jeu aucune victime humaine ,c'est que celle-ci éclaire les *bhūnda* de Nirmand et de Nirth sous un jour nouveau.

- A Nirmand, le *bhūṇḍa melā* est expressément rapporté à une divinité (Paraśurām). A l'époque où l'ensemble de la région se divisait en royaumes, l'ensemble,constitué de ce dieu et des brâhmanes qui se définissaient comme ses sujets,constituait une forme de totalité, pratiquement autonome par rapport aux pouvoirs avoisinants.

- A Nirth, l'organisation du *bhūnda melā* venait cristalliser une forme d'unité supérieure qui s'exprimait dans le rituel, sans qu'aucun pouvoir politique éminent ne soit là pour incarner ce niveau d'intégration.

- Par contre, à Balsan, il semble qu'on ait affaire à la situation exactement inverse : au lieu que ce soit le *bhūnda melā* qui constitue un point d'intégration entre des unités culturelles ou politiquesautonomes, il devient une institution au service d'une entité politique déjà en place. Il y perd d'ailleurs sa spécificité rituelle et ne vise plus qu'à exprimer l'unité du royaume.

B - LA PLACE DU SOUVERAIN

Chapitre 9 : LES RITES SACRIFICIELS DANS LES ANCIENNES CAPITALES DE ROYAUMES

Chapitre 10 : LES MYTHES DE FONDATION DES ROYAUMES ET LA FETE DE DASARA A KULU

CHAPITRE 9 : LES RITES SACRIFICIELS DANS LES ANCIENNES CAPITALES DE ROYAUMES.

Dans la partie suivante de ce travail, on étudiera des fêtes qui se déroulent encore aujourd'hui dans certaines des anciennes capitales de royaumes. Mais je voudrais faire référence maintenant à des fêtes à propos desquelles notre connaissance se limite à des sources écrites et qui se tenaient à Bashahr et à Kulū. Il s'agit des seules autres cérémonies dont la tradition nous soit conservée et qui comportent des rites mettant en scène des simulacres de sacrifice humain .

1. *LE "RĀJĀ KI BALI" DE KAMRU*

Dans l'ouvrage de Rose, Mac Lagan[1], se trouve la description succincte d'un rituel qui se déroulait sur le chemin menant à Kamru, l'ancienne capitale du royaume de Bashahr. Pour que l'intrônisation d'un souverain soit complète, il fallait qu'il se rende à Kamru, la première capitale de ce royaume. Le chemin qui y conduit passe à proximité de sommets montagneux consacrés à Kālī et qui bordent le Raldang Kailāś, le séjour de Śiva.

Dès que la procession royale est en mesure d'apercevoir ces montagnes à un détour du chemin, le roi descend de son palanquin, se revêt de haillons et se mêle aux gens de sa suite. Un homme appartenant à une famille dont les ancêtres auraient autrefois trahi la confiance du souverain

---

1 ROSE, *A Glossary..., op. cit.*, pp 482-485.

de l'époque est alors revêtu des vêtements royaux ; il est consacré à la Déesse ; on verse sur son front de l'eau sacrée et on l'installe sur le palanquin, à la place du souverain. D'après la tradition, cet homme devait inéluctablement mourir dans l'année qui suivait le rituel. On l'appelait -*Rājā ki bali*- le sacrifice du roi .

A Chini, une autre localité du royaume, un rite un peu similaire était effectué tous les trois ans. Le souverain y était représenté par son prêtre particulier (le *Rāj purohit*) qui apportait des présents en provenance du trésor royal. La fête était donnée également en l'honneur de Kālī. Ici encore, c'était le descendant d'une famille de Ṭhākur dont les ancêtres avaient trahi la dynastie régnante qui faisait office de victime sacrificielle. Et de la même façon, la tradition affirme que celui-ci allait mourir dans l'année. Cela mis à part, la cérémonie s'accompagnait de danses ; un brâhmane pratiquait les oblations devant le feu et, comme pour toutes les fêtes de la région, un grand nombre de divinités du voisinage étaient conviées.

Avant d'interpréter ces cérémonies, rendons compte d'une fête qui se donnait cette fois à Naggar, une des anciennes capitales du royaume de Kulū[1].

---

1 *Ibid.* pp 348-349.

2. *LA CEREMONIE DU GANER*

Celle-ci suivait de trois jours une fête consacrée à la Déesse en décembre (le *Kālī Diāli*)[1]. À son occasion, une grande corde d'herbe tressée était confectionnée, du même type que celle utilisée pour le *bhũnda*, mais son usage était bien différent. Elle était tendue horizontalement au-dessus du sol et les seigneurs et les princes du royaume devaient sauter à cheval par-dessus celle-ci tandis que les gens du pays l'agitaient afin de tenter de désarçonner les cavaliers.

D'après la tradition, cette coutume aurait cessé de la manière suivante : un jour, les villageois qui avaient pour tâche de fabriquer la corde se saoûlèrent ; dans la nuit, la corde se transforma en serpent qui traversa la rivière. Un idiot de village saisit le serpent par la queue et celui-ci l'entoura de ses anneaux. Heureusement, une divinité (Nārāyaṇ) passait par là et un homme de sa suite parvint à saisir le serpent par la tête, ce qui eut pour effet de le transformer à nouveau en corde.

Après cet épisode, la cérémonie fût modifiée : la corde était maintenant tendue entre des falaises surplombant la rivière (la Beās) et les habitants de deux villages qui se faisaient face des deux côtés de celle-ci devaient parvenir à ramener la corde à eux. Les perdants devaient

---

1 Cette fête, analogue au Dīvālī des plaines, se célèbre ici avec un mois de retard.

payer une amende : si ceux de Naggar (l'ancienne capitale) gagnaient, les autres devaient leur offrir une certaine quantité de blé et un bouc. Si, par contre, ils perdaient, ils devaient payer une forte somme en argent.

Cependant, la cérémonie changea encore de forme : cette fois, des équipes de gens des deux villages se contentaient de courir avec la corde en direction de la rivière depuis la capitale puis de revenir avec celle-ci, et ainsi trois fois de suite. Après cela, la corde était rompue ; les gens de Naggar avaient droit à la partie qui était considérée comme la queue du serpent tandis que c'était les gens du village d'en face qui avaient droit à sa tête.

Cette fête avait un second aspect rituel: un individu de basse caste (un Chamār) était consacré pour le temps de la fête comme une espèce de roi par dérision. On le coiffait de cornes de daim et on lui déposait à ce moment une roupie dans la bouche, le désignant ainsi comme victime sacrificielle. Pendant le temps que durait la cérémonie, l'ordre des castes se trouvait momentanément rompu : les femmes de basse caste échangaient des propos obscènes avec les brâhmanes, allant, paraît-il, jusqu'à manger avec eux. D'après la tradition, on commémorait ainsi la victoire du Ṭhākur de Jagatsukh, futur souverain de Kulū sur son ennemi, le Ṭhākur de Naggar. Pendant la bataille, un daim aurait combattu à côté du Ṭhākur de Naggar. En hommage à la bravoure de cet animal, le futur roi

de Kulū l'emmena devant une pierre sacrée qui allait devenir l'emblème de la dynastie et,là, cet animal fût sacrifié[1].D'autre part , les descendants des Ṭhākur qui s'étaient battus contre le roi, devaient également danser devant celui-ci à l'occasion de cette cérémonie.

3. INTERPRÉTATION

Ces fêtes se sont perpétuées en tout cas jusqu'à l'Indépendance. Peut-être les célèbre-t-on encore sous une forme modifiée. Une enquête ultérieure serait nécessaire sur ce point. Dans la perspective de cette étude, elles nous offrent des renseignements précieux, sur la fonction sacrificielle d'abord, également sur l'usage qui peut être fait de la corde tressée dans une autre cérémonie que le *bhūṇḍa*

Au cours de ces trois cérémonies, on voit des personnages de Ṭhākur qui vont se substituer au roi comme victimes sacrificielles potentielles ; on retrouve dans le maintien de telles traditions,à l'échelon de la royauté, la perpétuation de formes sacrificielles qui continuent de porter la trace des formes de dualisme et d'antagonisme qui se sont maintenues de façon vivante,à l'échelon local,parmi les clans de Kanet de la vallée de Chaupal[2].

---

1 Ce détail peut suggérer un rapprochement entre l'épisode raconté et la capture du cheval en liberté par un groupe adverse, lors du rite royal de l' *aśvamedha* .

2 Il n'existe pas en effet de rupture décisive entre la forme de ces anciens rituels royaux et les rites locaux. Au sanctuaire de Châturmukh, par exemple, (aux environs du royaume de Kumhārsain) un rite très similaire à lieu à la même occasion (Melon Deolī, 1 mois après le Dīvālī des plaines). Deux parties vont s'affronter, d'abord pour occuper l'espace ou se déroulera le *kuṇḍ havan* , puis pour s'emparer d'une des extrémités d'une longue corde (*munj ka sarp*) assimilée à la tête d'un serpent. La coutume n'est pas associée ici à la royauté (les vainqueurs n'étant pas d'ailleurs déterminés à l'avance).

Par ailleurs, il faut mettre en rapport ce qu'on sait de cette fête de Ganer, à Kuḷū, avec les *bhūṇḍa melā*. Les étapes successives par lesquelles serait passée cette cérémonie donnent un aperçu saisissant des valeurs sous-jacentes à de tels rituels.

Remarquons d'abord que la tradition qui consiste à se disputer une corde, loin encore une fois de devoir être interprétée comme une tradition purement locale, n'est pas sans rappeler certains rites anciens de la royauté en Inde ; dans ce cas précis, l'analogie est grande avec le *vastikakarsana*.

> *The Vastikakarsana is another of the following ceremonies in which the king has to take part personnally ; this religious game served to ward off evil, and what seems to be a more original feature, to generate the useful power for the sake of vegetation. The parties concerned in tugging the rope are men of low caste, i.e. peasants and in general those who labour in the fields, and the Rājpouts or nobility. If the former win, the king is considered to have won. This feature significantly shows once again, the intimate relation between the king and the cultivation of the soil*[1].

Or, on ne peut manquer de remarquer, dans la cérémonie qui a été décrite, un détail allant dans le même sens. Dans la dernière forme qu'a prise la cérémonie, ce ne sont pas les habitants de la capitale, mais ceux de l'autre rive qui gagnent la tête de la corde serpent. Par ailleurs, lorsque la corde était disputée au-dessus de la rivière, si les gens de la capitale gagnaient, il fallait qu'ils paient en argent tandis que les gens de l'autre rive payaient en grain. Quand on sait que dans cette ré-

---

1 J. GONDA, *Ancient indian kingship form the religious point of view*, Leiden, E.J. BRILL, 1966, p 73.

gion, jusqu'à une période récente, seuls les dignitaires de la cour étaient payés en monnaie , il devient probant :

- que les gens de Naggar (la capitale) représentaient les proches du souverain tandis que ceux de l'autre village représentaient l'ensemble de ses sujets.

- que la cérémonie devait consacrer normalement la supériorité de la paysannerie dans ce contexte rituel.

On ne peut analyser,d'autre part,ce qu'on sait de ce rituel sans mettre en rapport les deux parties de la cérémonie. Là encore, l'évolution supposée de cette fête va pouvoir nous aider.

Il nous est dit que la cérémonie se déroulait autrefois d'une manière qui mettait directement en péril la vie des seigneurs du royaume, puis qu'ayant cessé d'être disputée sous cette forme, elle se combine avec l'intrônisation d'un homme de basse caste identifié symboliquement à un animal sauvage qui servit de victime sacrificielle ; la conséquence provisoire en est un bouleversement de l'ordre des castes.

On se rappelle que dans le *bhūṇḍa melā*, seule la solidité de la corde permettait d'assurer le succès complet du sacrifice. Au cours du *śānti melā*, la corde disposée autour des maisons ne devait être franchie à aucun prix, sous peine de laisser pénétrer les démons dans l'espa-

ce villageois. Ici, au contraire, la corde est effectivement rompue, l'espace social est provisoirement abandonné au désordre, le mauvais roi prend momentanément le pouvoir.

On est toujours dans le même schéma mais cette fois encore, c'est une différente étape du cycle sacrificiel qui se trouve accentuée au cours de la cérémonie et qui lui donne sa coloration particulière ; cette étape est celle où le sacrifiant (ici le roi) identifié à la victime du sacrifice laisse une vacance momentanée du pouvoir. Comme il est le garant de l'ordre social, son absence est immédiatement marquée par le renversement de l'ordre des castes. Mais ici encore, cette étape est indispensable puisque c'est de ce moment de désordre que naissent les forces de régénérescence, ce dont témoignent les allusions sexuelles dans le rite (et aussi,d'ailleurs,la prédominance ritualisée des villageois sur les habitants de la capitale).

CHAPITRE 10 : LES MYTHES DE FONDATION DES ROYAUMES ET LA FETE DE DASARĀ A KUḶŪ

1. *MYTHES DE FONDATION*

Parmi les dynasties régnantes qui se trouvaient à la tête des royaumes de cette région, deux seulement, à ma connaissance, faisaient remonter leurs origines à des épisodes mythologiques ; ce sont celles des royaumes de Bashahr et de Kuḷū. Les autres dynasties se rattachaient plus simplement à des lignées de Rājpūt venus des plaines ou aux dynasties des royaumes voisins.

a - BASHAHR

L'origine des souverains de Bashahr est connue de façon plus ou moins schématique dans tout le royaume et les vallées environnantes. Elle dérive d'un récit contenu dans le *Bhāgavata Purāṇa*.[1]

Les héros en sont Aniruddha, petit fils de Kṛṣṇa et Ūṣā, fille de Bāṇāsur, petite fille de Rājā Balī. Aniruddha est identifié à Parduman, le fondateur de la dynastie. Śonitpur, sa capitale, ne serait autre que Sarahān, l'ancienne capitale du royaume, devenue par la suite la résidence d'été du Rājā. Dans ce récit, Bāṇāsur est un *asura*, roi ascète et grand dévot de Kṛṣṇa, dont la force invincible est dûe à ses mille bras. Bāṇāsur a une fille unique, Uṣā, qui tombe amoureuse en rêve de Aniruddha. Après des épisodes variés, Aniruddha se rend à Sarahān où il retrouve Uṣā. Comme Bāṇāsur refuse de lui accorder sa fille, ignorant

---

1 Le récit m'en a été fait à Sarahān par le *pujārī* du temple de Bhīmā Kālī. Il semble correspondre d'assez près au passage suivant - *daśama skandha*, chap 61, 62, 63 - dont on peut trouver le résumé dans : *Purāṇic Encyclopedia*, VETTAM MANI (éd.), version anglaise, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, p 43.

qu'il s'agit du petit fils de Kṛṣṇa, une grande bataille s'engage qui s'achève par un duel opposant directement Kṛṣṇa à Bāṇāsur, assisté de Śiva. Le duel est indécis, jusqu'au moment où Śiva est neutralisé (endormi) grâce à une arme magique (*nārāyaṇāstra*). Bāṇāsur se retire alors dans la montagne pour y mener une vie d'ascète et Aniruddha (Parduman) fonde la dynastie avec Ūsā pour épouse.

Dans ce récit mythique, le trait essentiel est celui du mariage, qui a été choisi pour incarner les débuts de la dynastie. Il exprime la relation entre le petit fils de Kṛṣṇa, *avatāra* de Viṣṇu, venu des plaines, avec Ūṣā, fille d'un *asura* dévot de Śiva et premier détenteur de la souveraineté. La dynastie est fondée grâce à la victoire du représentant de Visnu sur le dévot de Śiva et par son mariage avec sa fille.

b – KULŪ

Or, c'est un schéma très semblable qu'on va trouver à l'origine de la dynastie royale de Kulū. Cette fois le récit dérive d'un passage du *Mahābhārata* qui prend place au moment où les cinq frères se sont retirés en exil dans l'Himalaya. Les protagonistes principaux en sont Bhīma, celui des frères qui incarne l'impétuosité et la force guerrière ainsi qu'un couple de démons cannibales (des *rākṣasa*) composé de Hidimba et de sa soeur[1].

---

1 Cf. *The Mahābhārata of Krishṇa-Dwaipayana Vyasa*, traduit en anglais par P.C. ROY, Calcutta, Bharata Press, 1883, vol I/II, pp 447-465 (*Hidimbavadha parvan*, 9ème des *parvan* mineurs du *Mahābhārata*).

Dans cet épisode, Bhīma qui se trouve provisoirement en avant de ses frères, est venu dans la région où règnent Hiḍimba et sa soeur. Hiḍimba qui a été prévenu de son arrivée, envoie celle-ci à sa rencontre afin de l'attirer dans un piège. Mais elle tombe brusquement amoureuse de Bhīma et, au lieu de le conduire à son frère, lui propose au contraire de l'aider à s'enfuir, en le portant sur ses épaules. Bhīma refuse et comme Hiḍimba arrive à son tour, un combat à mort s'engage entre eux dont Bhīma va sortir vainqueur. La soeur du démon est toujours amoureuse du Pāṇḍava et elle veut que celui-ci l'épouse. Sur le conseil de sa mère, il accepte de résider temporairement avec elle jusqu'à ce que leur naisse un fils. Celui-ci naît bientôt ; il s'appelle Ghaṭotkaca et il se joindra plus tard à son père lors du combat contre les Kaurava .

Cet épisode du *Mahābhārata* a servi de canevas à trois mythes d'origine qui sont associés à la royauté du Kulū. Le premier d'entre eux raconte la naissance du fondateur du royaume, tandis que les deux autres récits, presque identiques, renvoient respectivement à Bihangamaṇi Pāl qui est considéré comme l'ancêtre de la dynastie régnante et à Sidh Pāl qui a restauré la royauté après une longue période d'anarchie[1].

---

1 Cf. J. HUTCHINSON, J. Ph. VOGEL, History of Kulu State , *Journal of Punjab Historical Society*, VII, 1918/1919, pp 130-176, notamment à propos des trois souverains dont il est question dans ces récits : Bihangamaṇi Pāl, pp 141-143, Sidh Siṅgh, pp 151-153, Jagat Siṅgh, pp 163-165.

La première légende est très proche du récit du *Mahābhārata*. Elle est maintenant liée au culte de Hiḍimbā Devī dont le sanctuaire se trouve près de Maṇāli, dans la partie supérieure de la vallée de Kulū[1] On verra que cette déesse continue d'être associée avec la royauté.

Dans ce récit, toutefois, Hiḍimba porte un nom différent (Tandi) et sa soeur épouse un compagnon de Bhīma et non plus celui-ci. De cette alliance naissent deux fils ; l'un, Bhōt, se conduit comme un impie, acceptant de manger de la viande de buffle offerte par sa femme; le cadet, Mukhur, s'éloigne alors de son frère et va fonder la première capitale du royaume à Makarsa .

Le nom de Mukhur renvoie à la fondation du royaume, mais c'est un autre souverain, Bihangamaṇi Pāl qui est véritablement considéré comme l'ancêtre de la dynastie régnante . Dans le mythe qui lui est lié ce n'est plus le mariage qui est mis au premier plan mais l'épisode au cours duquel Hiḍimbā Devī proposait à Bhīma de le porter sur ses épaules.

L'action se passe à un moment où la vallée est partagée entre différents seigneurs locaux en lutte perpétuelle les uns avec les autres. Une révolte s'organise contre eux et on se met en quête d'un chef.

---

1 Ce sanctuaire, situé à Dhūngri, est l'un des plus représentatifs du style des temples-pagodes de la région.

Alors que Bihangamaṇi Pāl, le futur souverain, se rend à une fête religieuse dans un village situé près de Jagatsukh, (une des anciennes capitales du royaume), il croise une vieille femme d'aspect repoussant qui lui demande de la porter sur ses épaules car elle ne peut marcher. Il accepte mais à quelque distance de là, celle-ci saute de ses épaules et le soulevant à son tour elle l'élève à plusieurs mètres du sol. Elle lui prédit alors qu'il sera roi de toute la contrée qu'il peut apercevoir depuis cette hauteur. Bihangamaṇi réalise qu'il a affaire à une déesse. Et,effectivement,dès qu'il arrive à la fête en sa compagnie,tous les assistants l'acclament spontanément comme leur souverain. Avec l'aide de la population, il va dès lors se battre contre les seigneurs locaux et édifier son royaume.

Le troisième récit raconte comment un autre souverain (Sidh Pāl) a reconstitué l'unité du royaume après une période d'anarchie. C'est la simple réplique du récit précédent ; seuls, le nom du souverain, les noms de localités et quelques détails ont changé. C'est ainsi, par exemple, qu'avant sa rencontre avec la vieille femme, Sidh Pāl va recueillir de l'eau au confluent de la Beās et de la Parvatī (les deux principales rivières du royaumes)[1] afin de l'offrir en hommage

---

1 Dans le *Kulānthapīṭha,* un texte ancien appartenant à des brâhmanes de Maṇikaraṇ et qui comprend une description ancienne de Kuḷū, ce point de confluence entre les deux rivières (*saṁgama*) est considéré comme le lieu le plus sacré du royaume.

On apprend également comment un brâhmane découvre que Sidh Pāl sera roi. Alors que celui-ci se reposait dans l'échoppe d'un potier, le brâhmane s'aperçoit qu'il porte sur la plante des pieds les signes de la royauté[1]. Peu après, il assiste à son combat victorieux contre un lion qui s'apprêtait à dévorer une vache. Cet épisode justifie par ailleurs le passage du suffixe Pāl à celui de Siṅgh pour désigner les différents souverains.

α/ Interprétation

Une analyse des récits relatifs à la royauté de Kuḷū a été entreprise dans un article de P.H. Pott[2]. Suivant l'argument de cet auteur, cet ensemble de mythes aurait servi de caution idéologique à un épisode réel de l'histoire du royaume. L'épisode du *Mahābhārata* auquel renvoient ces récits aurait été choisi délibérément parce qu'il correspondait étroitement à l'épisode dynastique qu'il s'agissait de légitimer.

Sans entrer dans la critique du détail, on peut s'interroger sur le sens de la démarche employée. Il est en effet certain que l'adaptation locale d'un culte renvoie toujours, plus ou moins directement

---

1 *The urdh reg is a line like the "line of life" in the hand, which runs along the sole of the foot from the toes to the heel. It is peculiar to rajpouts of royal birth.* G. C.L. HOWELL, Some notes on ancient Kulū politics , *Journal of the Punjab Historical Society,* vol VI, 1918, pp 69-82.

2 P.H. POTT, The goddess Hirmā in the Kulū Valley in : *Pratidanam. Indian, Iranian and European Studies, presented to F.B.J. Kuiper on his sixtieth berthday,* J.C. Heesterman, H. Schokker (ed.) The Hague, Paris, Mouton, 1968.pp 556-562.

à un contexte historique donné. Dans certains cas, il est plausible que le choix de telle divinité plutôt que de telle autre réponde à un calcul politique précis, ou pour citer cet auteur :

> *This would mean that an outspoken preference for the veneration of a peculiar deity, viz, of Hiḍimbā, including the construction of a temple for her habitation, was the outcome of a direct desire to build up an analogy between the actual situation existing in the life of a ruler with corresponding elements taken from the sacred lore as known from the Epics*[1].

On doit cependant relever la profonde orthodoxie du rapport qui est présumé ici entre idéologie et histoire (l'une ne servant en somme qu'à cautionner l'autre).

Reprenant la perspective qui est adoptée dans cette étude, il me semble intéressant de constater plutôt la similarité de structure entre ces récits et les mythes d'origine associés au royaume de Bashahr Dans un cas comme dans l'autre, le trait caractéristique est l'alliance entre un héros conquérant venu de l'extérieur et une princesse liée par le sang à un roi démon qui fait figure de premier détenteur de la souveraineté ; cette alliance n'est rendue possible que par le meurtre du mauvais roi. Lorsqu'on en trouve trace dans cette région, les récits de fondation des dynasties viennent transcrire sur le plan du mythe et des généalogies cette médiation entre un pouvoir souverain et une déesse associée au sol, médiation qui s'exprime au plan rituel par des schémas de type sacrificiel.

---

1 POTT, *op. cit.*, p 562.

Il est d'ailleurs remarquable que le meurtre d'un roi local, geste fondateur d'une dynastie régnante, se retrouve également dans la tradition de certains de ces royaumes, non seulement au plan mythique mais également au plan de rituels se rattachant à des faits historiques auxquels ils se réfèrent explicitement. Cependant, dans chacun de ces cas, c'est précisément l'"histoire réelle" qui a pour fonction de légitimer et de cautionner la souveraineté qui s'affiche dans les cultes et les rituels (et non l'inverse).

c - KEONTHAL

C'est ainsi que dans les récits qui sont associés à la royauté de Keonthal[1] on trouve, comme c'est souvent le cas, deux épisodes "historiques" qui rendent compte de la fondation du royaume. La mémoire s'en est perpétuée à travers des traditions rituelles associées aux cérémonies de couronnement des Rājā.

On dit qu'à l'époque où le royaume s'est édifié, cette région était en pleine anarchie, soumise aux exactions des Etats voisins. Des gens influents se décidèrent à demander de l'aide à la cour de l'un d'entre eux. Le frère du roi de Rupar vint avec une armée et livra bataille aux troupes du Rājā de Sirmūr qui dévastaient alors la région. Une fois l'ordre rétabli, il s'apprêtait à repartir quand les habitants l'implorèrent de devenir leur roi. Il refusa d'abord mais un Rājpūt, notable influent, se

---

1 Cf. CENSUS OF INDIA, 1961, vol XX, part VI, n° 24, *A Village Survey of Chaunri, (Kasumpti Tehsil, Mahasu District)*, pp 2-3.

blessa volontairement à la gorge et lui appliqua un peu de son sang sur le front. Ému, il accepta alors la fonction royale. Depuis ce temps, le geste du Rājpūt fut répété à chaque couronnement d'un nouveau souverain.

Le second récit qui concerne un des membres de cette dynastie raconte comment il fût trahi par un de ses ministres qui s'allia à un autre Rājā du voisinage (le roi de Nalagarh). Attaqué par surprise dans sa capitale, il parvint cependant à s'enfuir et revint avec une armée. Il tua alors le Rājā de Nalagarh[1] et fit inhumer sa tête devant le palais. A partir de cette période, la cérémonie décrite précedemment s'est traditionnellement déroulée à l'endroit où la tête avait été enterrée.

On retrouve dans cette cérémonie et à travers ces deux récits le schéma qui a été décrit auparavant, mais, cette fois, c'est d'abord le sang d'un sujet du royaume puis la tête d'un Rājā des environs qui jouent le rôle qui était assuré à Bashahr et à Kuḷū par l'alliance avec une parente du souverain local.

En utilisant ce qu'on peut connaître de chacune des royautés de la région par la lecture des *gazetteers*, on pourrait multiplier les exemples de ce type. A Maṇḍī par exemple, une histoire est restée populai-

---

1 Nalagarh (anciennement appelée Hindur) était une petite principauté dont l'histoire fut animée par les luttes sanglantes entre différents clans de Kanet. Cf. CHARAK, *op. cit.*, vol 1, p 344.

re. C'est la manière dont le Rājā tua par trahison le roi de Bangāhal[1] afin d'annexer son royaume. Le roi de Bangāhal aurait accepté de se rendre au palais du roi à Mandī car celui-ci avait promis à son épouse (qui était en même temps la soeur de ce roi) qu'il serait sain et sauf. Mais trahissant son honneur, il le fit assassiner, dans l'enceinte même de son palais. On affirme que sa tête été inhumée sous une stèle au centre d'un plan d'eau faisant face au palais et un culte régulier lui est rendu[2].

Ces différents exemples montrent que la légitimité des dynasties régnantes n'a cessé de s'exprimer tout au long de l'histoire de ces régions - que ce soit sur le plan du mythe, des rituels ou des anecdotes liées aux royaumes - à travers un schéma unique, emprunté à la logique du sacrifice.

Suivant ce schéma, le représentant du pouvoir légitime (c'est-à-dire celui qui se présente en champion du *dharma*) vient se substituer de l'extérieur à un roi démon (c'est-à-dire surtout, responsable de désordre). Cette captation du pouvoir s'exprime le plus souvent par des traditions de combats se terminant par un meurtre avec décapitation. A la suite de ce meurtre, le roi fondateur se trouve désigné comme sacrifiant

---

1 Bangāhal est l'exemple unique dans la région d'un Etat important (fondé semble-t-il au XIIème siècle) qui ait complétement disparu (au XVIIIème siècle), partagé entre ses différents voisins. La conséquence en a été un renforcement local du pouvoir des divinités.

2 Cf. J. HUTCHINSON, J. Ph. VOGEL, "History of Mandi State" , *Journal of Punjab Historical Society*, VIII, 1918/1919, pp 1-31. On y trouve une précision supplémentaire : "his body was burnt, but his head was buried in front of the palace..." (p 15).

vis-à-vis de la déesse qui incarne le territoire. Cette passation de pouvoir s'exprime aussi dans le mariage ou par n'importe quelle procédure qui associe désormais le souverain en sa qualité de représentant universel du *dharma* avec un territoire spécifique.

2. *LA DELEGATION DE LA SOUVERAINETE*

Après avoir tenté de cerner un premier type de complémentarité qui exprime la relation de la souveraineté au territoire par l'intermédiaire de la relation du roi à la déesse (sous forme d'une médiation de type sacrificiel), il nous faut chercher maintenant le type de relations existant entre les dominants et les divinités tutélaires de royaume. Ils incarnent également la souveraineté et, par rapport à la logique du sacrifice, ils occupent une place identique; celle du sacrifiant. Il peut donc sembler, en première analyse, que leurs positions soient identiques et qu'ils puissent aisément se substituer l'un à l'autre.

C'est d'ailleurs le cas historiquement. Si les traditions qui sont liées à la plupart des royaumes comprennent des récits et des rituels qui commémorent la manière dont une divinité a délégué la fonction royale à une dynastie de Rājpūt , il en existe également qui montrent la manière dont les rois vont, à leur tour, céder le royaume qui leur avait été confié à une nouvelle divinité. De ce point de vue, l'exem-

ple de Kulū est intéressant. On a vu au chapitre précédent comment les mythes locaux racontent l'accession au pouvoir de la dynastie grâce à l'aide de Hidimbā Devī. Au XIIème siècle, sous le règne de Jagat Singh, le sens de la relation se trouve inversé. C'est maintenant le Rājā qui va placer symboliquement un dieu sur le trône. L'évènement est rapporté de la manière suivante[1] :

a - L'INTRONISATION DE RAGHUNĀTH

A cette époque, un brâhmane qui résidait dans le royaume possédait des perles magnifiques. Le roi désirait qu'il les lui donne mais le brâhmane s'y refusait. Jagat Singh insista au point de venir les lui demander personnellement alors qu'il se rendait en pèlerinage à Manikaran[2].Le brâhmane se mit en colère. Il renvoya le roi en lui disant qu'il lui donnerait les perles à son retour de pèlerinage, mais quand il revint, le brâhmane avait mis volontairement le feu à sa maison et y avait péri avec toute sa famille. A la suite de cet incident, quand le roi revint à son palais, il constata que toute la nourriture qu'on lui servait se transformait en vers. Le roi effrayé fit alors venir un brâhmane qui l'accusa de brâhmanicide et lui dit que le seul remède possible était de se dessaisir du trône, de faire voler une image de Raghunāth qui se trouvait en Oudh, pour la ramener à Kulū,et de l'installer au pouvoir à sa place. C'est ce qui fut fait. Un épisode de ce récit précise par ailleurs

---

1 CHARAK, *op. cit.*, vol II, p 151.

2 Manikaran, situé sur les berges de la Parvāti, et où se trouvent des sources d'eau chaude, est un lieu de pèlerinage dédié à Śiva.

que le dieu avait consenti à ce que son image soit ainsi dérobée. L'image fût solennellement installée sur le trône, un grand sacrifice fût organisé et depuis lors, les souverains de Kuḷū ne se considérèrent plus que comme des vice-rois de Raghunāth[1].

b - INTERPRETATION

Ce récit fait état de la faillite d'un souverain comme protecteur du *dharma*. Celui-ci s'en prend aux biens d'un brâhmane ;plus grave encore,il le force au suicide,devenant par là-même responsable de la pire des fautes, le brâhmanicide. Pour se racheter, il doit se dessaisir de son royaume au profit de l'*avatāra*.

Il faut remarquer que l'*avatāra* n'est pas censé s'incarner ici puisque son culte s'institue d'emblée sous la forme d'une image. On est là en face d'une tradition sans rapport avec la majorité des cultes de divinités locales qui supposent à un moment ou à un autre l'intervention "en personne" de la divinité. C'est d'ailleurs un trait commun aux cultes *d'avatāra* qui sont patronnés par des rois. C'est ainsi qu'à Maṇḍī où,dans des circonstances très proches et à la même période,un roi va également devoir se dessaisir de son pouvoir au profit d'un *avatāra* de Viṣṇu, c'est le roi lui-même qui ordonnera cette fois la fabrication de son image. On est donc là véritablement dans l'univers de la *bhakti*[1].

---

1 La divinité est sur le trône ; le Rājā est désigné comme le porteur du sceptre de Raghunāth (*charībardar*).

Si on rapproche ce dernier récit des mythes de fondation précédents, on voit se dégager progressivement tout une conception de la souveraineté, là où il aurait pu sembler qu'on ait simplement affaire à une série d'anecdotes plus ou moins véridiques.

Le futur souverain est présenté d'emblée comme un prétendant légitime à la souveraineté : c'est un champion du *dharma* qui porte déjà sur lui tous les signes de prédestination à sa fonction future. Quand il rentre en scène, le royaume est livré à un démon. En triomphant de celui-ci et en épousant sa soeur, il va acquérir une seconde légitimité : il ne dispose plus seulement d'un droit universel à la souveraineté, il conquiert le droit de l'exercer sur un territoire déterminé.

Cette double légitimité n'empêchera pas néanmoins qu'un roi dévie de sa fonction et s'en prenne aux brâhmanes. Cette faillite permet d'exprimer la relation qui s'établira désormais entre le roi et l'*avātara* dans le partage de la souveraineté. Pour comprendre la nature de cette relation, on s'aidera encore une fois de récits qui sont liés à la royauté.

On a vu que dans le second récit de fondation de la dynastie, Sidh Pāl avait tué un lion qui menaçait la vache d'un brâhmane. C'est d'ailleurs cet épisode qui sert de justification au passage du suffixe Pāl à celui de -Siṅgh- pour désigner la dynastie régnante[1]. Il est intéres-

1 Au sens littéral, *pāl* signifie - berger-et *siṅgh* - lion -.

sant d'établir une symétrie entre cette anecdote et celle qui est rapportée à propos de Jagath Siṅgh, le brâhamanicide, dans sa rencontre avec un *sādhu*[1].

Dans les environs, il y avait un ascète fameux à qui le roi décida de rendre visite. Mais quand il vint le voir, le *sādhu* se transforma en lion et fit mine de l'attaquer. Le roi ne s'effraya pas devant le lion. Cela plut à l'ascète qui reprit alors sa forme humaine. Il offrit au roi une guirlande de fleurs et fit de lui son disciple. Il lui donna le dieu Nārsiṅgh à vénérer en exigeant de lui, puisqu'il était un véritable *kṣatriya* , qu'il chasse chaque jour un oiseau, qu'il le fasse cuire puis qu'il le partage en deux moitiés : l'une qu'il donnerait au disciple du *sādhu* et l'autre que le roi devait manger.

Parmi les cultes d'*avatāra*, celui de Nār Siṅgh se singularise, explique Madeleine Biardeau, du fait qu'il met en scène deux *asura* au lieu d'un.

> "*C'est donc un mythe où la tension qui existe entre le dieu de bhakti, dispensateur d'un salut universel, apaisé, yogin, et l'avatāra voué à la sauvegarde du dharma, de l'ordre socio-cosmique, donc à la destruction des méchants asura et par là à la violence, atteint son degré maximum*[2]."

---

1 CHARAK, *op. cit.*, vol II p 251.

2 M. BIARDEAU, Narasiṃha. L'Homme-Lion , *in : Dictionnaire des mythologies*,..*op. cit.*, II, pp 154.

Tout se passe comme si le règne de Jagat Singh avait été associé par la tradition avec la redéfinition de la fonction royale à Kulū au sein de l'univers de la *bhakti*. Alors que le roi était présenté auparavant comme le véritable garant de l'ordre socio-cosmique, ce roi va incarner soudain une menace pour les brâhmanes. La menace sera conjurée en renforçant la dimension du renoncement dans la fonction royale. D'une part, le roi se dessaisit symboliquement du royaume en plaçant l'image de Raghunāth sur le trône, d'autre part, il accentue son lien avec les valeurs de l'ascèse en se reconnaissant comme le co-disciple d'un *sādhu*.

Si les récits qui sont associés à la dynastie régnante de Kulū ont une valeur exemplaire, c'est qu'ils montrent avec une exceptionnelle limpidité comment la fonction royale se situe à la croisée de deux registres, qu'elle a justement pour fonction d'articuler.

- à un premier niveau, le souverain se définit par le rapport qu'il entretient avec la déesse. Son rôle s'ordonne alors dans le sacrifice où il représente le sacrifiant par excellence.

- à un second niveau, la fonction royale se trouve définie par rapport aux valeurs de l'ascèse et de la *bhakti*. La violence qui est liée à cette fonction se trouve réinterprétée en ce sens. Ça n'est plus celle qui est inhérente au sacrifice, mais plutôt celle qui découle du voisinage inévitable du roi avec un monde qui se situe en dehors de

la société organisée. Rien ne symbolise mieux cette dimension que la chasse. Autant le roi guerrier se définit par excellence comme celui qui assume sa position de sacrifiant (et corollairement de victime sacrificielle), autant le roi chasseur est tout d'abord le roi *yogin*, compagnon des ascètes ; ce dont témoigne cette forme particulière de chasse dont la victime est un oiseau, animal de la forêt que se partagent le roi et le *sādhu*.

On verra à la suite, par des exemples précis, comment les cultes d'*avātara* conjuguent les valeurs de l'ascèse, dominées par la notion de délivrance, avec la réintégration de ces valeurs dans la société séculière, par l'intermédiaire de la relation des dévots à une image du dieu, prise en charge par des rois ou des communautés de brâhmanes. C'est la logique qui se trouve développée dans le cadre de chacun des royaumes. Dans la mesure où le roi figure une sorte de doublet humain du dieu, il devient logique qu'il incarne à son tour les deux aspects qui sont associés à celui-ci. À la figure du roi chasseur, disciple des *yogin* , visiteur de la forêt, fait pendant le roi dévot qui ne se définit plus que comme le représentant et le vice-roi de *l'avatāra*.

On pourrait être tenté de voir dans ces deux registres de définition de la fonction royale une évolution des croyances. Une telle interprétation se justifierait certainement dans la région. Le développement des cultes d'*avatāra* sous leur forme bhaktique s'est imposé au niveau des royaumes de manière plus affirmée à partir d'une certaine pé-

riode. Comme on l'a vu précédemment, les rituels qui ont continué de se perpétuer dans les plus anciennes des capitales de royaumes mettent plus explicitement en jeu le personnage du roi sous sa forme de sacrifiant ou de victime sacrificielle possible (comme à Kamru) tandis que les rituels qui se déroulent dans les dernières capitales en titre mettent plutôt l'accent sur son rôle de doublet de l'*avatāra*.

Il faut faire toutefois une réserve importante. La dimension sacrificielle de la fonction royale n'a pas disparu au profit d'une interprétation de sa fonction qui la situerait exclusivement par rapport aux valeurs de la *bhakti*. Ces deux ordres de représentation se sont en fait superposés et, en quelque sorte, ajustés l'un à l'autre. Les cérémonies de *Dasarā* qui sont les fêtes royales par excellence en sont le meilleur exemple : elles commémorent simultanément la victoire de Rāma sur Rāvaṇa et la victoire de la Déesse sur le buffle. Comme on le verra maintenant, cette double dimension se retrouve dans le détail du rituel[1].

3. LE DASARĀ DE KUḶŪ

Le *dasarā* est une fête célébrée dans l'Inde entière en septembre-octobre (pendant la quinzaine claire d'*āśvina*) en l'honneur de la victoire de Rāma sur Rāvaṇa. On la désigne également sous le nom de *Durgā pūjā* d'automne à cause des neuf jours qui précèdent (*navarātri*) et qui sont consacrés au culte de la déesse. Comme la plupart des

1 On ne s'étonnera pas d'apprendre que l'organisation solennelle de Dasarā à Kuḷū remonte très probablement au règne de Jagat Siṅgh.

grandes fêtes en Inde, les cérémonies qui sont liées à celle-ci associent différents aspects des cultes. C'est ainsi que les seize jours qui précèdent le *Dasarā* . (incluant dans les faits les neuf jours dédiés à la déesse plus le jour du *Dasarā*) sont tout spécialement consacrés au culte des morts. Le dixième jour, on commémore à la fois la victoire de la déesse (Durgā) sur le démon buffle (Mahiṣa) et celle de Rāma sur Rāvaṇa.

A Kuḷū, pour le *Dasarā*, l'ensemble des divinités du royaume est invité à se rendre dans la capitale. Elles y sont prises en charge ainsi que leurs dévots (autrefois aux frais du roi, aujourd'hui à ceux de l'administration locale). La tradition voudrait que 360 divinités se rendent à Sultānpur. En 1980, une soixantaine étaient présentes. En dehors de son aspect rituel, le *Dasarā* de Kuḷū doit son importance au fait qu'il constitue avec la *Śivarātri* de Maṇḍī et la fête de *Lavi* à Rāmpur[1], une des trois grandes foires commerciales de la région.

Pendant tout le temps que dure le *Dasarā*, un immense campement est organisé sur le terre-plein (*paḍal*) où la fête a lieu. Deux grandes enceintes de toile sont dressées en son centre : celle qui servira de sanctuaire provisoire à Ragunāth et celle qui servira de résidence au

---

1 C'est à l'occasion de ces foires que les villageois écoulaient les quelques surplus dont ils pouvaient disposer, leur assurant (du moins jusqu'à la généralisation des *cash crops*) les seuls revenus monétaires dont ils disposaient. Mais ces foires devaient leur importance véritable au commerce interrégional ou trans-himalayen. Les habitants du Spiti et du Lahoul venaient au -*Dasarā*- de Kuḷū pour y vendre leurs produits. Maṇḍī et surtout la fête de *Lavi* à Rāmpur servaient de centre de négoce entre les marchandises du Tibet et de Kinnaur (principalement la laine) et les produits des plaines Indiennes.

roi et à sa suite pendant les dix jours que dureront les cérémonies. Tout autour, sont situéesles tentes qui servent à l'accueil des divinités locales et de leurs dévots. Pendant le *Dasarā* , au coucher du soleil, le roi va effectuer chaque jour le tour de cet immense campement de tentes, précédé par son cheval, porté sur un palanquin avec ses armes sur les genoux et accompagné des images mobiles des divinités locales. Sur le terre-plein, se trouve également un grand char de bois qui sert seulement à cette occasion. Le premier jour de *Dasarā*, l'image de Ragunāth est apportée depuis son temple qui se trouve à côté du palais royal jusqu'au lieu de la fête. Là, l'image est déposée sur le char et, après une *pūjā*, le char est tiré au moyen de longues cordes jusqu'au centre du terre-plein par l'ensemble des assistants. Le roi précède le char dans son avancée, suivi de toutes les images mobiles des divinités Ce moment de la cérémonie est intitulé *rath ka yātrā* et la procession est comparée à l'armée de Rāma.

Le dernier jour de *Dasarā* , *(Vijayā daśamī)*, la statue de Ragunāth est posée à nouveau sur le char et après que le roi et les dignitaires du royaume aient effectué trois fois le tour de celui-ci, on lui fait parcourir la distance qui le sépare de l'autre extrémité du terre-plein, en direction de la rivière (la Beās), vers l'endroit où on procédera au sacrifice du buffle. Une fois arrivé à ce point, le Rājā et sa suite se dirigent vers une plate-forme où les attendent cinq victimes sacrificielles. Cette plate-forme surplombe les berges de la rivière où une assistance nombreuse est rassemblée.

C'est le frère cadet du roi qui décapite le buffle, mais c'est un autre homme, choisi parmi les basses castes, qui va terminer de séparer la tête du tronc de l'animal avec un instrument en forme de faucille. C'est également cet individu qui se charge du sacrifice des autres sortes d'animaux. Le frère du roi dépose un peu du sang de l'animal sacrifié sur le front du Rājā. La tête de l'animal est offerte à Hiḍimbā Devī ; le reste du corps qui a été poussé dans des arbustes au bas de la plate-forme sera remis à des gens de basse caste. Après ce rituel, le char de Ragunāth est ramené à son point de départ, les armes du Rājā sont confiées au prêtre de Ragunāth et les cérémonies sont considérées comme closes.

Hiḍimbā Devī, à qui est offerte la tête du buffle, est la *kuldevī* de la dynastie régnante[1]. Elle est considérée comme la première déesse du royaume. Accompagnée de ses dévots, elle arrive aux portes de la capitale la veille du jour où commencent les célébrations. Le premier jour, une escorte vient la conduire au palais où une première cérémonie a lieu, à l'usage exclusif de la dynastie. Tous les informateurs insistent sur le fait que, sans la présence d'Hiḍimbā Devī, les cérémonies ne pourraient commencer. De la même façon qu'elle arrive avant les autres divinités, Hiḍimbā repartira avant elles . Tandis que l'ensemble des divinités présentes devra attendre le retour de Ragunāth à son sanctuaire, qui marque la clôture du *Dasarā* , Hiḍimbā quittera la capitale immédiatement après le sacrifice du buffle qui lui est consacré.

---

1 Les membres de la dynastie régnante la désignent d'ailleurs par un terme de parenté (*Dadi*: grand-mère paternelle).

Pendant le *Dasarā*, l'ensemble des divinités locales se voit clairement assigné une position subordonnée par rapport à Raguṇāth d'abord, au Rājā qui agit comme son représentant ensuite. La position de Hiḍimbā Devī est plus complexe. Sans elle, la cérémonie ne peut avoir lieu mais, par ailleurs, le sacrifice qui est destiné à la déesse se trouve lui-même inscrit dans la cérémonie du *rath ka yātrā*, dont Raguṇāth est clairement le personnage central.

On retrouve un schéma proche de celui qu'on avait étudié dans le cadre du *bhūnda melā* de Nirmaṇḍ où un autre *avatāra* et une autre déesse se voyaient solennellement confirmés dans les positions respectives de sacrifiant et de destinataire du sacrifice. Mais à Nirmaṇḍ, la fonction royale se trouvait court-circuitée par le rapport spécifique que cette communauté de brâhmanes entretenait avec l'*avatāra*. A Kuḷū, par contre, la place occupée par le Rājā est clairement définie : il agit au nom de l'*avatāra* dans un rituel dont la déesse est la destinataire.

Ce n'est pas un hasard si l'*avatāra* qui est en position "princeps" à Nirmaṇḍ parmi une communauté de brâhmanes se trouve être Paraśurām plutôt qu'une autre incarnation de Viṣṇu. Il est l'*avatāra* guerrier par excellence (à travers sa mythologie mais surtout à cause de son attribut privilégié : la hache), tout en incarnant les valeurs de l'ascétisme (dans la forme qui est donnée à son culte). Dans le cadre des royau-

mes, la double dimension de *l'avatāra* (c'est-à-dire d'une part sa forme apaisée et bienveillante, d'autre part sa forme redoutable) va traduire la relation que le roi entretient avec le dieu à travers le culte de son image et, sur un autre plan, cette relation va correspondre aux idéaux complémentaires des deux premiers *varṇa*. Par contre, à Nirmand où l'*avatāra* est supposé condenser la fonction royale, sans délégation possible de la violence indispensable au maintien du *dharma*, (puisque localement, le second *varṇa* n'y est pas représenté), il est normal que l'aspect ascètique et guerrier de l'*avatāra* se trouve accentué.

TROISIEME PARTIE

A - LA PLACE DES DIVINITES LOCALES DANS LES PANTHEONS DE ROYAUME

Chapitre 11 : HIERARCHISATION ET SUBORDINATION DES DIVINITES LOCALES A L'INTERIEUR DES ROYAUMES.

Chapitre 12 : LA STRUCTURE DES PANTHEONS DE ROYAUMES : L'EXEMPLE DE KUMHARSAIN.

La partie précédente va nous permettre de comprendre comment les panthéons de royaumes s'organisent. J'utilise cette expression pour désigner l'ensemble des divinités d'un royaume. L'emploi s'en justifie dans la mesure où de tels ensembles ne peuvent être considérés comme de simples agrégats. Deux aspects le soulignent :

- *l'ensemble des divinités locales va se trouver subordonné et hiérarchisé par rapport au couple constitué du roi et de l'avatāra dans chaque principauté.*
- *les traits propres à certaines des divinités locales vont être redéfinis ou soulignés à ce niveau d'intégration.*

Tant que l'on se situait à l'échelon local, il était permis de considérer ces divinités comme très largement identiques parce que, quelle que soit par ailleurs leur identité respective, elles occupaient une place à peu près similaire dans les cultes. Mais dès lors qu'on aborde la question de leur insertion dans les royaumes, apparaît une certaine discrimination.

Pour illustrer cette analyse des panthéons de royaume, j'ai choisi deux exemples :

L'étude d'une fête de royaume (la *Śivarātri* de Mãndī) permettra de mettre à jour certaines de leurs caractéristiques. On verra comment se marque dans les cérémonies la hiérarchisation des divinités locales, quelles sont celles qui ont la prééminence, comment s'établit le contrôle de la couronne sur l'organisation des cultes ; comment enfin, par le biais de ces divinités, s'établit une forme de médiation entre le souverain et ses sujets.

Puis en étudiant le corpus de mythes associés aux divinités les plus importantes d'un autre royaume de la région - celui de Kumhārsain - on montrera, cette fois, comment les relations entre les divinités locales vont se trouver structurées en fonction d'une représentation du pouvoir, qui s'établit à partir de l'affirmation de la souveraineté d'une divinité "princeps".

Ces deux exemples permettront de mieux cerner un symbolisme qui se retrouve sans exception dans chacune des principautés de la région.

CHAPITRE 11 : HIERARCHISATION ET SUBORDINATION DES DIVINITES LOCALES A L'INTERIEUR DES ROYAUMES

La subordination des divinités locales et leur hiérarchisation à l'intérieur des royaumes est mise tout particulièrement en évidence à l'occasion des fêtes de royaume . Ayant valeur de "fêtes nationales" jusqu'en 1947, la plupart d'entre elles se tenaient comme à Kulū à l'occasion de *Dasarā* . A Mandī cependant, c'était *Śivarātri* qui acquèrait cette dimension supplémentaire et, à Kumhārsain, la date choisie ne correspondait pas à une fête reconnue du calendrier religieux.

Ce qui différencie ces fêtes des autres célébrations religieuses de l'année, c'est qu'à ces occasions, toutes les divinités importantes d'un royaume sont conviées dans la capitale et ce, à l'initiative du souverain qui agit alors comme représentant de la divinité tutélaire de l'Etat.

A Kulū, trois cent soixante divinités étaient traditionnellement invitées au *Dasarā*. A Maṇḍī, pour *Śivarātri*, une centaine était régulièrement attendue . L'invitation à ces fêtes constituait pour chacune des divinités locales tout à la fois un honneur et une obligation. C'était un honneur dans la mesure où toutes les divinités ne partageaient pas ce privilège ; mais c'était aussi une obligation parce que le fait de s'y soustraire ou de ne pas s'y rendre avec une compagnie suffisante de dé-

vots était considéré comme une insulte à la royauté et se trouvait assimilé à une forme de rébellion qui entraînait des sanctions immédiates.

Lorsque les divinités locales sont amenées dans les capitales de royaumes (sous leurs formes mobiles, les *rath*.), elles doivent être accompagnées de tous leurs officiants ainsi que par au moins un membre masculin de chacune des familles de leurs dévots. A cause de la difficulté des communications, les trajets nécessaires pour se rendre dans les capitales pouvaient prendre jusqu'à une semaine dans les plus grands de ces royaumes. Pendant leur séjour dans la capitale, les divinités et leurs dévots étaient traditionnellement pris en charge par le temple de la divinité tutélaire ou par le Rājā, remplacé aujourd'hui par l'administration locale. A Kumhārsain par exemple, à l'occasion de la fête du royaume qui n'avait lieu que tous les quatre ans , les participants étaient pris en charge pendant quatre jours par le Rājā puis pendant les quatre jours suivants par Koṭīśvar Mahādev, la divinité principale du royaume.

A leur arrivée à ces fêtes, les divinités commencent toujours par aller saluer la divinité tutélaire du royaume puis le Rājā dans son palais. Suivant celle des fêtes régulières du calendrier à laquelle correspond la date des fêtes de royaume, le détail des cérémonies variera Mais quel que soit le détail précis des rituels, toutes ont ceci en commun : elles rassemblent en un même endroit un ensemble représentatif de la totalité des divinités d'un royaume. Et, à cette occasion, les différen-

tes divinités vont être classées hiérarchiquement. Avant d'examiner la nature de ce classement, je commencerai par indiquer les détails d'étiquette qui le manifestent, me servant pour cela de l'exemple de Mandī.

1. *LA TRADITION DE ŚIVARĀTRI*

Śivarātri fait partie des grandes fêtes du calendrier religieux hindou. Célébré en février-mars (le quatorzième jour de la quinsaine sombre de *phālguna*), on fête ce jour le mariage de Śiva et de Parvatī. D'après une autre explication, on fêterait aussi l'apparition de Śiva sous la forme du *liṅga*. Dans son manuscrit non publié, Emerson rapporte une interprétation locale de *Śivarātri* qui est intéressante parce qu'elle situe celle-ci dans un cycle périodique qui rend compte des allées et venues de Śiva et de Parvatī entre le mont Kailāś et les régions inférieures. La commémoration de leur mariage a lieu au moment où Śiva vient de quitter sa retraite du mont Kailāś tandis que Parvatī, qui est demeurée parmi les humains pendant tout l'hiver, s'apprête au contraire à y retourner.

Alors que pour *Dasarā*, l'accent est toujours mis sur la dimension collective des festivités, *Śivarātri* est habituellement célébrée dans le cadre domestique.

Une guirlande composée de feuilles d'arbres (en particulier de cerisiers sauvages -*paja*-) et de fruits sauvages (oranges amères -*kimtu*-) est suspendue à l'intérieur de chaque maison. On lui donne le nom de Mahādev. En dessous de cette guirlande, on dessine avec de la farine un diagramme sacré (*maṇḍil* ou *maṇḍala*) sur lequel plusieurs figurines sont disposées. L'une faite de bouse de vache ou de terre des champs, a la forme d'un *liṅga* et symbolise également Śiva ; deux autres, faites cette fois de pâte de riz représentent Parvatī et Gaṇapati[1]. D'autre part, toute une série de mets locaux sont préparés ainsi que d'énormes pains de plusieurs kilos qui, après avoir été consacrés à Śiva, seront partagés entre toute la famille. Une partie en est conservée qui sera apportée à toutes les filles mariées de la maison et, par conséquent, à tous les alliés. *Śivarātri* est d'ailleurs vécue comme une cérémonie qui permet de reserrer les liens avec les alliés. La nuit de *Śivarātri* est consacrée à une veillée autour de l'âtre, au dessus de laquelle la guirlande de Śiva a été suspendue. Le lendemain, un repas cérémoniel est organisé. Dans chaque maison, un ou plusieurs boucs sont décapités et leur tête est apportée devant l'autel consacré à Śiva et à Parvatī. Ce jour là, dans cette région de l'Himāchal Pradesh, les familles de toutes les castes vont consommer de la viande (y compris des brâhmanes qui se réclament du plus haut statut).

---

1 Le sens de cette cérémonie doit être mis en rapport avec une autre légende associée a *Śivarātri*, qui ne m'a pas été rapportée sur place mais à laquelle il est fait mention dans le *Harper's dictionnary of hinduism*.
"During the festival, a liṅga image is garlanded with flowers, a custom based on the story of a hunter who had killed so many birds that he was unable to collect them all before nightfall. He therefore decided to spend the night in the tree but was unable to sleep, owing to the cold. In his attempts to keep warm, the leaves and flowers fell on, to a liṅga situated at the foot of the tree. His inadvertant act brought him continued good fortune and hence the custom of holding this festival."

2. *ŚIVARĀTRI A MANDĪ*

La ville de Mandī est célèbre pour le nombre de ses temples. Elle abrite quarante neuf lieux de culte parmi lesquels vingt quatre sont dédiés à Śiva sous une forme ou une autre, huit à la Déesse et sept à Viṣnu[1].

Le sanctuaire le plus populaire de la cité est dédié à Śiva ascète, sous la dénomination de Bhūt Nāth[2]. La tradition raconte comment un souverain de Mandī qui a régné au XVIème siècle (Rājā Ajbar sen) s'est vu révéler en rêve l'endroit où se trouvait enterrée la *mūrti* qui est maintenant installée dans le sanctuaire. C'était en un lieu où des pâtres avaient vu des pierres têter le lait des vaches[3]. La capitale se trouvait à cette époque sur la rive opposée de la Beās, la rivière sur les berges de laquelle cette cité est bâtie. Elle fût alors transférée à cet endroit et un sanctuaire ainsi qu'un nouveau palais furent édifiés. Il existe également, du côté de la rivière où la capitale se trouvait précédemment, un autre temple de Śiva qui le présente sous le nom de Triloknāth avec son épouse Parvatī sur les genoux. La construction de

---

1 Cf. ROSE, *A Glossary...*, *op. cit.*, Vol I, p 420.

2 Bhūtnāth : le Maître des *bhūt*. C'est un des noms donnés à Śiva, en particulier dans les textes tantriques.

3 Dans de nombreux récits associés aux divinités locales, celles-ci se manifestent pour la première fois en se faisant allaiter par des animaux domestiques (parfois aussi par une femme) alors qu'elles ont emprunté la forme d'une pierre ou d'un serpent. Un démon anthropophage de la région (Bambo Raï) s'illustrant même en dévorant chaque jour les seins d'une villageoise. En terme d'analyse structurale, on serait tenté d'opposer de telles pratiques, qui précèdent toujours l'instauration de cultes réguliers, aux offrandes de *ghī* (beurre clarifié) qui en accompagnent la pratique.

ce temple a été patronnée par Sultān Devī, reine et épouse du même Rājā. On retrouve là l'opposition classique entre la forme célibataire et ascètique du dieu et sa forme mariée. Bhūt Nāth est considéré aujourd'hui comme la divinité patronne de la cité. Jusqu'au XVIIème siècle, il était considéré comme la première divinité du royaume. Mais il advint à Maṇḍī, à une époque d'ailleurs similaire, ce qui s'était aussi passé à Kuḷū. Un souverain de Maṇḍī (Sūraj Sen)[1] vit mourir de son vivant tous ses héritiers mâles ; il décida en désespoir de cause de remettre son royaume entre les mains d'une divinité dont il fit construire une image. La divinité fût dénommée Madho Rai. C'est un des qualificatifs de Kṛṣṇa, le plus populaire des *avatāra* de Viṣṇu.[2]

Dasarā permettait de saisir le rôle tenu par le couple constitué du roi et de l'*avatarā* à l'occasion d'une cérémonie qui était avant tout consacrée à la déesse. *Śivarātri* à Maṇḍī permet de connaître leurs fonctions respectives mais cette fois, lors d'une cérémonie consacrée à Śiva. Tandis qu'à l'occasion d'autres cérémonies royales comme par exemple celles qui avaient lieu pour *Holi* ou *Dasarā*, le cortège souverain

---

1 Sur Sūraj Sen, cf. PUNJAB GAZETTEERS, *Mandi State... op. cit.*, p 33.

2 On dispose de la date grâce à l'inscription qui se trouve sur la statue de Madho Raï : *it bears an inscription in sanskrit of which the translation is as follows."Sūrya Sena, lord of the earth and destroyer of his rivals, has this blameless image of the blessed discus -bearer, and master (guru) of all the gods, the illustrious Madho Rai, made by Bhima the goldsmith, in the year 1705, on Thursday, the 15 th Phagan". This date corresponds to A.D. 1648.* HUTCHINSON, VOGEL, *History of Mandi State..., op. cit.*, p 12.

était toujours constitué de l'image de Madho Raï précédant le Rājā, lors de *Śivarātri*, le Rājā se déplaçait seul. C'était seulement lorsque le Rājā était absent que l'image de Madho Rāï devait occuper dans les cérémonies la place qui revenait normalement au Rājā[1]. C'est aussi ce qui se passe aujourd'hui où la famille royale s'est vue refuser toute participation aux célébrations. Ce détail est intéressant car il marque une inversion provisoire de la hiérarchie habituelle entre le roi et l'*avatāra* . Témoignant par là des fonctions respectives qui leur sont dévolues. *Śivarātri* est placée sous le signe du dieu ascète. Or, dans le cadre de l'insertion des valeurs du renoncement dans la société organisée, le roi humain représente le lien le plus étroit avec le pôle ascètique tandis que le culte de l'*avatāra* représente le renoncement sous sa forme yogique et pacifiée. Il est donc logique que ce soit le roi et non l'*avatāra* qui soit mobilisé à cette occasion.

3. *DEROULEMENT DE ŚIVARĀTRI*

Comme, à Maṇḍī, *Śivarātri* est la première fête du royaume, la dimension collective prend le pas dans les célébrations, et les cérémonies de caractère public vont se superposer aux cérémonies domestiques. L'ensemble de la fête dure neuf jours. Le premier jour est marqué par l'arrivée des divinités venues de tout le royaume et leur installation dans la capitale. Ce jour là les divinités se réunissent dans le palais pour y saluer l'image de Madhorāï (donc le sanctuaire se trouve dans un bâtiment conjoint), en présence du souverain et aujourd'hui de l'officier

(1) Cf. PUNJAB GAZETTEERS : *Mandi State..., op. cit.*, p 62

de district. Le jour suivant, veille de *Śivarātri*, les divinités se rendront au sanctuaire de Bhūt Nāth avant d'aller s'assembler (comme elles le feront pendant toutes les journées suivantes) sur un immense terre-plein où elles seront abandonnées à la dévotion des gens présents tandis que, tout autour, une immense foire commerciale est organisée.

Pendant la nuit de *Śivarātri*, un grand brassier va rester allumé dans l'enceinte du temple de Bhūt Nāth et, le lendemain, un *yajña* est organisé tandis que toute la population de la ville vient défiler dans le sanctuaire. Par ailleurs, pendant chacun des jours que dure *Śivarātri*, le Rājā va se rendre à un sanctuaire différent de la ville pour y assister à une *pūjā* et effectuer des donations. Chaque jour sera aussi ponctué par le va-et-vient des divinités entre la ville et le terre-plein où la foire est organisée ainsi que par tout un programme de festivités comportant des jeux, des concours et des représentations théatrales nocturnes.

4. *LES DIVINITES LOCALES PENDANT ŚIVARĀTRI*

Pour *Śivarātri*, il existe toute une série de privilèges traditionnels qui ont pour conséquence une discrimination dans l'accueil et le traitement réservés aux différentes divinités locales.

Rappelons d'abord que le simple fait d'être invité constituait un premier privilège, fortement prisé du temps de la royauté. Les listes des divinités susceptibles d'être reçues sont soigneusement conser-

vées dans les archives du temple de Madho Raï. Des requêtes étaient faites régulièrement pour que des divinités qui n'y figuraient pas jusqu'alors voient leurs noms ajoutés sur ces listes[1].

Par ailleurs, certaines des divinités avaient l'honneur d'être invitées la veille du jour où commençaient véritablement les festivités, tandis que d'autres avaient curieusement le privilège inverse : elles arrivaient seulement pour assister aux cérémonies de clôture. D'autres divinités encore étaient conviées à résider dans le palais royal jusqu'aux célébrations de *Holi* qui avaient lieu une quinzaine de jours plus tard.

Lors de leur arrivée aux portes de la capitale, les divinités les plus importantes étaient accueillies par des représentants de la couronne, porteurs de sceptres. Certains dieux étaient conviés à venir séjourner dans le sanctuaire même de Madho Raï, d'autres à l'intérieur du palais royal. Les autres divinités et leurs dévots s'installaient dans les différents sanctuaires de la ville ou bien encore, elles étaient prises en charge avec leur suite par des particuliers. En règle générale, ceux des citadins de Mandī qui détenaient des droits fonciers dans le royaume se devaient d'inviter, ne serait-ce que pour une courte visite, les divinités des localités où ils possédaient des droits fonciers.

---

1 D'après les témoignages qui m'ont été donnés, l'inscription sur ces listes suscitait toutes sortes d'intrigues, et les brâhmanes qui en étaient responsables se voyaient parfois accusés de corruption.

A l'occasion de *Śivarātri*, des quantités de grain étaient distribuées à chacune des divinités présentes au nom du Rājā et de Madho Raï, la divinité tutélaire du royaume, afin de subvenir pendant leur séjour aux besoins des dévots. Différentes matières oblatoires étaient offertes également afin d'effectuer *pūjā* et sacrifices au bénéfice du royaume et de la dynastie. Les quantités ainsi distribuées variaient selon les divinités et elles étaient soigneusement comptabilisées.

Il en allait de même à la fin de *Śivarātri* où le souverain offrait des cadeaux à chacun des dieux présents. C'était principalement des étoffes précieuses qui servaient à revêtir les formes mobiles des divinités et, là encore, toute une hiérarchisation subtile se laissait déceler entre ces différents présents. Telle déesse par exemple avait droit à la plus belle soierie ; à telle autre, la traidition exigeait que soit offerte une coûteuse étoffe brodée de Bénarès. Une autre encore jouissait du privilège exceptionnel de recevoir deux fois des présents, au début et à la fin de *Śivarātri*. Les divinités mineures devaient, quant à elles, se contenter de simples cotonnades qui servaient à confectionner des vêtements pour leurs officiants.

Enfin, l'ordre dans lequel se présentaient les divinités à l'occasion des différentes processions se trouvait strictement établi. Tous ces détails d'étiquette avaient visiblement une importance telle que des procès ont été intentés par des dévots parce que la place qui avait été accordée à leur divinité ne correspondait pas selon eux à son rang ou n'avait pas été scrupuleusement respectée.

5. *LES CRITERES DE LA HIÉRARCHIE DES DIVINITES*

Autant il est clair que tous les détails de *Śivarātri* expriment une même volonté de hiérarchiser les divinités d'un royaume autour du couple que constituent l'*avatāra* et le souverain, autant il est difficile de retrouver les principes sur lesquels repose cette hiérarchisation. Il apparaît de fait, que l'importance qui a pu être accordée à chacune des divinités à l'intérieur d'un royaume comme celui de Maṇḍī, a été établie à partir des critères les plus variés. En examinant, cas par cas, les raisons qui ont pu être invoquées par mes informateurs pour justifier les privilèges accordés à des divinités locales dans le cadre de ce royaume, trois sortes de critères se dessinent approximativement, qui ont été pris en compte au niveau de la capitale et du pouvoir souverain.

a - Il y a les divinités qui entretenaient un rapport étroit avec la dynastie régnante, les habitants de la capitale, les fonctionnaires d'état et les domaines réservés au pouvoir souverain. Dans cette catégorie, les divinités les plus importantes sont :

- *Madho Raī* : la divinité tutélaire du royaume.
- *Śyāmā Kālī* : la *kuldevī* de la dynastie régnante.
- *Bhūt Nāth* : ancien *kuldevatā* de la dynastie, actuellement considéré comme l'*iṣṭa devatā* de la capitale.
- *Buḍḍhā Bingaḷ* : le *kuldevatā* des *Rāj purohit*.
- différentes divinités associées à des établissements royaux (greniers, mines, forteresses, palais...).
- des dieux qui sont plus spécialement vénérés pour avoir accordé à une période ou une autre leurs faveurs aux souverains.

b - Il y a des divinités qui doivent leur importance au fait qu'elles sont à l'instar de divinités souveraines à l'échelle d'une province, et sont par conséquent à la tête de panthéons régionaux. Parmi celles-ci, trois dieux ont la prédominance. Il faut d'ailleurs noter que deux d'entre eux sont aussi considérés comme des anciens *kuldevatā* des Rājā de Mandī

- Kamrunāg

C'est la première divinité à venir saluer Madho Raī lors de *Śivarātri*. Ce dieu est au nombre de ceux qui ont la responsabilité du climat pour l'ensemble du royaume. Son sanctuaire se trouve à Kamrah. Il est associé avec un lac dans lequel sont jetées les offrandes qui lui sont destinées. Par son récit d'origine, ce dieu est associé avec Rattansach[1], un personnage du *Mahābhārata*, compagnon d'exil des Paṇḍava lors de leur séjour dans l'Himalaya.

Kamrunāg règne sur l'ensemble des divinités de sa région. Il vient à *Śivarātri*, accompagné de sept autres divinités locales des environs à qui on donne le titre de princes et qui sont identifiés à des enfants de Śiva . Ce sont : Sāyrī Āwaḷā Khamhessar, Bālā Kamhessar, Gwāḍī Kamhessar, Kāṇḍhī Kamhessar, Chaṇḍehiyā Kamhessar, Tikru Kamhessar et Kāṇḍhaḷu Kamhessar.

---

1 Ma transcription était peut-être incorrecte. Il ne m'a pas été possible en tout cas de retrouver le personnage dont ce nom dérivait.

Sāyrī Dev, l'aîné des princes, a droit aussi à des égards particuliers. C'est la première des divinités qui est accueillie dans la ville pour *Śivarātri*.

- Parāśar

C'est l'ancien *kuldevatā* des Rājā de Maṇḍī. Son sanctuaire est isolé comme celui de Kamrunāg au sommet d'une colline et se trouve aussi associé avec un lac. La fête annuelle de ce dieu prend place à la même date que celle de Kamrunāg, au mois de juin (premier jour d'*asadha*).

Parāśar n'a pas de forme mobile. Il vient à *Śivarātri*, représenté par son médium, porteur d'un sceptre. Pour *Śivarātri*, sa suite comprend dix autres divinités. Deux déesses sont placées à sa droite et à sa gauche. Ce sont Tuṅgessarī (en skt : Tuṅgesvari), et Macchodarī (Matsyodarī). Elles n'ont pas de formes mobiles, non plus, mais sont représentées par des masques de métal précieux. Il est également accompagné d'une divinité qui est dite représenter sa prêtrise (Ādi Puruk). Enfin, il est suivi de sept déesses dont les sanctuaires sont dans la même région. Ce sont : Maihan (l'aînée), Bīhaṇā rī Ghaṭāssaṇ, Dhārā rī Nāgaṇ, Nissu rī Paḍāssarī, Śive ri Ghaṭāssaṇ, Buḍḍhī Bhatchāraṇ, Jhāṅgaḍā rī Siṅghāssaṇ.

- Huraṅg Ka Nārāyaṇ

C'est la divinité à laquelle il a été fait référence lors de l'étude du *nārkhan melā*. Première divinité du *tehsīl* de Chuhar, situé aux confins nord-ouest du royaume, elle fait partie avec trois autres

divinités de sa région et Kamru Nāg des dieux responsables du climat pour l'ensemble du royaume.

A toutes les divinités qui viennent d'être citées, correspond une unité de culte à l'échelon local. On comprend dès lors comment les panthéons de royaume pouvaient se ramifier à travers des sous-ensembles provinciaux, eux-mêmes hiérarchisés autour d'une divinité principale. L'articulation des divinités entre elles, à l'intérieur de ces sous-ensembles, renvoie à des catégories de regroupement sanctionnées par la tradition hindoue (comme le groupe constitué de sept déesses ou des fils de Śiva), mais elle témoigne surtout de structures hiérarchiques qui ont dû se constituer à des époques variées en fonction de la distribution politique du pouvoir à un moment donné de l'histoire de ces régions.

- Les divinités spécialisées.

On a dit que certaines divinités se trouvaient responsables de la régularité du climat pour l'ensemble du royaume. A d'autres est reconnue une compétence bien établie dans la guérison de maux particuliers. C'est ainsi que Tikru Kamhessar, le prince aîné de Kamru Nāg, est spécialisé dans la guérison de la variole. Son médium décide quand doit cesser la quarantaine imposée aux personnes atteintes de ce mal. Un des dieux associés à Kamru Nāg, Sāyrī Āwaḷā Kamhessar, est réputé pour la guérison de toutes sortes de maladies bénignes. La déesse Nāu rī Ambikā l'est pour

les cas de folie. On fait appel à Jhalauṭi Mārkaṇḍā pour les épidémies de bétail. Des officiants de ce dieu sont appelés pour venir délimiter les zones contaminées avec des graines de moutarde. Assez logiquement, tous les *nāg* sont compétents pour guérir les morsures de serpent. C'est aussi une *nāgaṇ* qui est la plus réputée, dans le royaume, pour remédier aux cas de stérilité. Assez curieusement ; Buḍḍhā Bingaḷ, la divinité des *Rāj purohit* est invoquée pour lutter contre les poux. On peut rapprocher cette singularité, sans pour autant l'expliquer, du fait que les dévots offrent traditionnellement à ce dieu des poux en or et en argent.

Il est intéressant de constater que les compétences particulières reconnues à telle ou telle divinité se laissent plus distinctement percevoir dès lors qu'on ne se situe plus au niveau qui leur est propre, c'est-à-dire celui de leur unité de culte. Ce paradoxe apparent est facilement explicable : si on met à part certaines formes de délégation de pouvoir qui s'expliquent par la hiérarchisation des divinités entre elles, comme tout le monde dispose en quelque sorte, chez lui, d'un "généraliste", en la personne du dieu de la localité, il n'y a de raisons pour faire appel à une divinité du voisinage que si une compétence de "spécialiste" lui est reconnue dans un cercle plus large que celui de ses dévots.

On pourrait d'ailleurs se demander dans quelle mesure la spécialisation fonctionnelle d'une divinité locale ne résulte pas toujours, dans cette région, d'un point de vue "extérieur" dont la compréhension suppose qu'on se situe à un niveau d'intégration supérieur à celui où se définit plus habituellement son culte.

6. *INTERPRETATION DE CETTE HIERARCHIE*

Le décalage manifeste entre le caractère systématique de la hiérarchisation des divinités locales à l'occasion d'une fête de royaume comme *Śivarātri* et l'absence de critères univoques sur lesquels se fonderait cette hiérarchisation est révélateur. Car ce décalage montre que le principe à l'oeuvre est plus important que les raisons invoquées pour motiver son application.

C'est parce que le couple composé du souverain et de l'*avatāra* se définit symboliquement ici comme centre du royaume qu'il s'ensuit nécessairement la subordination de toutes les autres divinités et leur hiérarchisation par rapport à ce centre.

Il faut donc distinguer la mise en oeuvre d'un principe hiérarchique qui se trouve soutenu par l'institution même du royaume, d'avec les raisons invoquées dans le cadre de la tradition propre à chacune des divinités pour occuper la place qui lui sera reconnue au sein de cette hiérarchie. Ceci explique que les motifs évoqués pour attester la supériorité de telle ou telle divinité puissent être si hétérogènes et sujets à discussion.

Il n'existe pas de critères permettant d'affirmer qu'une divinité doive par "essence" être subordonnée à une autre parce qu'il existe pour chacune de ces divinités locales un niveau (et c'est celui qui s'appréhende de l'intérieur de leur unité de culte) où celles-ci

constituent précisément "le centre", c'est-à-dire l'axe de référence à partir duquel une hiérarchie peut s'établir. C'est d'ailleurs pourquoi n'importe quel culte de divinité locale peut représenter en puissance la divinité centrale d'un panthéon de royaume. Et c'est seulement dans des contextes préalablement définis que peut s'établir la différence hiérarchique.

Dans le chapitre suivant, on montrera, en se servant de l'exemple fourni par le panthéon du royaume de Kumhārsain, comment, dès lors qu'une divinité occupe une place centrale à l'intérieur d'un royaume, les autres divinités vont se trouver non seulement hiérarchisées mais encore redéfinies dans une structure caractéristique de tous les panthéons de royaume et dont j'ai tenté de cerner certains des principes sous-jacents dans le chapitre sur Kuḷū.

Or l'analyse de *Śivarātri* à Maṇḍī permettait d'abord de montrer qu'indépendamment même de la structure qui se cristallise dans les panthéons de royaumes, ceux-ci constituaient d'emblée des ensembles hiérarchisés englobant la totalité des divinités locales présentes dans un royaume.

Dans la même perspective, il me semble intéressant de donner un exemple à contrario qui montre ce qui se passe lorsque les divinités se trouvent réunies en dehors de tout contexte établi.

Nous avons la chance de disposer d'un tel exemple, rapporté par Emerson dans son manuscrit. A l'occasion du jubilé de la reine Victoria, des cérémonies furent organisées partout en Inde pour fêter l'évènement, non seulement dans les capitales de royaumes mais dans les plus petites localités. A cette époque, Emerson qui était en poste auprès du souverain de Bashahr se trouvait en déplacement dans le royaume et il ne put revenir à temps dans la capitale. On décida qu'une cérémonie aurait lieu à l'emplacement de son campement et quatre divinités des environs furent conviées à y assister.

Mais, comme il le raconte, leur réunion fortuite allait poser des problèmes insurmontables de préséance, car elle se situait en dehors de tout cadre hiérarchique préalablement établi. Le simple fait de leur réunion en un même lieu allait mettre en jeu une hiérarchie et quelle que soit la disposition qui serait adoptée, celle-ci en témoignerait.

Pourtant Emerson, qui se voulait conciliant, proposa plusieurs solutions. Aucune ne convenait : si les divinités étaient disposées en ligne, l'une d'elle serait au centre inévitablement, mais même si elles étaient placées en carré, rien ne serait résolu car les points cardinaux étaient eux-même hiérarchisés. La question s'envenimait et il fallait trancher. Chacune des divinités proclamait sa supériorité en se basant sur un critère distinct:

All the gods had some claim to distinction. Narain was famous for his powers of healing, Shalu, the god of shepherds, prided himself on the possession of many articles of gold and silver ; Rudar dwelt inatemple more loftily than any in the district, while Goli Nag was famous for his power over storms.[1]

Après maintes querelles et discussions, il ne restait plus que deux divinités Nārain et Shalu qui se disputaient la prééminence.

The former based his claim on his fame, supported by the fact that the place of meeting lay within his juridiction. Shalu, on the other hand contended that his riches proved him the greater God.

On parvint tout de même à un compromis. La place d'honneur fût donnée à Nārain en appréciation du fait que la réunion avait lieu dans un endroit qui était situé sous sa juridiction. Une dernière précaution fût prise néanmoins par les partisans de Chasrālu :

It was given in on the understanding that the content of his rival should not be held a precedent in future gatherings of the gods.

Cette anecdote illustre de manière exemplaire trois points qui ont été soulignés auparavant :

- *le seul fait de mettre en présence plusieurs divinités suffit à constituer un enjeu hiérarchique important.*
- *en l'absence d'un cadre préétabli qui légitime un tel ordre, (comme c'était le cas par exemple pour Śivarātri), il n'existe aucun critère décisif qui permette de définir à priori la supériorité d'une divinité sur une autre.*
- *en dernière ressource, c'est en revenant au principe même de la souveraineté d'un dieu sur son territoire qu'on pourra établir un compromis.*

1 Les trois passages sont extraits de EMERSON (*Manuscrit... op. cit.*, chap. VI).

7. *LE CONTROLE DES CULTES DE DIVINITES LOCALES A L'INTERIEUR DES ROYAUMES*

Cette subordination des divinités territoriales au couple du roi et de l'*avatarā*, qui s'exprime à l'occasion de *Śivarātri*, se concrétisait dans le droit de regard que la couronne avait sur tout ce qui concernait la vie des sanctuaires.

Il faut d'abord se rappeler que dans chacun des royaumes, l'attribution aux divinités locales de leurs domaines respectifs (et des droits fonciers qui allaient avec) devait être sanctionnée par le pouvoir souverain. Au delà d'une simple reconnaissance de leur statut antérieur, on faisait même parfois remonter l'origine de l'autorité des divinités à une initiative directe de la divinité tutélaire du royaume ou de ses représentants. C'était le cas par exemple de Khumārsain qui sera étudié dans le chapitre suivant. Les traditions y précisent non seulement comment la divinité tutélaire du royaume a délégué une part de souveraineté à la dynastie régnante mais aussi comment celle-ci a doté différentes divinités de domaines situés à l'intérieur du royaume.

D'autre part, aussi bien à Maṇḍī qu'à Kulū et certainement, dans tous les autres royaumes, tout changement ou nouvelle désignation du personnel affecté au sanctuaire de ces divinités devait être avalisé par la couronne. Le Rājā avait autorité pour refuser ou même désigner par lui-même un candidat. Il fallait aussi une autorisation royale pour l'insti-

tution de toute cérémonie nouvelle. Il en fallait une également pour que soit créée la forme mobile d'une divinité lorsque celle-ci n'en possédait pas auparavant. Dans son *gazetteer*, Emerson cite même le cas d'une autorisation qui avait dûe être obtenue à Mandī afin que soit changée la forme de la charpente qui sert de structure au *rath* d'une divinité[1]. On peut d'ailleurs en comprendre la raison : certaines de ces formes étant privilégiées dans l'un ou l'autre des royaumes, un changement de celles-ci risquait de passer pour une allégeance indirecte à une souveraineté voisine.

Or un tel risque était loin d'être imaginaire, surtout à l'époque antérieure à la tutelle britannique où les limites des royaumes variaient en fonction de leur fortune militaire du moment. Les mêmes territoires passaient et repassaient sous la domination des uns et des autres. Et si l'allégeance des divinités locales à une divinité souveraine de royaume prenait une telle importance, c'est que celle-ci sanctionnait véritablement la reconnaissance d'une autorité politique par une communauté locale.

Ainsi par exemple, Māhu Nāg, une des plus célèbres divinités de la région, avait originairement son sanctuaire dans un district qui était sous la domination du royaume de Sundernagar. Lorsqu'à la suite d'une

---

1 PUNJAB GAZETTEERS : *Mandi State... op. cit.*, p 60.

guerre entre Sundernagar et Maṇḍī ce district passa sous la domination de Maṇḍī, la *mūrti* de Mahū Nāg fut emportée sur l'ordre du Rājā de Sundernagar et un nouveau temple fût édifié en son honneur près de la capitale. Cependant un grave différend opposa par la suite cette divinité à un Rājā qui se conduisait en despote et réclamait contre toute coutume la moitié des revenus de la divinité. Mahū Nāg décida de revenir dans son village d'origine, parmi ses dévots; reconnaissant alors l'autorité de la divinité tutélaire de Maṇḍī , il accepta de se rendre désormais chaque année à la capitale pour *Śivarātri*.

8. *MEDIATION DES DIVINITES LOCALES DANS LA RELATION ENTRE LE SOUVERAIN ET SES SUJETS*

On a vu dans les descriptions précédentes comment s'exprimait à travers une fête de royaume à la fois l'unité du royaume et l'autorité du pouvoir souverain. Par ailleurs, et bien qu'il ne soit pas dans notre intention d'étudier l'aspect social et économique de ces fêtes, il est certain que celles-ci ont joué un rôle particulièrement important parce qu'elles ont longtemps constitué la principale sinon la seule occasion pour les habitants des différentes contrées du royaume de se rendre dans la capitale, et d' avoir ainsi des contacts avec le pouvoir central[1].

---

1 La tradition n'a pas complétement cessé. Les leaders politiques continuent de se servir de ces occasions pour organiser des meetings électoraux. Le gouvernement en profite aussi pour organiser des stands officiels (pour le planning familial, la diffusion de nouvelles techniques agricoles, le recrutement militaire, etc...).

A Mandī, au cours de *Śivarātri*, a lieu une cérémonie solennelle (qui se déroule sur le terre-plein réservé aux festivités) au cours de laquelle les formes mobiles des divinités sont rangées sur une ligne. De nos jours, c'est l'image de Madho Raī, accompagnée de ses prêtres et des membres du comité du temple qui est amenée afin de saluer tour à tour chacune des divinités. Autrefois, c'était le Rājā, accompagné de ses différents ministres qui se déplaçait à cette occasion. La cérémonie se déroulait de la manière suivante : chaque divinité devait normalement sortir du rang lorsque le Rājā passait devant elle et venir s'incliner devant celui-ci. Certaines divinités pourtant se refusaient à faire le moindre mouvement : la tradition voulait dans ce cas que le Rājā s'enquière lui-même auprès du médium des raisons qui motivaient le refus de la divinité. Celui-ci s'expliquait alors, au nom bien sûr de la divinité.

Cette cérémonie était très importante car, au dire des témoins de l'époque, c'était l'occasion unique offerte aux villageois de pouvoir faire connaître au souverain leurs griefs (souvent liés aux exactions commises par des fonctionnaires d'Etat). Par ce biais, ils pouvaient surtout le faire à la fois sans intermédiaire et en toute impunité puisque c'était alors, par définition, la divinité et non un individu isolé ou même une collectivité qui était censée s'exprimer face au souverain.

9. *RESPONSABILITE DES DIVINITES LOCALES DEVANT LE SOUVERAIN*

Dans les pages précédentes, il a été fait référence à ces divinités locales à qui incombait la responsabilité du climat pour l'ensemble du royaume.

Lors de sécheresses ou quand des pluies prolongées risquaient de détruire les récoltes, le Rājā convoquait à Maṇḍī les médiums de ces divinités. Suivant le cas, il ordonnait qu'on les jette dans un cachot, privés de toute boisson ou bien, au contraire, il leur imposait de rester de longues heures debout sur les berges de la Beās. Il s'agissait de convaincre les divinités d'être plus efficaces, et le supplice infligé à leurs médiums était le moyen de pression utilisé. Cette procédure était, paraît-il, tellement ancrée dans les moeurs que les médiums se présentaient le plus souvent d'eux-mêmes à la capitale.

Cet exemple illustre bien la relation qui prévalait entre le Rājā et les divinités locales : responsable de la prospérité du royaume, mais dépendant du bon vouloir des divinités, il fallait qu'il obtienne leur coopération, de grē ou de force.

Chapitre 12 : LA STRUCTURE DES PANTHEONS DE ROYAUME : L'EXEMPLE DE KUMHĀRSAIN

Le royaume de Kumhārsain se trouve situé sur les pans abrupts de collines qui descendent vers la Sutlej au nord de Narkanda[1] En 1901, la population de 17 355 habitants, qui se trouvait répartie en deux cent cinquante hameaux, se composait pour les deux-tiers de Kanet

Au temps de l'invasion des Gurkha, en 1810, Kumhārsain était tributaire du royaume de Bashahr. A cette même époque, les petites principautés voisines de Balsan, de Bharauli et de Madhan faisaient allégeance à Kumhārsain. En 1815, par décision des Britanniques, Khumārsain devint indépendant de Bashahr, mais il perdit également ses droits sur ces petites principautés. Il dut, comme tous les autres Etats des environs, signer un traité où se trouvait spécifié le montant annuel du tribut qu'il s'engageait à verser aux Anglais.

1. *LE PANTHEON DU ROYAUME*

Celui-ci comprenait une dizaine de divinités principales. Nous décrirons successivement les relations qui les unissent entre elles (et aussi à certaines de leurs voisines). Comme c'est le cas pour toutes les divinités locales, ces relations se laissent appréhender à la fois dans le détail des rituels, dans les mythes qui leur sont associés et par les donations de terres faites aux divinités.

---

1 Sur Kumhārsain, cf. CHARAK, *op. cit.*, pp 355-356 ; PUNJAB GAZETTEERS, *Simla Hill States..., Vol. 1, op. cit.*, chap. Kumhārsain, notamment p 4.

Koṭīśvar Mahādev est la première divinité du royaume[1]. Il appartient à une famille de divinités réparties dans le voisinage qui comprend deux frères et deux soeurs.

Les trois sanctuaires qui sont associés à Koṭīśvar se situent dans la capitale et à ses abords immédiats, au centre du royaume. Le plus ancien de ces sanctuaires est un temple aujourd'hui désaffecté car le culte de la divinité est maintenant concentré dans le second de ses sanctuaires, une grande bâtisse qui servait autrefois de forteresse aux Ṭhākur locaux. C'est là que se trouve conservée l'image principale du dieu (un masque de métal précieux). Le troisième sanctuaire est un temple d'origine plus récente qui jouxte le palais royal . Du temps de la royauté, seul le souverain, ses *purohit* et le *pujārī* de la divinité avaient accès à ce temple.

Yageśvar Mahādev est le frère aîné de Koṭiśvar Mahādev. Son sanctuaire n'est pourtant pas situé dans le royaume de Kumhārsain. Il se trouve dans un village (Dalaś) sur des collines qui font face à Kumhārsain, de l'autre côté de la Sutlej. Dalaś est la capitale d'une principauté vassale de Kulū et Yageśvar Mahādev est la première divinité de ce royaume, qui a toujours été en conflit avec Kumhārsain.

---

1 Cf. ROSE, *A Glossary... op. cit.*, p 276.

Ādśakti Devī est une des deux soeurs de Koṭīśvar Mahādev. Son sanctuaire est situé sur la colline la plus haute du royaume de Kumhārsain et comme la plupart des temples de divinités locales, celui-ci comprend un *mandir* et un *koṭhī*. Adsakti était révérée comme la première déesse du royaume et c'est devant son sanctuaire qu'a lieu tous les trois ans le sacrifice du buffle, en présence du souverain.

Kasumbā Devī est l'autre soeur de Kotiśvar Mahādev. Son sanctuaire est au bord de la Sutlej sur la rive opposée à Kumhārsain. Il marque l'ancienne frontière entre les principautés de Dalaś et de Kumhārsain.

Ces quatre divinités sont originaires de Hātkoṭi. Il s'agit d'un sanctuaire, consacré à Durgā, qui est un des lieux saints les plus fameux de tout l'Himāchal Pradesh et qui se trouve à une centaine de kilomètres à l'est de Khumārsain[1]. La venue de ces divinités dans la région est attribuée à la mauvaise conduite dont Koṭīsvar se serait rendu coupable tandis qu'il séjournait à HātKoṭi. Comme la plupart des divinités locales identifiées à Śiva, (ce dont témoigne le titre de Mahadev) Koṭiśvar et son frère sont aussi considérés comme des Nāgs. C'est d'ailleurs sous la forme d'un serpent que Koṭīśvar Mahādev s'est d'abord manifesté aux habitants de la région.

---

1 D'après un historien local, Mian Goverdan Singh, Hātkoṭi aurait été (avec Nirmand et les sanctuaires qui lui sont associés) un des plus anciens sites où se seraient implantées des colonies de brâhmanes dans cette région. D'un point de vue institutionnel, ce sanctuaire (et les villages de brâhmanes qui lui étaient rattachés) présentait une particularité intéressante : il était placé sous la juridiction commune de trois souverains des environs.

Comme c'est parfois le cas, au nom de Koṭīśvar Mahādev, il ne correspond pas une mais deux entités ; pour les différencier, on parle de l'"ancien" et du "nouveau" Devtā. Chacun d'entre eux possède une forme mobile et ils ont des médiums distincts. Entre ces deux entités qui incarnent une même divinité, il existe un rapport de hiérarchisation qui s'exprime dans les mythes, dans les rituels et dans l'appréciation courante de leur identité respective. Lors des déplacements de Koṭīśvar Mahādev, c'est toujours la forme mobile du nouveau Devtā qui précède celle de l'ancien Devtā et son médium ne peut prendre la parole qu'avec l'autorisation préalable du nouveau Devtā.

Plusieurs explications rendent compte de cette subordination. Suivant une interprétation courante, il est affirmé que l'ancien Devtā a conservé une tendance fâcheuse à vouloir opprimer les habitants de Kumhārsain comme il l'avait fait auparavant pour ceux de Hātkoṭi, et c'est seulement grâce à la vigilance du nouveau Devtā qu'il est forcé d'adopter une conduite plus mesurée. On oppose d'ailleurs fréquemment la sévérité de l'un au caractère magnanime de l'autre.

Cette opposition prend tout son sens quand on sait que le nouveau Devtā a été étroitement identifié à la royauté tandis que l'ancien Devtā est resté plus largement vénéré par l'ensemble de la population, en particulier par les Kanet. Bien qu'il soit plus redouté, on lui prête un pouvoir supérieur et c'est de préférence à son médium que les habitants s'adressent lorsqu'ils désirent solliciter la divinité.

Les mythes nous racontent comment les deux figures de cette divinité ont été réunies. A cette époque, il n'y avait pas de royaumes constitués et c'était les chefs lignagers des Kanet (les *movanna*) qui détenaient l'autorité politique. Koṭīśvar Mahādev, venant de Hātkoṭi, s'était révélé aux habitants de Kumhārsain sous la forme d'un serpent qui tétait le lait des bufflonnes et, une fois reconnu, il leur avait donné une image de lui à révérer. On lui avait construit un temple qui était placé sous la protection d'un de ces chefs de Kanet répondant au nom de Sūnū. Un jour qu'une fête était organisée en l'honneur du dieu, les membres d'un autre clan des environs voulurent se joindre à la fête mais on leur interdit d'approcher la divinité. Dans la nuit leur chef, Bhura, découvrit à son tour une image du dieu (dans d'autres versions, il la fabrique pendant la nuit) et le lendemain, ils revinrent triomphalement en apportant leur propre image à cette fête. Du coup, les hostilités cessèrent entre eux et il fût décidé que désormais les deux images seraient placées dans le même temple. Cette association fût heureuse : la divinité se révéla beaucoup plus pacifique sous sa nouvelle forme que sous l'ancienne et, à partir de ce jour, son comportement se fit nettement plus tempéré envers ses dévots.

Il existe une seconde famille de divinités dont la notoriété est également très grande dans le royaume. Ce sont sept frères qu'on appelle les Marechh. Comme dans le cas de la famille de Kōṭisvar Mahadev, ces divinités ne résident pas toutes dans le royaume de

Khumhārsain[1]. Les sept dieux sont originaires, dit-on, du lac Mānsarovar[2].Sur leur chemin, ils rencontrèrent Bhambo Rāi, un démon légendaire de cette région. Celui-ci avait la réputation de manger chaque jour le sein d'une femme. C'est ce même démon qui sera tué par la divinité de Choli au cours d'un combat auquel il a déjà été fait référence .

Les Marecch n'étaient d'ailleurs pas particulièrement recommandables et ils ne se refusaient pas non plus à consommer de la chair humaine. Koṭīśvar Mahādev autorisa cependant trois des frères à venir s'installer dans les environs de Khumārsain à condition qu'ils renoncent à toute forme de sacrifice humain et qu'ils reconnaissent sa suprématie et sa juridiction. Il ne fut pas autorisé à ces dieux de voir assembler leurs formes mobiles sans l'autorisation préalable de Koṭīśvar Mahādev. Les *jāgīr* qui étaient accordés jusqu'à l'Indépendance à chacune de ces divinités concrétisaient cette relation.

Marechh est considéré par ailleurs comme le vizir de l'ancien Devtā tandis que Malendu est celui du nouveau Devtā. Lors de toutes les fêtes qui se déroulent au sanctuaire de Koṭīśvar Mahādev, Malendu est impérativement requis de se rendre aux cérémonies. En échange, il a droit, à chaque fois, au sacrifice d'un bouc offert par Koṭīśvar.

---

1 Il y en a 3 à Kumhārsain, 2 à Śangri, un à Koṭgarh et un à Kuḷū. Sur leur légende cf ROSE, *A Glossary..., op. cit.*, p 454

2 Lac situé au Tibet, ancien lieu de pèlerinage. Endroit légendaire d'où le Brahmapoutre et la Sutlej prendraient leur source.

2. *INTERPRETATION*

Le panthéon du royaume de Khumārsain est exemplaire car il permet de saisir à travers les rapports qui unissent un nombre limité de divinités les relations essentielles où s'expriment les principes de la souveraineté.

Dans chacun des mythes qui sont associés aux divinités locales, on constate d'abord le lien qui existe entre celles-ci et des chefs de clans de Kanet qui sont considérés comme les premiers dévots et les protecteurs de chacun de ces dieux. Leur souvenir s'est perpétué dans les mythes mais peut-être plus encore par le fait que ces chefs sont devenus les divinités gardiennes des divinités locales. Devant certains des sanctuaires, on trouve des statues de pierre ou de bois, souvent de style primitif, qui les représentent . On s'adresse de préférence à eux pour toutes les affaires de "magie"[1]. Comme partout en Inde, les divinités gardiennes marquent la frontière souvent ambiguë qui sépare les dieux des démons. La référence qui est faite à ces chefferies traditionnelles nous confirme aussi, bien sûr, dans l'idée que la plupart des divinités locales étaient autrefois directement associées aux clans de Kanet qui maintenaient leur emprise sur l'ensemble de la région .

On constate par ailleurs que les divinités locales sont prises dans un double réseau de relations. Elles appartiennent d'une part à des familles de dieux dont les sanctuaires sont disséminés au delà des limites d'un seul royaume ;elles se trouvent d'autre part hié-

---

1 L'emploi de cette notion est ici légitime. Il demanderait cependant un véritable développement. Les pratiques magiques se distinguent des autres pratiques rituelles par le secret mais surtout parce qu'elles sont (ou sont supposées être) accomplies délibérément au profit d'un groupe ou d'un individu, au détriment d'autres groupes ou individus. L'accusation de magie est courante dans la région. Elle s'applique en particulier aux communautés villageoises les plus isolées et donne lieu à une très profonde méfiance qui va parfois jusqu'au refus de toute hospitalité.

rarchisées en fonction d'une divinité souveraine qui entretient des rapports d'étroite association avec une dynastie régnante.

Dans le cas où les divinités entretiennent entre elles des relations de parenté qui ne coïncident pas avec celles qui s'inscrivent à l'intérieur d'un royaume, leurs relations se concrétisent par des invitations réciproques aux fêtes qui se tiennent à leurs sanctuaires. A cette occasion, il se perpétue des formes spécifiques d'hospitalité dont la tradition se retrouve dans l'ensemble de la région[1].

Quant à la subordination des divinités locales, à l'intérieur du royaume, elle se marque d'abord par les droits fonciers dont jouissaient jusqu'à l'indépendance ces divinités, droits qui sont supposés avoir été accordés par la divinité tutélaire du royaume. Elle se traduit aussi par le contrôle exercé sur les cultes par les prêtres attachés à Kōṭisvar Mahādev ainsi que par le souverain,qui agit alors comme son représentant. Rappelons que les formes mobiles de divinités ne pouvaient être assemblées sans l'accord de Koṭīśvar Mahādev. Par ailleurs, comme à Māṇḍī ou à Kuḷū, la couronne surveillait la nomination de tous les officiants dans l'ensemble des sanctuaires de divinités locales.

Comme dans les autres royaumes, il existe à Kumhārsain un récit d'origine qui rend compte de l'accession au trône de la dynastie régnante, mais contrairement à Kuḷū et Bashahr où les Rājā se prévalaient d'origines divines, les Ṭhākur qui régnaient à Khumārsain surent se montrer

1 A leur arrivée, les dévots d'une divinité forment un tas, composé d'objets personnels (chapeau, canne, ...) appartenant à chacun d'entre eux. Les villageois qui les reçoivent prennent chacun, au hasard, l'un de ces objets. Ils invitent alors son possesseur à séjourner chez eux pendant la fête, se glorifiant de lui offrir la meilleure hospitalité.

modestes. Le fondateur se réclame à l'origine d'un clan de Rājpūt (les Geru) qui auraient fui les plaines du Punjab devant l'envahisseur musulman. Quatre frères fondèrent, chacun, une principauté distincte dans cette région de l'Himāchal Pradesh[1]. Celui des frères qui s'est installé à Khumārsain s'est vu confier la souveraineté par Koṭīśvar Mahādev. C'est pourquoi, et tous les informateurs insistaient sur ce point, le dieu a toujours été considéré comme le souverain véritable de Khumārsain. Le Ṭhākur n'était que son délégué et on le désignait d'ailleurs comme son *kārdār*, c'est-à-dire par le terme qui est employé pour tous ceux à qui est confiée la tâche d'administrer les sanctuaires de divinités locales.

La relation qui existait entre le roi et les différentes divinités du royaume obéissait à une logique ou se reflétaient les différents aspects de la souveraineté.

Prenons un exemple : la relation de hiérarchie qui existe entre le nouveau Devtā et Malendu (son vizir) est interprétée à la lumière de celle qui unit la divinité tutélaire du royaume au Ṭhākur dépositaire du pouvoir. Par contre, la relation de subordination de l'ancien au nouveau Devtā est souvent perçue comme le symbole de la relation du roi à ses sujets. Il en résulte que le roi est dans une position homologue à celle de Malendu vis-à-vis du nouveau Devtā (donc dans une position de subordination hiérarchique) tandis que vis-à-vis de l'ancien Devtā, sa

1 Khaneti, Koṭkhaī, Krangra, Kumhārsain.

position est cette fois identique à celle du nouveau Deytā (donc dans une position de supériorité hiérarchique). C'est pourquoi les informateurs pouvaient m'expliquer sans contradiction que c'était Malendu ou le nouveau Deytā qui représentaient tour à tour le souverain, suivant la forme de complémentarité qui était alors mise en évidence.

Le Ṭhākur se trouvait responsable de la bonne gestion du sanctuaire de Koṭīśvar Mahādev. Lors des fêtes les plus importantes, c'est lui qui faisait lever un tribut parmi la population du royaume. Lors de l'intrônisation d'un nouveau souverain, le Rājā accomplissait le tour du royaume, précédé par les formes mobiles de Koṭīśvar Mahādev et, dans toutes les occasions rituelles importantes, c'est toujours au nom de la divinité qu'il agissait. En retour, le dieu était responsable de la prospérité du royaume et de celle de la dynastie régnante. Par exemple, tous les trois ans, la divinité se rendait dans les différents domaines qui se trouvaient sous régie directe de la famille royale.

Koṭīśvar Mahādev représente la souveraineté ; Adśakti Devī est la première incarnation de la Déesse à l'échelle du royaume. C'est à son sanctuaire que les enfants princiers viennent accomplir le rite de la première tonsure (du percement des oreilles et des narines pour les filles). Tous les trois ans, une grande fête est organisée ; on procède à cette occasion au sacrifice du buffle. Le rite prend ici une forme originale : l'assistance se répartit en deux parties, représentant les deux moitiés

géographiques du royaume. Le Rājā fait office de sacrifiant et partiellement seulement de sacrificateur. Lors du sacrifice, il blesse grièvement le buffle d'un coup d'épée mais ne cherche pas à le tuer sur le coup. L'animal est alors repoussé à coups de bâtons par les deux parties en présence, chacune s'efforçant d'éviter que la bête ne meure de son côté, car cela est pris pour un signe de mauvais augure.

Le sanctuaire de Kasumbā Devī qui se trouve en contrebas du royaume, sur la frontière opposée à celle où se trouve le temple consacré à sa soeur, en constitue le symétrique exact dans la topologie symbolique du royaume.

Toutes ces divinités (Koṭīśvar Mahādev y compris) rentrent dans la catégorie des divinités locales dans la mesure où, indépendamment même de leurs positions spécifiques dans le panthéon du royaume, leur culte repose à chaque fois sur une assise locale et un cercle de dévots bien défini . A ce niveau, leur organisation correspond en tous points à celle qui a été décrite dans la première partie de ce travail. Il existe en outre dans la capitale de Khumārsain trois temples qui sont respectivement consacrés à Ragunāth, à Śiva et à Lakśmī-Nārāyaṇ. A la différence des sanctuaires de divinités locales, la responsabilité de ces sanctuaires, qui sont moins populaires, incombe cette fois à des familles héréditaires de brâhmanes qui font office de *pujārī* et qui disposent, à leur usage, du revenu des terres qui accompagnent ces temples.

Le panthéon du royaume de Khumārsain doit être compris en fonction de ce réseau d'ensemble, où se trouvent déterminées les relations que les divinités entretiennent entre elles, mais aussi, dans certaines limites, l'identité même des divinités et l'emplacement de leurs sanctuaires respectifs. On peut relever sur cet exemple à la fois comment les divinités locales se trouvent insérées, par leur appartenance à des "familles" de dieux, dans des réseaux qui dépassent les limites d'un royaume particulier pour constituer un ensemble plus vaste à l'échelle de la région, tout en s'intégrant à un sous-ensemble, cette fois clairement délimité, structuré et hiérarchisé, à l'échelle du royaume.

A ce second niveau, on retrouve le système de complémentarité qui semble devoir être constitutif de la structure de la souveraineté traditionnelle en Inde, qu'il s'agisse d'une tendance au dédoublement de la divinité tutélaire du royaume, de son rapport à la dynastie régnante ou de la place centrale qui lui est accordée au coeur du royaume, par contraste avec les déesses célibataires qui en marquent les frontières symboliques. Cette structure fondamentale qui se déploie entre les divinités locales à l'intérieur des panthéons de royaume, on en trouve, en quelque sorte, le redoublement à l'intérieur de la capitale à travers les sanctuaires qui ont été construits à l'initiative des souverains. Les temples de Ragunāth et de Śiva recoupent bien ces deux dimensions de la souveraineté qui se trouvent condensées par ailleurs dans la double identité de Kōṭisvar Mahādev. Quant au temple de Lakśmī-Nārāyaṇ, où se trouve mise en avant l'union bénéfique du dieu et de la déesse, ne doit-on pas y voir le complémentaire logique de la relation frère-soeur qui est mise en évidence dans le panthéon du royaume entre Koṭīśvar Mahādev et Adśakti Devī.

B - LES DIVINITES LOCALES ET LE POLE DE L'ASCETISME

Chapitre 13 : LES REUNIONS DU MONT KAILĀŚ

Chapitre 14 : LE CULTE DE BIJET-ŚRI GUL

Chapitre 15 : CONCLUSION

Les deux derniers chapitres ont permis de montrer comment les divinités locales se situaient à l'intérieur de chacun des royaumes. Mais ce n'est pas le seul cadre dont il faille tenir compte pour comprendre ce que sont leurs cultes. Dans la présentation de ce travail, j'avais indiqué leur position intermédiaire, à mi-chemin entre les dieux reconnus du panthéon hindou demeurant, suivant une conception hiérarchisée de l'espace du monde, à un étage supérieur (symbolisé par le mont Kailāś) et les démons, qui occupent les contrées inférieures. Dans les deux chapitres suivants, je reviendrai sur ce point en montrant ce qu'implique cette tripartition.

Là encore, il sera indispensable de comprendre les valeurs sous-jacentes à ces relations. On verra comment celles-ci s'enracinent dans une interprétation du rapport existant entre les valeurs de l'ascèse et celles de la société organisée. Dans un premier temps, je décrirai une cérémonie pratiquée dans tous les sanctuaires situés aux environs de la Sutlej, où se trouve mis en scène le pélerinage annuel des divinités locales au mont Kailāś. Puis en décrivant les mythes qui sont associés à une autre divinité de la région et qui m'ont semblé exemplaires, je chercherai à dégager les valeurs qui s'y trouvent impliquées.

CHAPITRE 13 : LES REUNIONS DU MONT KAILĀŚ

1. DESCRIPTION DES CEREMONIES

Comme dans la plupart des districts de montagne en Inde, il existe dans la région des sommets qui sont identifiés au mont Kailāś. Situé dans le district de Kinnaur, le Raldang Kailāś[1] est le plus célèbre d'entre eux.

Chaque année, pendant l'hiver, on dit que les divinités s'absentent de leurs sanctuaires pour une période qui varie localement entre une semaine et un mois. Pendant ce temps, les sanctuaires sont fermés, les *pūjā* s'arrêtent et les médiums qui servent de porte-paroles aux divinités cessent leurs activités. D'après la tradition, les divinités quittent alors leurs temples pour se rendre à une gigantesque réunion qui se déroule au mont Kailāś sous la présidence de Śiva et Parvatī et où tous les dieux de la région se trouvent rassemblés. La date de départ des divinités est fixée au premier jour de *māgh* (à peu près le 15 janvier) et leurs retours s'échelonnent jusqu'au premier jour de *phāgun* (autour du 15 février).

Le jour qui précède le départ du dieu, une cérémonie a lieu à son sanctuaire, au cours de laquelle celui-ci s'assure que les démons qu'il maintient habituellement en respect, ne vont pas profiter de cette occasion pour nuire à ses dévots. Cette partie de la cérémonie, qui se déroule encore actuellement, mais à laquelle je n'ai pas assisté, a été décrite en détail par Emerson dans son manuscrit.

---

1 Il existe un sentier de pélerinage qui fait le tour de cette montagne. Sur les légendes qui lui sont associées, cf. HIMACHAL PRADESCH DISTRICT GAZETTEERS, *Kinnaur*, Ambala, V. K. Sharma, 1971.

A god, like a careful householder, arranges his affairs before he goes on holidays, being the day previous to his flight, set aside for the purpose. The idol is dressed with the images and brought into the court-yard of the temple, where the diviner, labouring under the afflatus, announces the orders of the god. His subjects are to pray for him, so that he may prosper on his journey and return to them in safety, for the road is long and the perils many and when the hills are clothed in snow, a wayfarer may easily mistake the way ; a few days previous to his return, his musicians must therefore sound their trumpets and their horns and his drummers beat their drums, so that his wandering spirit may be guided to its home. During his absence, his attendant spirits must not transgress the bounds which he has set them, but must stay where he has posted them whether he has nailed them to a tree, tied them to a bush, or imprisoned them beneath a heap of stones. He appointed one of his most trusted servants as their warder, chosen from among his subordonate spirits, and to make his task the easier, he sets a seal upon his captives. Incarnate in the person of the diviner, he circumbulates the prison-house of each attendant, making a magic circle across which the captive cannot pass. Often this is a tedious business, for the gods often maintain a large establishment[1].

Le lendemain de cette cérémonie, les musiciens accompagnent de leurs instruments le départ du dieu. Comme le note Emerson, ce seront d'ailleurs les seuls employés des temples qui maintiendront leurs activités pendant son absence afin de pouvoir guider son retour.

Lorsque le dieu revient, une nouvelle cérémonie a lieu où, comme à l'occasion de toutes les cérémonies importantes, un membre au moins de chaque famille de dévots doit être présente.

Le moment central de la cérémonie est la transe du médium au cours de laquelle celui-ci parle au nom de la divinité. Il commence par répéter le récit traditionnel (*bhārtra*) qui décrit la façon dont le

1 EMERSON, *Manuscrit... op. cit.*, chap XVI.

culte a débuté dans la région. Puis, parlant toujours au nom de la divinité, il raconte les péripéties du voyage qui l'a conduit au mont Kailāś et décrit en détail le déroulement de cette réunion au sommet : comment se composait l'assistance, quelles places étaient attribuées à chacun, etc.. Il fait ensuite le bilan de l'année qui vient de s'écouler, décrivant la fortune des dieux et des hommes dans la région (car toutes les divinités présentes ont été invitées à rendre compte de la situation qui prévaut dans la circonscription dont elles ont la responsabilité). Il rapporte les louanges et les réprimandes qui ont été adressées à chacun. Passant à l'avenir, il indique les cérémonies et les fêtes qui devront être célébrées pendant l'année qui va suivre. Il finit par des prévisions pour l'année, concernant surtout les résultats des récoltes (il indiquerait même parfois, paraît-il, les naissances et les morts à venir).

Pendant la cérémonie à laquelle j'ai assisté dans un sanctuaire proche de Kumhārsain, la divinité, un Nāg devtā, faisait des prévisions pour sa propre circonscription. Il semble, d'après Emerson (dont les informations, rappelons-le, datent de 1910) que le système ait été en fait beaucoup plus sophistiqué.

Les oracles s'abstenaient alors de tout commentaire à propos de la divinité à laquelle ils servaient de porte-paroles et, de plus ils ne faisaient aucune prévision concernant leurs propres circonscriptions.

Par contre, ils décrivaient en détail ce qui allait se passer dans le voisinage et les appréciations qui avaient été portées sur les activités des autres divinités. Aussi était-ce dans les jours suivants, et de façon indirecte, que les gens apprenaient ce qui les concernait plus spécifiquement. L'oracle de la divinité entrait alors une nouvelle fois en transe et indiquait quelles mesures devaient être prises pour influer au mieux sur ces prévisions. On comprend bien la subtilité d'un tel système qui permettait de diffracter la responsabilité des oracles. D'autant que, dans ce système, ce ne devait jamais être le médium de la divinité qui demandait qu'une cérémonie ait lieu en l'honneur du dieu dont il était le porte-parole autorisé.

Au cours de ces cérémonies qui, rappelons-le, se déroulent au sanctuaire de chaque divinité, on voit entrer en jeu un double lien de subordination. C'est d'abord celui qu'entretiennent les divinités territoriales avec les démons et toutes sortes d'entités malfaisantes qui résident sur leurs territoires. C'est ensuite la subordination de l'ensemble des divinités territoriales au groupe de dieux qui résident sur le mont Kailāś.

C'est-à-dire que dans ce contexte, les divinités territoriales occupent une place intermédiaire ; assujetties aux divinités souveraines qui règnent depuis le mont Kailāś et à qui elles doivent rendre des comptes, elles commandent à leur tour aux démons et à toutes les entités qui résident sur leurs territoires.

A mi-chemin entre dieux et démons : cette position intermédiaire semble être partout en Inde celle qu'assument les divinités territoriales. On en veut pour témoignage les études effectuées en Inde du sud par Louis Dumont.

Il faut cependant établir des nuances. Prenons l'exemple du dieu Tamoul Aiyanar, analysé par Louis Dumont.[1] L'auteur commence par relever l'association fréquente de ce dieu avec une divinité subordonnée, Karuppu le "dieu noir". Puis, en décrivant les différents attributs d'Aiyanar, il montre comment son culte condense à la fois la complémentarité du couple Brâhmane-Kṣatriya et le rapport entre castes supérieures et castes inférieures (à travers la relation Aiyanar-Karuppu).

Or on peut constater que dans cette région himalayenne, les divinités territoriales sont aussi régulièrement associées avec des divinités gardiennes dont l'identité est très proche de celle qui est prêtée au dieu noir. La complémentarité entre divinités souveraines et divinités gardiennes recoupe alors, comme dans le cas décrit par Dumont, la distinction pur-impur et, dans une certaine mesure, on peut rapporter celle-ci à la distinction entre castes supérieures et castes inférieures.

Mais cette première complémentarité qui existe toujours, de façon plus ou moins explicite, va se trouver à son tour rapportée à une seconde forme de complémentarité dont témoignent justement les cérémonies du mont Kailāś. C'est la subordination des divinités territoria-

---

1 DUMONT, *Définition structurale d'un dieu populaire tamoul...* *op. cit.*, pp 92-110.

les aux dieux qui résident en ce lieu, parmi lesquels se distingue la figure de Śiva comme "grand Yogin".

Et si, à l'échelon local, toute divinité territoriale peut-être considérée, à la façon d'Aiyanar, comme un "maître", c'est justement cette position de maîtrise qui l'infériorise vis-à-vis des dieux du mont Kailāś .

Ce qui hiérarchise le couple constitué de ces deux groupes de dieux, ce n'est pas l'identité propre des divinités qui les composent. On en a la preuve puisque certaines des divinités territoriales sont par ailleurs identifiées à Śiva par leurs dévots. Mais du fait que les dieux du mont Kailāś résident, par définition, à l'écart des humains, tandis que les divinités territoriales sont précisément les dieux qui ont accepté de séjourner parmi eux, il s'institue un écart relevant moins du registre du pur et de l'impur que de la différence qui s'établit entre les valeurs de la société organisée et du renoncement.

Ainsi, dans ce premier contexte, la position des divinités territoriales se trouve-t-elle située à une charnière : si on considère le registre des valeurs qui s'organisent autour du pur et de l'impur, celles-ci représentent localement le pôle extrême de la pureté, et elles sont en position de maîtrise ; mais si on considère maintenant les valeurs de l'ascèse et du renoncement, ces divinités se trouvent infériorisées, non parce qu'elles participeraient d'une essence inférieure, mais

simplement du fait qu'elles restent impliquées, par leur présence dans les sanctuaires, dans un monde qui s'organise justement autour des valeurs du pur et de l'impur.

Cette position charnière des divinités territoriales est particulièrement explicite lorsqu'il s'agit de dieux qui ont été identifiés à des Ṛṣi ou à des ascètes[1]. Les récits d'origine liés à ces divinités sont toujours à peu près identiques : l'ascète est venu dans les environs pour pouvoir y méditer tranquille. Au moment où son ascèse touche à son but, et où il s'apprête à rejoindre le mont Kailāś, les gens de la région sollicitent son aide et le supplient de demeurer parmi eux. Celui-ci accepte alors de leur laisser une *mūrti* ou un objet quelconque en gage de sa présence et puis il disparaît.

On atteint par là un point essentiel, concernant la modalité de la présence des divinités parmi leurs dévots. On a vu que les *mūrti* avaient valeur de trace . Elles témoignent du fait que la divinité laisse à ses dévots quelque chose qui serve comme gage de sa présence parmi eux.

Comme la présence du dieu est alors médiatisée par une "chose" (la *mūrti*), il s'introduit une sorte de décalage : l'objet témoigne que la divinité s'est manifestée parmi les dévots, et le culte de

---

1 Cf. ROSE, *A Glossary.., op. cit.*, Vol. I, pp 420-26.
"In Kulu, the tradition is that the 'deotās' represent the 'rishīs' and other great men who were in existence at the time of the Mahābhārat. After that war, the 'deotās' and the 'rishīs' of that epoch came and settled in the Kulu valley and the autochtones built temples and raised memorials to them. (p. 420).

la *mūrti* témoigne du fait que les dévots s'adressent à la divinité à travers celle-ci. Mais comme l'indiquent ces périodes où la divinité est réputée s'absenter de son sanctuaire, la *mūrti* ne garantit pas à elle seule la présence divine. Lorsque la divinité abandonne son sanctuaire, la *mūrti* n'a plus que le statut d'une relique.

La période des fêtes du mont Kailāś est d'abord marquée du point de vue cérémoniel par la rupture provisoire du lien entre les dieux et leurs dévots. Par délà ses motivations explicites, l'enjeu de cette période où le dieu est absent se trouve clairement indiqué par les détails des rituels. L'accent est mis simultanément sur le risque de voir les démons profiter de cette absence pour nuire aux dévots et sur la crainte qui s'affirme de ne pas voir les dieux retourner dans leurs sanctuaires.

C'est dire qu'il faut mettre en rapport la position intermédiaire des divinités territoriales, telle qu'elle a été décrite plus haut avec la façon dont s'institue le lien entre ces divinités et leurs dévots. Le rapprochement des dieux avec le pôle ascétique, représenté par leur séjour sur le mont Kailāś, se traduit concrétement par la fermeture des temples et par la menace qui pèse alors sur les dévots de voir triompher les démons.

C'est la possibilité même d'une relation entre dieux et dévots qui est mise en jeu dans ce contexte. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Le renoncement qui se prolonge dans l'ascèse est d'abord renon-

cement au monde qu'ordonne le rituel, c'est-à-dire au monde organisé par le sacrifice. Or c'est par l'intermédiaire du sacrifice que s'institue un rapport harmonieux entre les hommes et les dieux.

On peut en venir maintenant à l'aspect central de ces cérémonies: c'est-à-dire à la communication que fait le médium, au nom de la divinité, quand celle-ci revient dans son sanctuaire.

Il faut remarquer d'abord que dans toutes les autres circonstances où le médium prend la parole au nom du dieu, celui-ci est toujours sollicité en qualité d'arbitre souverain. Dans le contexte de ces cérémonies au contraire, le dieu ne va plus être que le rapporteur des décrets pris par d'autres dieux plus puissants, et à l'autorité desquels il n'échappe pas plus que les dévots dont il a la charge. Et même cette fonction de rapporteur peut lui échapper puisque, si on en croit les traditions que rapporte Emerson, c'était auprès des divinités des environs que les villageois venaient apprendre le sort qui leur était réservé.

Par le biais des cérémonies du mont Kailāś, un élément nouveau se manifeste dans la relation qui prévaut entre les divinités territoriales et leur communauté de culte. Tant que le rapport avec le divin prend la forme de la relation qui s'institue entre les dévots et leurs divinités territoriales, celui-ci se place sous le signe du dialogue et de la négociation. Il suffit d'assister à une séance de tran-

se et d'écouter les propos qui s'échangent alors pour en être persuadé. L'imploration, le chantage, la séduction, le marchandage n'en sont jamais absents pour obtenir la faveur du dieu.

Mais à partir du moment où le dieu ne se trouve plus lui-même qu'en position de rapporteur, soumis aux décrets de puissances supérieures, le dialogue s'efface devant la transmission d'un savoir. C'est dire que la référence à un troisième terme (ici, les dieux du mont Kailāś) influe sur la nature même de la relation entre les divinités territoriales et leurs dévots.

C'est pourquoi on ne saurait limiter l'analyse de ces cultes à la relation duelle entre un dieu et une collectivité de dévots. La forme même de cette relation trouve ses limites dans tout un réseau de relations qui, pour sembler extérieures en apparence, n'en conditionnent pas moins profondément la nature de ces cultes.

2. *DIVINITES TERRITORIALES ET DEMONS*

Il y a la dialectique qui oppose ces divinités à toutes sortes de démons et d'esprits malfaisants. A l'occasion des précautions prises lorsque les dieux s'absentaient de leurs sanctuaires, on a pu voir comment fonctionnait cette relation. Entre les dieux et les démons, le rapport qui s'instaure est beaucoup plus subtil qu'un simple rapport

d'exclusion. Il n'y a pas de victoire définitive des dieux sur les démons parce que la supériorité des uns sur les autres ne conduit pas à leur élimination mais plutôt à leur neutralisation. Il existe différentes formes de rituels où va être mis en scène le combat des uns contre les autres. La victoire des dieux permettra, suivant les cas, d'éloigner les démons, de les emprisonner, de les rendre inoffensifs, ou de les mettre, au moins provisoirement, au service des divinités. Mais elle ne permettra jamais de les éliminer purement et simplement. Cette impossibilité même indique qu'au regard de la croyance, la supériorité des valeurs incarnées par les dieux sur celles que représentent les démons, n'a jamais qu'une portée relative.

Cela peut appeler plusieurs interprétations. Une première possibilité, essentiellement retenue par Louis Dumont, consiste à rendre compte de cette dialectique par l'intermédiaire du rapport qui s'exprime également dans le système de valeurs que la société met en oeuvre : à travers la subordination dieux-démons se donnerait à lire le modèle des relations qui s'établissent en Inde entre castes supérieures et castes inférieures ; ce qu'il condense dans la formule suivante :

> *Aiyanar donc commande aux démons non pas comme l'un des leurs mais précisément parce qu'il est leur opposé. C'est la hiérarchie indienne*[1].

Ce mode d'interprétation permet d'établir un rapport judicieux entre le système de représentations (incarné ici dans la dialectique dieux-démons) et l'"idéologie" à l'oeuvre dans la société. Mais,

---

1 DUMONT, *Définition structurale d'un dieu populaire tamoul...*, *op. cit.*, p 107.

dans une certaine mesure, ce point de vue court-circuite l'analyse puisque si un système de représentation a essentiellement pour fonction d'exprimer un rapport de valeur dont la permanence s'établit à travers la structure sociale, la question qui était posée devient en fait superflue. Il n'y a pas lieu de se demander alors pourquoi la victoire des dieux sur les démons prend l'aspect du provisoire. Il ne saurait en être autrement car,en éliminant un des termes de la relation, on élimine simplement la possibilité de maintenir le rapport qui s'exprime à travers celle-ci. La validité d'un tel type d'interprétation ne fait pas de doute mais, dans le cadre de ce travail, il est intéressant de ne pas déplacer trop rapidement l'enjeu d'une représentation, comme celle du conflit entre les dieux et les démons, vers une autre configuration (ici, celle des valeurs qui organisent le donné de la caste), même si on y reconnait un rapport d'analogie.

Dans cette perspective, la réponse à la question qui a été posée, à savoir, pourquoi la dialectique du rapport dieux-démons doit-elle s'exprimer avec toute la tension du provisoire, suscite un autre genre d'interprétation.

On constatera alors que ce qui caractérise toujours les démons quand on se situe au niveau des croyances locales, c'est leur rapport à la mort non ritualisée. Ils en incarnent les victimes et ils en sont aussi presque toujours les responsables. Dans le langage courant,

et bien que ce terme ne désigne au sens strict qu'une certaine catégorie d'entre eux, on a vu qu'on désignait collectivement tous les esprits malfaisants comme des *bhūt*. Or les *bhūt* sont précisément les morts qui, pour des raisons qui varient selon les circonstances n'ont pu atteindre à l'ancestralité. N'ayant pas mené à terme les différentes étapes par lesquelles passe l'individu après la mort pour acquérir un tel statut, ils demeurent à un stade transitoire et se manifestent aux vivants par la menace qu'ils font désormais peser sur eux.

Aussi peut-on marquer exactement le point où se noue dans les croyances le rapport entre les dieux et les démons. Avant de servir de métaphore éventuelle aux relations qui s'instituent dans la société à différents niveaux, ce rapport établit de manière explicite la marge de manoeuvre dont disposent les vivants quand, affrontés avec ce qui dans la mort ne peut être ritualisé, ils font appel aux dieux.

3. LES DIVINITES TERRITORIALES ET LE POLE ASCETIQUE

C'est là qu'intervient la relation qu'entretiennent ces divinités avec le pôle ascétique. Par ce biais se trouve réaffirmé le fait que les dieux se situent, quant à eux, dans un au-delà de la mort rituelle, c'est-à-dire, sacrificielle. C'est-à-dire que les dieux s'opposent aux démons, non comme l'ancestralité s'opposerait à la mort non ritualisée, mais plutôt comme un "au-delà" de l'ancestralité par rapport à ce qui fait figure d'"en-deçà" de l'ancestralité. C'est d'ailleurs pour-

quoi on ne saurait identifier le culte des divinités territoriales au culte des ancêtres.

Voilà qui indique la complexité de la position occupée par les divinités territoriales et qui montre la tension du rapport qui s'instaure entre les collectivités et les forces qui incarnent le divin et le démoniaque. L'harmonie d'un tel rapport n'est pas impossible, mais elle doit se situer dans un contexte précis qui est à la fois rituel et sacrificiel. Ce sont les rites qui permettent d'instituer une relation juste où, les uns et les autres occupant la place qui leur revient, un ordre harmonieux peut s'établir. C'est le règne du *dharma*.

Or, de façon apparemment paradoxale, l'ordre que les hommes s'efforcent d'obtenir grâce à l'appui des dieux va se trouver menacé, non seulement par les démons de toutes sortes, puisque ceux-ci incarnent toujours, d'une manière ou d'une autre, un écart vis-à-vis de l'ordre rituel, mais également par les dieux eux-mêmes, dans la mesure où la dynamique propre à l'ascèse risque de conduire ceux-ci à se désintéresser de l'ordre rituel.

Que la menace vienne ainsi des dieux et non seulement des démons, c'est un point qui montre bien à quel point les croyances, aussi locales soient-elles dans leurs manifestations, s'insèrent dans un univers

déterminé, qui est celui de l'hindouisme. Par le séjour des divinités sur le mont Kailāś, se confirme leur relation et leur dépendance vis-à-vis des valeurs incarnées plus spécifiquement par Śiva en position de *yogin*. Voici deux passages, empruntés à Madeleine Biardeau, qui analysent le rapport du yoga au sacrifice et la place faite au yoga du Grand Yogin dans la cosmogonie puranique.

> *"Que signifie donc cette cosmogonie ? au commencement était le yoga et non plus le sacrifice. L'Absolu est celui du yogin, c'est-à-dire de l'homme qui a renoncé à la société, aux sacrifices qui assurent sa prospérité et à tout ce qui le fait homme. Le renoncement au monde, c'est d'abord la contestation du rite sacrificiel"...*

> *"L'univers est lié perpétuellement au yoga perpétuel du Puruṣa, qui ne crée que pour le bien des créatures puisque lui-même est perpétuellement délivré. Il pourrait rester recueilli en lui-même et rien ne se passerait*[1]*".*

On atteint là à tout ce qui fait la précarité de la situation des hommes engagés dans le monde et qui pourrait se résumer dans le contraste suivant :

- *la prospérité des collectivités est sous la menace permanente des forces impures qui incarnent la dégradation progressive mais inéluctable de l'ordre que cherchent à préserver les rituels.*

- *face à cette dégradation, les hommes font appel aux dieux dont la participation indispensable à la restauration d'un ordre désirable est assurée par la médiation des rites sacrificiels. Mais comme les dieux représentent également un au-delà du sacrifice, qui se manifeste par leur désengagement partiel vis-à-vis du monde où se joue le sort des vivants, leur intervention prend, par là-même, un caractère aléatoire.*

1 M. BIARDEAU, article : "cosmogonie purāṇique" *in : Dictionnaire des mythologies... op. cit.*, Vol. I, pp 236-241, citations p 237.

Cette ambivalence va caractériser la place des divinités locales. Si leur fonction était simplement ordonnée par rapport au sacrifice, leurs relations avec les dévots s'en trouveraient clarifiées, puisque ce serait à ce niveau seulement que se jouerait la restauration du monde ordonné par le rituel. On a vu d'ailleurs, dans l'analyse du *nārkhan-melā*, comment les divinités locales participent, dans le cadre de leurs unités de culte à des rites solennels ayant pour fonction de restaurer l'ordre villageois grâce à des cérémonies qui mettent en jeu des formes sacrificielles.

La position des divinités locales est en fait beaucoup plus complexe car leur insertion dans un monde ordonné par le rituel se trouve en effet réinterprétée (et dans une certaine mesure, relativisée) par leur participation à un ordre de valeurs qui, parce qu'il se situe au-delà du pur et de l'impur, en exclut du même coup la nécessité.

Chapitre 14 : LE CULTE DE BIJET-SRI GUL

Pour illustrer l'analyse précédente, je me servirai de l'exemple du culte de Bijet-Śri Gul. Je l'ai privilégié simplement parce que j'en avais étudié certains aspects sur place et que l'analyse des mythes qui lui sont associés me semble clairement mettre en évidence le rapport existant entre les valeurs de l'ascèse et les cultes de divinités locales.

1. PRESENTATION

Le culte de cette divinité s'étend sur une aire de diffusion qui correspondait autrefois à une bonne part des royaumes de Jubbal et de Sirmūr[1]. Les sanctuaires principaux dédiés à son culte, se trouvent sur le Chūr Dhār (la plus haute montagne de ce district, à la frontière des deux royaumes) et à Saranh, une localité située également à l'ancienne limite méridionale du royaume de Jubbal.

Précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas ici d'un culte de divinité locale (c'est-à-dire, correspondant en tous points à la description qui en a été faite dans la partie précédente). Le culte de cette divinité condense en effet autour d'une même entité (dédoublée, il est vrai) des traits qui se répartissent habituellement entre les divinités territoriales et la figure divine de Śiva ascète. La géographie des sanctuaires

---

1 Sur Sirmur, cf. PUNJAB GAZETTEERS, *Sirmur State... op. cit.*, Sur Jubbal, on peut lire V. JACQUEMONT qui donne un aperçu pittoresque de toute cette région en 1830, et notamment des principautés de Bashahr, Jubbal et Sirmūr, (*Etat politique et social de l'Inde du nord en 1830, extrait de son journal de voyage,*), Paris, Masson, 1830.

consacrés à celle-ci en témoigne : sous le nom de Sri Gul, elle est vénérée dans un sanctuaire situé au sommet d'une montagne qui sert exclusivement de lieu de pélerinage pour ses dévots. Le dieu y est représenté sous la forme d'un *liṅga*. Comme les mythes le montreront, le dieu est alors assimilé à un doublet de Śiva.

Sous le nom de Bijet, la divinité est révérée dans le temple qui se trouve à Saranh, mais son culte, au lieu de se restreindre à un nombre limité de dévots, s'étend à toute la région. C'est ce dont témoignent les tournées effectuées tous les quatre ans par la divinité et qui durent une année entière, au cours de laquelle le dieu et sa suite sont accueillis dans tous les villages de la région.

Il existe enfin un certain nombre de sanctuaires secondaires, également consacrés à ce dieu, mais, cette fois, identiques à ceux des autres divinités locales : ils sont pris en charge par une collectivité de dévots limitée à un territoire particulier[1].

Le caractère atypique de cette divinité va en rendre l'analyse d'autant plus précieuse. Car on verra, à partir de cet exemple, à quel point les relations qui ont été analysées auparavant forment une totalité et en reçoivent leur sens.

Sous le nom de Śri Gul, la divinité est présentée comme un héros mythique, tandis que dans les récits qui lui sont consacrés sous

1 On en avait un exemple dans le cadre de l'analyse du *śānti melā*.

le nom de Bijet, elle n'est déjà plus que l'objet d'un culte. Nous analyserons successivement les récits associés à Śri Gul et ceux qui concernent le culte de Bijet, avant de présenter une analyse d'ensemble qui fera ressortir le type d'unité qui leur est sous-jacent.

Les mythes qui sont associés à ce dieu ont été recueillis en partie dans le premier volume du "*Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Provinces*" par Rose, Ibbetson, Mac Lagan. Nous exposerons ici deux variantes du récit de Śri Gul qui se trouvent dans ce recueil et qui nous ont été confirmées sous des formes moins complètes. Pour les mythes associés à Bijet et aux destructions successives de son temple, nous nous servirons de versions recueillies sur place, à Saranh. Bien que les détails varient en fonction des informateurs, les trames de ces deux récits sont largement connues dans toute la région.

2. *RECIT DE LA VIE DE ŚRI GUL*

VARIANTE 1 (Recueillies à Sirmūr[1]*).*

> *One Bhakarū, a Rājpūt, of Shàyā, had no offspring, and desiring a son he journeyed to Kashmīr where dwelt Pānūn, a 'Pandit', whose house he visited in order to consult him. The 'pandit's wife, however, told Bhakarū that he was sleeping, and that he used to remain asleep for six months at a stretch.*
> *Bhakarū was disappointed at not being able to consult the 'pandit', but being himself endowed with spiritual power, he created a cat which scratched the pandit and awoke him. Learning that Bhakarū had thus had power to disturb his sleep, the pandit admitted him and told him he was childless, because he had committed Brahm-hatiā, or brāhman-murder, and that he should in atonement marry a Brahman girl,*

---

1 ROSE, *A Glossary...*, *op. cit.*, p 290.

by whom he would become the father of an incarnation. Bhakarū accordingly married a Bhāṭ girl of high degree and to her were born two sons, Shirigul and Chandésar, both the parents dying soon after their birth. The boys then went to their maternal uncle's house and Bhakaru was employed in grazing his sheep, while Chandésar tended the cows. But one day their uncle's wife in malice mixed flies and spiders with Shirigul's 'sattu' or porridge, and when he discovered this, Shirigul threw away the food and fled to the forest, whereupon the 'sattu' turned into a swarm of wasps which attacked and killed the uncle's wife. Shirigul took up his abode in the Chūr Dhār, whence one day he saw Delhi, and, being seized with a desire to visit it, he left Churū, a Bhōr Kanēt by caste, in charge of his dwelling, collected a number of gifts and set out for the city. Halting near Jhīl Rain-Kā, "the lake of Rainkā", his followers were attacked by a tiger which he overcame, but spared on condition that it should not again attack men. Again, at Kōlar in the Kiārda Dūn, he subdued a dragon which he spared on the same terms. Reaching Delhi, he went to a trader's shop who weighed the gifts he had brought, but by his magic powers made their weigh appear only just equal to the 'pasang' or difference beetween the scales, but Shirigul in return sold him a skein of silk which he miraculously made to outweight all that the trader possessed. The trader hastened to the Mughal emperor for redress and Shirigul was arrested while cooking his food on his feet, because in digging out a 'chulā' he had found a bone in the soil. In the struggle to arrest him his cooking vessel was overturned and the food flowed out in a burning torrent which destroyed half the city. Eventually Shirigul was taken before the emperor who cast him into prison but Shirigul could not be fettered, so the emperor, in order to defile him, had a cow killed and pinioned him with the thong of its hide. Upon this, Shirigul wrote a letter to Gūgā Pīr of the Bāgar in Bikānēr and sent it to him by a crow. The Pīr advanced with his army, defeated the emperor and released Shirigul, whose bonds he severed with his teeth. Shirigul then returned to the Chūr Peak.

During his absence, the demon Asur Dānūn had attacked Churū, completely defeating him and taking possession of half the peak. Shirigul thereupon cursed Churū who was turned into a stone still to be seen on the spot, and assailed Asur Danūn, but without success, so he appealed to Indra, who sent lightning to his aid and expelled Asur Dānūn from the Chūr. The demon in his flight struck his head against a hill in Jubbal, and went right through it ; the Ul cave still exists to testify to this. Thence he passed through the Sainj nadī across the Dhārla in the Tons river, by which he reached the ocean. The Dhārla ravine remains to prove the truth of the legend.

VARIANTE 2 (Recueillie à Jubbal[1]).

In the Dwāpar Yuga Krishna manifested himself, and after killing the 'rākshasās' disappeared. Some of them howēver, begged the pardon, and so Krishna forgave them and bade them dwell in the northern hills, without molesting god or man. This order they all obeyed, except one who dwelt at Chawkhat, some seven miles north of Churi Dhār. In the beginning of the present age, the Kalī Yuga, he harassed both men and cattle, while an other demon, Neshīra, also plundered the subjects of Bhokrū, chief of Shādgā, in the State of Sirmūr. The former 'asur' also raided the States of Jubbal, Taroch, Balsan, Theog, Gond, Ghond, etc. the people of these places invoked divine protection, while Bhokrū himself was compelled to flee to Kasimīr, and being without heirs, he made over his kingdom to his minister Dēvī Rām. For twelve years Bhokrū and his queen devoted themselves to religous meditation, and then, directed by a celestial voice, they returned home and performed the 'aswamedha' or great horse sacrifice. The voice also promised Bhokrū two sons who should exterminate the demons, the elder becoming as mighty as Siva, and the younger like Chandēshwar and saving all men from suffering. Ten months after their return, Bhokrū's queen gave birth to a son, who was named Srī Gul. Two years later Chandēshwar was born. When the boys were aged twelve and nine and half, respectively, the Rājā resolved to spend the evening of his life in pilgrimage and went to Hardwār. On his way back he fell sick and died, his queen succombing to her grief, at his loss, three days later. Shrī Gul proceeded to Hardwār to perform his father's funeral rites, and crossed the Churi Dhār, the lofty ranges which made a great impression on his mind, so much so that he resolved to make over his Kingdom to his younger brother and take up his abode on the peak. On his return journey, he found a man worshipping on the hill, and learnt from him that Siva, whose dwelling it was, had directed him to do so. Hearing this, Srī Gul begged Chūhrū-for this was the name of Sivā's devotee-to wait his return, as he too intended to live there. He then went to Shādgā and would have made his kingdom to Chandēshwar, but for the remonstrances of his minister, who advised him to only give his brother Nahula village, i.e. only a part of his kingdom and not the whole, because if he did so, his subjects would certainly revolt. To this Srī Gul assented, making Dēvī Rām regent of Shādgā during his own absence.

---

1 *Ibid*(p. 296), in Ibbetson, Mac Lagan, Rose (op. cit., Vol. 1, p. 296).

Srī Gul then set out for Delhi, where he arrived and put up at a Bhābṛā's shop. The city was under the Muhammadan rule, and once when Srī Gul went to bathe into the Jamna, a butcher passed by driving a cow to slaughter. Sri Gul remonstrated the man but in vain, and so he cut him in two. The emperor sent to arrest him, but Srī Gul killed all the soldiers sent to take him, and at length the emperor himself went to see a man of such daring. When the emperor saw him he kissed his feet, promised never again to kill a cow in the presence of a Hindu. He was about to return to the shop when he heard from Chūhrū that a demon was about to pollute the Chūr Peak, so that it could not become the abode of a god. Srī Gul thereupon created a horse, named Shanalwi, and, mounted on it, set out for Chūri Chaudhrī. In the evening he reached Būriya, near Jagādhri, next day at noon Sirmūr, and in the evening Shādgā, his capital. On the following day, he arrived at his destination by way of Bhil-Kharī, where he whetted his sword on a rock vhich still bears the marks. Thence he rode through Bhairog in Jubbal, and halting at Kālābāgh, a place north of Chūri Choṭī, he took some grains of rice, and, reciting incantations, threw them on the horse's back, thereby turning it in a stone, which to this day stands on the spot. Srī Gul then went out to Chūri Choṭī and there he heard of the demon's doings. Next morning the demon came with a cow's tail in his hand to pollute the peak, but Chūhrū saw him and told Srī Gul, who killed him on the spot with a stone. The stone fell on erect position so the place is called Aurītpoṭli to this day. After the demon had been killed, the remainder of his army advanced from Chawkat, to attack Srī Gul, but he destroyed them all. Then he told Chūhrū to choose a place for both of them to live in, and he chose a spot between Chūri Choṭī and Kālābāgh. Srī Gul then sent for Dēvī Rām and his (the minister's) two sons from Shādgā, and divided his kingdom among them...

(description des territoires accordés à chacun)

... When the three new rulers had finished building their 'rāj-dhanīs' (royal residence or capitals) Srī Gul sent for them and bade them to govern their territories well, and he made the people swear allegiance to them. On Dēvī Rām's death histhird son, by his second wife, succeeded to his state. Srī Gul bade the three rulers install, when he should have disappeared, an image of himself in the temple at each of their capitals and side by side with them, to erect smaller temples to Chūhrū he also directed that their descendants should take with them his image wherever they went and to whatever state they might found, and there installit in a temple. With these instructions, he dismissed the ministers and their subjects. After a reign of 150 years, Srī Gul disappeared with Chūhrū who became known as Chūhrū Bīr, while Srī Gul was called Srī Gul Deóta.

Si l'on considère les deux variantes, les détails de ce mythe sont trop riches pour en faire une analyse exhaustive. On peut cependant en classer les épisodes principaux sous trois rubriques.

a - origines de Śri Gul

Son père est un roi. Il accomplit même le rite solennel de l'*aśvamedha*, qui en fait un souverain de type universel. Mais surtout, il est un roi fautif. C'est la naissance de son fils qui lui permettra de racheter sa faute. Ce père mourra d'ailleurs peu après, alors qu'il se rendait en pélerinage à Hardwār, et il est précisé que son fils Śri Gul viendra accomplir les rites funéraires en son nom.

D'autre part, le *paṇḍit* du Kashmīr a imposé à son père d'épouser une fille de brâhmanes. Par conséquent, Śri Gul va tenir, par sa naissance, à la fois du brâhmane et du *kṣatriya*. On trouve là un trait commun à la plupart des *avatāra*.

b - Śri Gul en lutte contre les forces du désordre

Plusieurs épisodes vont illustrer ce thème. Il y a la façon dont Śri Gul déjoue la ruse de sa tante maternelle et la tue, la manière dont il se bat contre les démons qui assaillent le Chūr Dhār, tous les incidents a Delhi, .. On remarquera que ces divers épisodes comportent des risques de souillures graves auxquels Śri Gul n'échappe pas complètement, comme en témoigne la façon dont il reste emprisonné dans des liens en cuir.

c - L'ascèse de Śri Gul

Sa vocation ne se concrétisera que lorsque Śri Gul aura mené à bien les différentes tâches qui lui incombent. Son père fait figure de roi, incapable de maintenir le *dharma*, parce qu'il n'a pas su préserver l'harmonie entre les castes supérieures. L'accusation de brâhmanicide en témoigne. Avant de se dessaisir du royaume pour pouvoir se consacrer uniquement à l'ascèse, Sri Gul devra donc s'acquitter de la dette héritée de son père et s'assurer que la prospérité est rétablie dans le royaume.

L'ensemble du récit de la vie de Sri Gul est représentatif des récits d'*avatāra*, tels que Madeleine Biardeau les a présentés et analysés .A sa naissance, la situation est marquée par un désordre extrême : prospérité des habitants du royaume menacée par les démons, discorde entre les castes (symbolisée par son père, roi brâhmanicide et sans héritiers). Śri Gul représente au contraire, par sa naissance même, l'alliance renouvelée entre les castes supérieures. Il ne pourra cependant mener sa tâche à bien, et lutter contre les forces de désordre , que parce qu'il se place dans une perspective qui se situe au-delà du pur et de l'impur, il va renoncer à la royauté et, une fois l'ordre rétabli, son destin va être d'incarner les valeurs de l'ascèse.

Entre lui et ses successeurs, ce ne sera pas un rapport de filiation qui va se perpétuer, mais un culte qui s'instituera, c'est-à-dire une forme de relation où se trouve maintenue la distinction de niveaux entre les valeurs mondaines et les valeurs de l'ascèse.

3. *RECITS ASSOCIES A LA DIVINITE SOUS LE NOM DE BIJET*

Voici maintenant les mythes qui sont associés au dieu sous son nom de Bijet. Ils racontent la façon dont son image fût dérobée aux enfers, ainsi que son installation successive dans différents sanctuaires. J'ai recueilli ces récits à Saranh, et à Nerva auprès des *pujārī*.[1]

Bijet : On dit qu'il est né à Shāvgā. Il est le fils de Bhukṛū. Il vint aussi à Chūṛ et sa place principale est à Sarānh. Il y a un lieu près de Sirmūr où se trouve un chemin qui mène à Yāmapuri. C'est ce que disent nos anciens. Il y a un endroit, Tikkri, où vivent les Raṇāū. Leur chef s'appelait Bījā. Bijet avait disparu et ils le cherchaient partout. Ils allèrent vers ce chemin. Ils rencontrèrent une vieille femme qui cherchait de l'eau. Elle dit qu'elle était Bijāï. C'est une Devī : c'est la soeur de Bijet. Elle a son temple près de Sirmūr. Elle cherchait de l'eau pour la pūjā de Bijet. Elle leur dit qu'il était à Yāmapuri. Il fallait qu'ils aillent là-bas. Il fallait qu'il portent des grains de céréales qu'ils prendraient à la place des graines de fer qu'on leur offrirait à manger. Il ne fallait pas qu'ils aient peur des sièges de serpents sur lesquels ils devraient s'asseoir. Là-bas, les gens parlaient un language différent et leurs battements de tambours étaient aussi différents. Surtout, quand ils auraient dérobé la mūrti de Bijet, il faudrait qu'ils reviennent sans jamais se retourner, quoiqu'il arrive, sinon ils seraient tués. Ils firent ce qu'il fallait, mais à leur retour un bruit terrible les poursuivait ; en fait, ils étaient suivis par un grand pot en cuivre). Les 18 compagnons de Bījā furent réduits en cendre, parce qu'ils s'étaient retournés, mais lui ne se retourna pas. Il ferma la porte de sa maison sans se retourner, en la repoussant du pied. Puis il fit un temple pour la mūrti. Sur le sommet du Chūṛ, il y a un linga de Śiva.

Un premier temple fût fait pour l'image de Bijet. Les gens de Sarānh, qui vivaient dans un endroit situé au-dessus du temple firent, plusieurs, le même rêve, où un homme leur disait d'aller dérober la mūrti de Bijet. Comme ils hésitaient à agir parce que le temple était gardé, deux ou trois personnes tombèrent malades et moururent. Ils consultèrent un pandit

---

1 Ce texte a été d'abord enregistré, puis traduit au plus près avec l'aide de mes interlocuteurs.

qui leur dit que c'était Bijet lui-même qui leur avait donné cet ordre. Le chef du village eût un nouveau présage. La divinité lui dit que les gardiens demeuraient sur le fronton du temple. Il fallait qu'ils aillent à l'arrière du temple ; ils trouveraient une fissure par laquelle ils pourraient passer. Ils le firent et ils ramenèrent son image, mais ils recommencèrent à tomber malades et à mourir.

La divinité leur dit qu'ils devaient brûler son image. Ils refusèrent. De nouvelles personnes moururent. La divinité leur dit d'aller chercher du bois et de mettre son image dans un feu, là où se trouvait le forgeron. Quand ils le firent, le temple qu'ils avaient construit brûla ainsi que tous les champs qui l'entouraient.

Les gens tombèrent malades et ils mouraient encore en grand nombre. Le dieu leur dit qu'ils devaient bâtir un autre temple et mener celle-ci (son image) prendre un bain à Hardwār. Il exiga aussi d'aller au Chūr Dhār. Il interdit que désormais quiconque vienne dans les environs du temple pour labourer. C'est encore la coutume. Il y a dans le haut village (là où se trouve le temple) une famille de forgerons, mais les gens ne peuvent lui amener leurs outils. C'est lui qui doit se déplacer. Le temple était immensément haut. On pouvait voir depuis son sommet les temples des dieux et des déesses des autres districts.

Un autre temple fût faitencore, il y a cinq, six mille ans. Le bhandari (l'intendant) de cette époque couchait avec une fille de basse caste. Les gens voulurent le tuer, mais il était très brave. Un jour, cependant, ils réussirent à l'encercler avec leurs haches, mais il se réfugia dans le temple. Quand ils voulurent l'en déloger, il s'accrocha à une échelle. Avec le côté non tranchant de leurs haches, ils réussirent à l'en détacher et à l'emmener au dehors où ils le tuèrent. Mais des gouttes de son sang avaient coulé de ses mains dans le temple et on dût le détruire et reconstruire un troisième temple. Dans le temple, entre les fissures des murs, il y a des serpents, mais ils sont inoffensifs.

4. *COMMENTAIRES*

Contrairement aux mythes associés à Śri Gul, ceux-ci mettent d'emblée le dieu en scène sous la forme de son image et ce, dans le cadre du culte qui lui est rendu. Il faut préciser aussi que, tous les vingt ans, on amène l'image du dieu à Hardwār, pour lui faire prendre un bain dans les eaux du Gange. A son retour, une grande cérémonie est organisée (un *yajña*) à laquelle assistent des milliers de personnes des environs.

Le récit nous fait assister aux différents évènements qui aboutissent à l'installation du dieu dans son sanctuaire. Il y a deux épisodes distincts : celui au cours duquel l'image est ramenée des enfers dans le monde des hommes, et les incidents successifs qui ont suivi son installation dans un temple.

Mais, on ne peut manquer de mettre en rapport ces deux étapes : on y voit, en effet, qu'il n'est pas suffisant que des héros s'emparent de l'image du dieu pour que celui-ci retrouve sa place dans la société des humains. Il faut encore que le dieu (c'est-à-dire son image) soit soumis à un processus de type sacrificiel. Car il y a peu de doute ici que l'incendie du temple soit identifié au bûcher funéraire. On en a la preuve puisque cet épisode s'intercale précisément entre le détour de l'image du dieu par les enfers et l'immersion de celle-ci dans le Gange. Il ne faut pas oublier cependant que cette mise en scène d'un

rituel funéraire est faite, non pas pour un homme mais pour un dieu et pour un dieu ascète, c'est-à-dire pour un être doublement délivré de la nécessité d'en passer par une mort rituelle.

Tout se passe comme si, par l'intermédiaire de son double (Bijet), et à cause de l'action d'un héros humain (Bījā), le dieu allait se trouver réintégré dans l'ordre sacrificiel. De sorte que son image ne sera plus seulement la contrepartie laissée aux hommes au moment de sa délivrance (comme c'était sa fonction dans le cadre des récits précédents où il faisait figure d'*avatāra*, directement associé à Śiva). Elle aura également le statut d'un reste sacrificiel.

Les mythes associés à Śri Gul-Bijet sont exemplaires. On y retrouve la thématique qui a été présentée dans le chapitre précédent.

A un premier niveau, le dieu est mis en rapport avec le pôle de l'ascètisme qu'il incarne plus spécifiquement. Son sanctuaire, où se trouve un *liṅga*, est situé au sommet d'une montagne. Il n'y a pas d'officiants réguliers et c'est un lieu de pèlerinage, situé dans un lieu extérieur à la société organisée. Par contre, le culte de son image est à la charge de rois qui devront préserver la référence à cet au-delà de la société que constitue la délivrance.

A un second niveau, cette image est réinvestie dans l'ordre sacrificiel. Ce dont témoignent les mythes associés à Bijet. Tout se passe comme si ce procès de réintégration du dieu dans l'ordre sacrificiel était rendu nécessaire par le fait que son image, au lieu de continuer à symboliser des valeurs où s'ordonne (bien qu'elle s'en distingue) la société des hommes, s'était trouvée brusquement ravalée à ne plus symboliser que l'opposition absolue au monde des vivants.

L'image du dieu est devenue objet de culte au royaume des morts. L'absence de crémation qui était affectée d'une valeur hautement positive dans le contexte du renoncement (où elle était synomyme de délivrance) prend une signification inverse. Elle marque alors la désaffection du divin pour la société organisée.

Cette situation appelle en retour l'action de héros humains, tellement humains qu'ils ne pourront aboutir dans leur quête du dieu qu'à la condition de ne rien partager, ni par le regard, ni par la commensalité, avec le monde des morts : attitude exactement opposée à celle qu'empruntent les ascètes Sivaïtes dans leur quête de la délivrance.

Le dernier épisode du récit montre bien la transformation qui en résulte dans le rapport au pur et à l'impur. On a vu que Śri Gul n'avait jamais hésité à voisiner avec la plus extrême impureté. A cette attitude, s'oppose la rigueur de Bijet, puisqu'il aura suffi de quelques

gouttes de sang, versées accidentellement dans son temple pour qu'il faille détruire à nouveau celui-ci. Et tandis que des sacrifices de boucs sont effectués sur le Chūr Dhār, Bijet est une des rares divinités de la région dont le culte soit exclusivement végétarien.

On comprend mieux alors comment s'associent les cultes de divinités avec les valeurs de l'ascèse. Par la mise en place de ces cultes, il s'agit de faire dériver, au profit des collectivités, des forces qui ne peuvent se développer qu'à l'extérieur de celles-ci.

Les valeurs de l'ascèse court-circuitent l'ordre rituel qui caractérise la société organisée. Mais les cultes de divinités réinscrivent ces valeurs dans l'ordre sacrificiel, au profit des communautés. On peut opposer en ce sens la stratégie individuelle qui consiste à adopter les valeurs du renoncement et la démarche adoptée par les collectivités qui tentent au contraire de réinsérer ces valeurs dans l'ordre qui est le leur.

Si on examine les différents récits d'origine des divinités territoriales de la région, on s'aperçoit que la plupart de celles-ci se sont d'abord signalées aux collectivités par le trouble qu'occasionnait leur indifférence aux valeurs de la société. On en a vu des exemples dans le cas des divinités qui figurent dans le panthéon du royaume de Khumārsain. Pour résumer le point où l'on en est dans l'analyse de ces cultes on pourrait définir ceux-ci comme la tentative paradoxale et toujours renouvelée d'ob-

tenir de divinités, qui incarnent par excellence l'échappée hors du monde régi par le rituel, une contrepartie, souvent matérialisée par un objet, qui puisse y être réintroduite comme agent du sacrifice.

C'est ainsi que Śri Gul, parce qu'il représente une forme d'au-delà du sacrifice et, par là-même, représente aussi un danger pour les villageois, va venir occuper sous le nom de Bijet la place réservée au reste sacrificiel, c'est-à-dire la fonction bénéfique par excellence.

On comprend alors pourquoi la *mūrti* joue un rôle aussi essentiel dans le culte. Elle sert de substitut lorsque la divinité disparaît du regard des villageois au terme de son ascèse ou de son séjour parmi eux. Elle témoigne surtout du fait que cette disparition ne s'est pas faite en pure perte pour la collectivité, puisqu'il y a ce reste qui pourra être réinséré dans l'ordre culturel. On serait tenté de dire que lorsque les dévots obtiennent une image des divinités, ils parviennent à capter les forces que les dieux ont acquis grâce à l'échauffement ascétique (*tapas*) parce qu'ils détournent l'ascèse de sa dimension pure d'échappée hors du monde du rituel pour la définir, au contraire, comme une forme suprême de sacrifice, dont ils deviennent alors les principaux bénéficiaires, grâce à cet objet qui prend le sens de reste sacrificiel et dont ils sont désormais les dépositaires.

CHAPITRE 15 : CONCLUSION DE LA PARTIE B

Parti de l'analyse des rites les plus importants de cette région, j'ai cherché à montrer la logique sacrificielle qui s'y trouvait en jeu. Les analyses qui précèdent permettaient de montrer qu'il fallait également tenir compte des valeurs de l'ascèse et du renoncement pour comprendre ce que sont les cultes de divinités locales. Ce faisant, apparaît à un niveau d'analyse différent un schéma d'ensemble qui nous est maintenant familier puisqu'on a pu le voir mis en oeuvre dans le cadre des rituels qui étaient associés à la royauté. On avait alors constaté que la position du souverain se situait au point d'articulation de deux registres de valeurs, celui-ci représentant tout à la fois l'archétype du sacrifiant et le doublet de l'*avatāra*.

Ces deux registres de valeurs ne sont aucunement incompatibles. J'ai essayé de montrer montrer au contraire comment s'effectuait leur synthèse, que ce soit dans un rituel de facture royale comme le *Dasarā* de Kulū ou dans les mythes fondateurs d'un culte de divinité locale. S'il est vrai que la conception du sacrifice qui se dégageait de certaines des cérémonies étudiées (comme le *nārkhan melā* ou le *śānti melā*) illustrait mieux, semble-t-il, l'esprit du brâhmanisme tel qu'il ressort de l'analyse des textes anciens, il n'en demeure pas moins que ce sont paradoxalement ces mêmes rituels qui sont tenus pour peu orthodoxes par les brâhmanes locaux, ceux-ci accordant leur caution à des formes rituelles plus contemporaines. Quel que soit, par ailleurs, leur sens littéral et bien qu'ils n'aient jamais cessé de

servir de référence ultime, les textes anciens de l'hindouisme sont localement connus, utilisés et vulgarisés à travers le filtre des exégèses successives qui ont accompagné l'hindouisme dans son évolution. Il faut ajouter que les brâhmanes ont, depuis toujours, interprété ou réinterprété n'importe quel rituel comme s'ils était conforme aux textes, y adjoignant au besoin les ingrédients d'orthodoxie qu'ils jugeaient indispensables. Tenir compte de cette évolution nous permettra de mieux comprendre la forme contemporaine des croyances.

On a vu que les cultes d'*avatāra* d'obédience viṣnuïte, qui se sont développés essentiellement dans les capitales de royaumes sous l'égide des souverains ou parmi des communautés de brâhmanes, se distinguent moins par une suppression des pratiques sacrificielles que par leur conciliation avec une idéologie qui mettait par ailleurs l'accent sur la vocation ascétique du sacrifiant (qu'il s'agisse de rois ou de divinités, comme par exemple Paraśurām).

L'hindouisme offre deux modalités principales à cette conciliation. Soit l'accent est mis sur une rupture avec le monde organisé autour des valeurs du pur et de l'impur. Il importe alors assez peu que celui qui chemine vers la délivrance participe à des pratiques qui impliquent inévitablement des risques de pollution. C'est au contraire dans ce style d'épreuves que l'ascète montre sa détermination et renforce sa vocation. Cette démarche est poussée à l'extrême dans certaines sectes śivaïtes.

Soit au contraire la perspective qui est recommandée par l'orthodoxie brâhmanique et qui est plus étroitement associée au viṣṇuïsme, la voie vers la délivrance n'est plus conçue comme une rupture brutale avec le monde, mais plutôt à la façon d'un idéal dont il est permis de se rapprocher, en s'efforcant de manière permanente de minimiser l'impureté inévitable à la vie dans le monde. Cet idéal s'est progressivement confondu avec l'éthique proposée aux castes de brâhmanes. Dans les croyances, ces deux modèles se sont conjugués. C'est ce qui permet de comprendre la diversité qui est apparue entre les pratiques rituelles ainsi que la manière dont se sont perpétuées les valeurs du sacrifice.

De manière paradoxale, les pratiques sacrificielles, en particulier celles qui impliquent des sacrifices sanglants, vont être d'autant plus compatibles avec les cultes de divinités locales que celles-ci seront définies, par ailleurs, comme des personnalités de type ascétique[1]. On retrouve là une évolution significative de l'hindouisme : tandis que l'idéal de l'homme dans le monde (du moins en ce qui concerne les hautes castes et plus particulièrement les brâhmanes) se rapproche de celui du renonçant, toute une partie des pratiques rituelles, c'est-à-dire toutes celles qui incluent une part inéluctable de violence, ne peuvent plus se concevoir que dans une optique où cette violence, et l'impureté qui en découle, sera non seulement minimisée mais justifiée à son tour suivant un idéal de délivrance qui permette de réintroduire la notion de rupture avec les catégories du pur et

1 De ce point de vue, les récits associés à Bijet-Śri Gul ou à Paraśurām sont exemplaires.

de l'impur. Comme l'a montré Madeleine Biardeau, tout l'enseignement de la *Bhagavad Gītā* (qui est d'abord à l'usage des rois) va dans ce sens.

La conception du monde centrée sur le renouvellement de l'ordre à partir du désordre, du pur à partir de l'impur, avait pour médiation essentielle le sacrifice. L'abandon provisoire par le sacrifiant de son corps profane et la symbolisation d'un corps sacrificiel indiquent bien l'esprit d'une procédure à travers laquelle s'effectue cette transition qui trouve son rythme dans le sacrifice. Dans cette perspective, la fonction du roi est d'abord définie par sa position de sacrifiant et sa complémentarité avec les brâhmanes est d'abord celle qui existe entre le commanditaire et le technicien du rituel.

A partir du moment où l'idéal de la délivrance, au lieu d'être conçu comme le signe d'une rupture avec le monde organisé par le rituel, est devenu la valeur ultime au sein de la société, incarné par les brâhmanes de haut statut , la signification du sacrifice a nécessairement évolué. Cette évolution a trouvé son expression dans l'approfondissement d'un écart entre une forme "purifiée" du sacrifice qui s'est condensée dans le rite de l'oblation devant le feu (le rite du *havan* à qui on a donné valeur d'orthodoxie suprême et qui demeure l'apanage exclusif des castes de brâhmanes) et toutes les pratiques violentes de sacrifices dont le modèle par excellence reste le sacrifice royal du buffle en l'honneur de la Déesse. A cette hiérarchisation des pratiques rituelles fait écho un type nouveau de complémenta-

rité entre les fonctions du brâhmane et du *kṣatriya*. Il s'agit de celle qui a façonné l'hindouisme classique et qui a trouvé sa formulation pratique dans les traités et son expression symbolique dans les épopées.

La complémentarité qui est établie entre les deux premiers *varṇa* trouve alors son modèle privilégié dans les descentes d'*avatāra* où se trouvent contrastés deux aspects du divin.

Tandis que la conduite des brâhmanes s'inspire exclusivement de la forme yogique et apaisée des dieux, les rois humains devront quant à eux, savoir s'inspirer de l'exemple que donnent les *avatāra* chaque fois que l'ordre du *dharma* sera menacé. Mais pour que la violence soit légitime, et cela inclut la violence sacrificielle, il faut que celle-ci soit au service d'un idéal plus élevé, c'est l'idéal de pureté incarné sur terre par les castes de brâhmanes.

Dans l'état contemporain des croyances, on trouve simultanément le témoignage des deux conceptions qui ont été brièvement schématisées précédemment. Dans la première, on a l'image d'un monde dont l'ordonnance repose sur un mécanisme rituel qui est celui du sacrifice. La fonction des uns et des autres se définit par rapport à la place qu'ils occupent dans les rites. Dans la seconde, un ordre qui était d'abord cérémoniel s'est incarné dans les personnages qui en ont la charge. D'abord instrumentales, leurs fonctions ont été idéalisées : le roi ne représente plus seulement le patron du sacrifice ; en s'identifiant à l'*avatāra*, il incarne la violence

sacrificielle nécessaire au maintien du *dharma* dont les brâhmanes deviennent à leur tour les symboles vivants. Cette inscription des valeurs parmi les acteurs de la société a pour résultat une hiérarchie systématique des castes, chacune se trouvant alors "essentiellement" définie par un rapport spécifique au pur et à l'impur.

> La complexité du modèle qui rend compte des croyances tient au fait que ces deux conceptions entrent dans un rapport qui est, à la fois, de dérivation et de complémentarité. La manière dont elles se conjuguent définit le cadre de l'hindouisme contemporain tel qu'il

s'exprime concrètement dans les cultes. C'est alors l'idéal de la délivrance qui gouverne la conduite dans le monde tandis que les différents aspects de la pratique sacrificielle sont disjoints et hiérarchisés. Là où se pratiquent les formes cérémonielles traditionnelles qui ont été étudiées au début de ce travail, l'ambiguïté propre à l'acte sacrificiel continue de faire partie intégrante de la signification des rites. Mais dans la mesure où ces formes se sont plus ou moins démodées, c'est-à-dire dans la mesure où les métaphores qui s'y trouvent articulées cessent d'être la clé des interprétations "autorisées" qui en sont données, elles acquièrent dans la pratique de ces populations une nouvelle ambiguïté. Car à partir du moment où les pratiques sacrificielles ne sont plus considérées comme autant de pivots où s'ordonnent le pur et l'impur, elles s'y trouvent à leur tour soumises. Considérés isolément, les sacrifices sanglants risquent alors d'infériorioser à la fois le sacrifiant et la divinité à qui le sacrifice est destiné.

Cette ambiguïté rend compte d'une certaine perplexité de la part de ceux qui participent aux rituels. Il est rare, par exemple que ceux-ci, et aussi bien les brâhmanes que le reste de la population, se mettent d'accord sur les entités à qui des sacrifices sanglants sont destinés: sont-ils offerts en général aux divinités locales ou aux démons qui les environnent ?

De nombreuses personnes participèrent en ma présence à une polémique. Ils se querellaient pour savoir si un dieu comme Śiva acceptait ou non des sacrifices sanglants. Ceux qui le pensaient prenaient pour argument *Śivarātri* au cours duquel chaque maison sacrifie un bouc en l'honneur du dieu. D'autres gens présents réfutaient cette thèse, estimant impossible qu'un dieu de l'importance de Śiva acceptât un sacrifice de ce type.

Il me semble qu'il faut interpréter en ce sens la manière dont des dieux qui acceptaient depuis toujours les sacrifices carnés décident un jour de devenir végétariens. Ce phénomène qui se constate assez fréquemment de nos jours, a été remarqué depuis les premiers témoignages dont on dispose sur les cultes dans ces régions. Au delà de la défaveur gouvernementale vis-à-vis de telles pratiques, il ne faut pas y voir uniquement, comme on pourrait être tenté de le faire, un simple résultat de la sanscritisation. Ce phénomène résulte plutôt de ce travail de réinterprétation du sacrifice au terme duquel il n'y a plus place que pour sa forme "purifiée"; les sacrifices sanglants dont l'efficacité symbolique reste pourtant considérable aux yeux des habitants risquant de dévaloriser leurs destinataires divins, leur usage devient peu à peu réservé à la propitiation des "démons".

Et ce d'autant plus qu'ils risquent également de dévaloriser le sacrifiant. Tant que le modèle symbolique de la royauté reste présent dans les esprits – en tant qu'il est associé par excellence au geste du sacrifiant – les sacrifices sanglants peuvent être commandités par n'importe quel chef de maison. Mais dès lors que cette référence s'atténue, l'initiative de tels rituels devient de plus en plus problématique et il est probable que seule la forme "brâhmanique" du sacrifice subsistera massivement. C'est, semble-t-il, le processus qui est déjà bien engagé dans les plaines.

Puisque ces formes rituelles ne sont plus destinées qu'à des divinités inférieures et comme, de plus, les membres de hautes castes hésitent de plus en plus à les patronner, le moment vient où elles se trouvent globalement assimilées à des pratiques réservées aux basses castes.

En Himāchal Pradesh, le modèle du sacrifice reste présent sous une forme non dissociée, c'est-à-dire comme un rite qui ordonne le pur et l'impur plutôt qu'il ne s'y soumet ; d'autre part, le modèle de la souveraineté reste extrêmement présent. C'est à ces deux raisons qu'il faut attribuer selon moi la persistance remarquable des sacrifices d'animaux qui restent valorisés et pratiqués par l'ensemble des castes sans exception (du moins dans les villages).

CONCLUSION

Dans cette étude, j'ai commencé par décrire les traits communs à l'organisation des sanctuaires qui étaient consacrés aux divinités locales. J'ai mis alors l'accent sur des points où se manifestait la forme de l'accueil réservé à ces divinités. Il y a la manière dont leur volonté s'exprime par les mouvements de leurs formes mobiles ou celle dont leur voix se fait entendre grâce aux médiums. Il y a aussi le culte quotidien de leurs images, dont la charge incombe aux *pujārī* , et la mobilisation collective des dévots lors de toutes sortes de circonstances cérémonielles. Il y a enfin le statut institutionnel dont jouissent ces divinités, les différents symboles qui consacrent leur souveraineté, les droits fonciers importants dont elles disposaient et les greniers de temples où était remisé à leur profit une part des récoltes.

Sur place, j'ai progressivement acquis un sentiment de familiarité avec ces différents aspects des cultes dans lesquels tous les Himāchali s'accordaient à voir le point d'ancrage de leurs traditions. Inversement, la négligence que certains pouvaient affecter à l'égard des divinités locales était ressentie comme le symptôme manifeste d'une décadence des valeurs traditionnelles.

Cette expérience m'a servi de référence ; elle a été le contrepoint de l'analyse qui a été tentée ici : toutes les manifestations, souvent spectaculaires, parfois un peu dérisoires, où se signalait l'attention portée à la présence des dieux ont constitué autant de moyens d'accès à la compréhension de ces croyances.

J'ai cherché à cerner les différents aspects par lesquels se manifestait leur présence : qui étaient les médiums, comment s'effectuaient les transes, que signifiaient les mouvements des formes mobiles, quelles sortes de droits fonciers revenaient aux divinités, comment se recrutaient leurs dévots,..... J'ai tenté de marquer certains contrastes significatifs comme celui qui existe entre parole inspirée et commentaires savants ou entre l'image fixe et celle, mobile, du dieu.

Puis je me suis appliqué à rendre compte de certains des rituels les plus importants de la région, rites qui mettaient en jeu des sacrifices solennels ou qui se trouvaient rattachés aux instances de la souveraineté. Ceux-ci constituent autant de manifestations ponctuelles, de gestes singuliers, mais où se révèlent certaines articulations essentielles à la représentation du pouvoir. Leur analyse permet de mettre à jour des relations qui existent aussi bien entre des communautés et entre des dieux qu'entre les dieux et les hommes ou entre les souverains et leurs sujets.

Malgré leur diversité, ces différentes cérémonies possèdent une logique commune et c'est en la faisant apparaître qu'on peut espérer comprendre ce que sont les valeurs sous-jacentes à ces rituels. J'ai cherché à montrer comment cette logique pouvait être dégagée à partir des schémas du sacrifice. C'est un point qui ne saurait trop surprendre : un des acquis les plus importants des travaux récents sur l'univers socio-religieux de l'Inde a été justement de montrer à quel point le sacrifice, les spéculations et les représentations qui en sont issues ainsi que la manière dont

elles ont évolué ont guidé ou accompagné l'hindouisme dans l'ensemble de son devenir. Je me suis d'ailleurs inspiré de ces recherches chaque fois qu'elles permettaient de faire progresser cette investigation.

De la même manière (et cette fois je dois souligner ma dette à l'égard d'un chercheur comme Hocart) j'ai insisté sur la nature essentielle du lien qui existait dans cette région entre les cultes de divinités locales et une conception d'ensemble de la souveraineté.

J'ai tenté de montrer que la nature du pouvoir était essentiellement sacrée, au point qu'il existait une identité de fait entre le pouvoir des rois et celui des divinités locales. Au-delà même des représentations, cette similitude entre le pouvoir d'un homme et celui d'un dieu repose paradoxalement moins sur la divinisation du personnage royal que sur la "personnalisation" du pouvoir des divinités. C'est à mon avis la donnée la plus intéressante qui ressort de l'étude de ces cultes et celle dont il y aurait le plus de profit à prolonger l'examen.

On constate en effet que grâce à toute une série de dispositifs rituels qui permettent à leurs sujets de connaître leur volonté et de solliciter leurs décisions, grâce aussi aux différentes formes de responsabilités qui sont confiées à leurs officiants et à leurs dévots, grâce enfin aux droits qui sont les leurs, aussi bien sur les produits du sol que vis-à-vis de leurs sujets, il n'est aucun des devoirs, aucune des charges ou des attributions

ressortissant habituellement de la fonction royale que ces entités divines n'aient été à même d'accomplir.

C'est un point capital qui éclaire simultanément la nature du culte des divinités locales et la manière dont est conçue la souveraineté. Celle-ci ne saurait être réduite à la seule relation entre les rois et les prêtres, aussi importante que soit cette relation dans la définition de la fonction royale. Dans une large mesure, le culte des divinités locales correspond à une mise en forme de la souveraineté comme pure institution. Cette institution peut certes être prise en charge par une dynastie régnante, mais elle peut également être soutenue par différents types de communautés et cela suivant les composantes sociales qui domineront localement. Dans certains cas, ce seront des clans de Kanet, dans d'autres encore, une communauté de brâhmanes, etc...

Certes, à l'origine des cultes de divinités, il y a dû toujours y avoir un individu, un clan ou une communauté, qui ont cherché à faire reconnaître leur souveraineté; mais la nature même de ces cultes supposait que ceux-ci ne soient pas directement confondus avec le groupe dont ils émanaient. C'est d'ailleurs ce qui les distingue de simples cultes de lignées.

La fragmentation du pouvoir politique dans la région est, semble-t-il, tout à la fois l'origine et la conséquence des cultes de divinités locales dans la mesure où ceux-ci ont constitué autant de centres d'où différents pouvoirs tiraient leur légitimité. On trouve d'ailleurs moins sou-

vent dans les récits de fondation des royaumes le témoignage de lignées ou de dynasties régnantes qui ont imposé des cultes nouveaux que de celles qui ont imposé leur domination à partir de cultes déjà institués.

Les royaumes, en absorbant progressivement de nouveaux territoires et leurs populations, ont vu s'additionner le nombre des divinités qui étaient rangées parmi les hiérarchies propres à chacun d'entre eux. C'est ainsi qu'à Maṇḍī, les listes qui ont été conservées des divinités invitées à *Śivaratri* témoignent de ces ajouts faits au fur et à mesure de l'expansion territoriale du royaume. Le processus de hiérarchisation correspond alors à l'édification et à la consolidation d'un foyer de souveraineté.

Rappelons-nous Jagat Singh, ce souverain qui a régné à Kuḷū au XVIIIème siècle. S'attaquant aux Ṭhākur et aux Rāṇā des environs, il a annexé leurs territoires puis fondé une nouvelle capitale (Sultānpur). De plus, il s'est dessaisi symboliquement du royaume pour le remettre entre les mains de Raghunāth (Rāma) et il a fait de Dasarā la première fête du royaume, y conviant chaque année l'ensemble des divinités locales pour qu'elles rendent hommage à leur dieu suzerain.

En instaurant le culte de Raghunāth et en faisant de celui-ci la première divinité de l'état, Jagat Singh a contribué à redéfinir la fonction royale par référence au modèle impliqué dans les récits d'*avatāra*. C'est d'ailleurs cette représentation qui a pris le pas à partir du XVIIème siècle dans différents royaumes de la région.

En situation de sacrifiant vis-à-vis de la déesse, le roi a pour premier devoir d'assurer la prospérité du royaume, ce qui exige d'abord qu'il soit capable de repousser tous les périls extérieurs ; dévot de Viṣṇu, reprenant à sa charge la fonction des *avatāra*, il est avant tout le protecteur des brâhmanes et il doit combattre tout ce qui, menaçant l'ordre social, mène à la confusion désastreuse entre les castes, enfin, ami et disciple des renonçants et des yogins, il est supposé comprendre que la puissance qui lui est conférée ne lui appartient pas.

C'est à l'articulation de ces trois registres que va se définir toujours plus précisément la "personne" du souverain. En étudiant la fonction royale sous ses différents aspects, on en retrouverait à chaque fois l'indice . Les relations qui unissent le roi à son entourage en donneront un aperçu.

A Bashahr, par exemple, à côté des traditions qui fondent l'origine mythique des souverains, il en est d'autres qui leur assignent une origine plus modeste. Le fondateur de la dynastie la plus récente serait un brâhmane, venu des plaines avec son frère aîné, et qui aurait hérité du trône simplement parce qu'il se serait assis dessus au moment opportun. Il renonça alors à son statut de prêtre et il fit de son frère aîné son chapelain. Les *Rāj purohṫ* sont dits être les descendants de ce frère du Rājā. On trouve là une illustration particulièrement explicite de la relation hiérarchique entre le roi et son chapelain, qui s'exprime par le biais du rapport aîné-cadet.

D'autre part toujours dans le royaume de Bashahr et dans celui de Sirmūr, c'est-à-dire à la bordure orientale de la région qui a été étudiée ici, les sectes ascètiques ont eu une organisation et une importance institutionnelle qu'elles semblent ne pas avoir eue, ou peut-être perdue, dans les autres royaumes. Le *mahant* (c'est-à-dire le supérieur hiérarchique de ces ordres, héritier d'une lignée de *guru*) était alors intronisé avec des rites proches de ceux qui étaient réservés aux rois. Son magistère ne se limitait pas à ses seuls adeptes mais il s'étendait à tous les sujets du royaume. Il semble que celui-ci représentait alors une sorte de double ascétique du roi en exercice[1].

En montrant les rôles respectifs qui étaient dévolus non seulement aux *rāj purohit* et au *rāj guru* mais aussi bien à la reine, aux concubines ou encore aux vizirs, on retrouverait certainement dans ce registre l'ensemble des valeurs qui peuvent être mises en évidence dans les cultes de divinités, et il n'en irait pas différemment si l'on cherchait à reconstituer les différentes activités qui ponctuaient la vie des souverains.

Ce travail m'a conduit à cerner les croyances locales sous l'angle d'une évolution conjointe des interprétations héritées du sacrifice et des formes de la souveraineté. Il faut préciser cependant pourquoi l'évolution dont il est question ici ne peut être confondue avec un devenir d'or-

---

1 A Sirmūr, le *mahant* faisait prélever à son bénéfice une quantité de grains sur tous les sujets du royaume. A Bashahr, celui-ci demeurait dans un monastère forteresse qui se trouvait dans la partie orientale du royaume (dans le district de Rohrū). Dans cette région éloignée de la capitale et difficilement accessible pendant l'hiver, il représentait l'autorité souveraine aux yeux des habitants.

dre purement historique. On a d'ailleurs insisté sur le fait que le processus d'édification des royaumes et de stabilisation du pouvoir avait conservé un certain caractère de réversibilité, au moins jusqu'à la période de la tutelle britannique, car les seigneuries locales recouvraient une autonomie partielle dès que faiblissait l'autorité centrale des royaumes.

Ainsi, à côté de l'histoire édifiante, celle que venaient consacrer, sous l'égide des souverains, les fondations de temples, l'instauration de nouvelles capitales, la subordination des divinités locales et les fêtes de royaumes, il s'est conservé d'autres traditions qui en sont le contrepoint. Le souvenir des conflits qui opposaient, par exemple, les royaumes aux chefferies et aux seigneuries s'y perpétue dans un registre différent. Au lieu que l'adversaire soit identifié à un traître ou à un démon et que la victoire consacre nécessairement le triomphe du *dharma*, ces récits semblent marqués par une apparente indifférence vis-à-vis de l'ordre socio-religieux. Les brâhmanes se font régulièrement massacrer ou se trouvent déchus de leur statut à cause de l'impureté dont ils sont souillés. Les ascètes sont d'abord des magiciens dont l'aide est sollicitée pour vaincre ses adversaires. Il n'en va pas différemment des divinités dont les caprices, semblables à ceux des dieux d'Homère, font changer la victoire de camp et qui s'affrontent par héros interposés. On n'y retrouve pas non plus le bel agencement qui est mis en scène dans l'étiquette des royaumes. La per-

fidie des rois ne laisse rien à désirer[1]; les *Rāj purohit* se retournent contre leurs souverains ; les rois ont bien du mal à se protéger des intrigues de leurs ministres et de toutes sortes de prétendants[2]. Il leur est aussi malaisé de faire régner l'ordre dans les royaumes car, partout, les fonctionnaires cupides abusent de leur autorité.

La mémoire de ces différents désordres s'est perpétuée de plusieurs façons, dans les témoignages des anciens, dans les ballades populaires et dans les histoires des clans. Elle se retrouve aussi dans certains récits de divinités et même dans ces histoires des royaumes[3] écrites aux XIXème siècle par des érudits influencés par l'Occident et qui adjoignaient toutes sortes d'anecdotes populaires aux informations trop laconiques qu'ils recueillaient dans les anciennes chroniques.

Je voudrais donner un exemple de ces récits : c'est l'histoire du clan des Ṭhūṇḍū racontée par un des aînés de lignée. Il s'agit de l'un des clans de Kanet, auxquels il a été fait allusion dans le chapitre sur les *śānti melā*[4].

---

1 Sūraj Sen, le Rājā de Maṇḍī qui allait inaugurer le culte de Madho Rai dans sa capitale, s'illustra également en s'emparant du fort d'un Rāṇā, qui lui résistait, de la manière suivante : il fit semblant de se brouiller avec un de ses vizirs, qui alla chercher refuge chez le Rāṇā puis gagna la confiance de l'épouse de celui-ci. Il obtint de faire venir sa propre épouse et ses filles pour effectuer une *pūjā* au sanctuaire de la déesse, qui se trouvait dans la forteresse. Mais les palanquins qui étaient censés les amener contenaient des armes et les porteurs étaient des soldats déguisés de Sūraj Sen. Ils s'emparèrent du fort et tuèrent le Rāṇā dont la femme s'immola après avoir maudit le vizir et ses descendants.

2 Si on en croit Vogel et Hutchinson, l'histoire d'un royaume comme celui de Suket a été dominée pendant plus de deux siècles (du début du XVIème à la première moitié du XVIIème siècle) par des conflits opposant les souverains successifs à leurs *purohit*.

3 L'histoire de Maṇḍī par Mohan, écrite en 1930 en est un bon exemple.

4 Ce récit de l'histoire du clan des Thundu a été fait à ma demande, non pas à une occasion cérémonielle particulière

Autrefois, il n'y avait pas de Ṭhūnḍū ici. Il y en avait près de Balsan et près de Delhi. Celui de Delhi était un prince. Il s'enfuit parce qu'il avait tué son frère. Ils vinrent à deux ici. Le voyage était difficile. L'un va jusqu'à l'endroit qui s'apelle Banli, l'autre à ce lieu qui s'appelle Ṭhūnḍū.

Ce Ṭhūnḍū, il a été là. Il s'est marié avec la fille d'un pandit à Bhurag. Elle a eu neuf enfants. Les neuf enfants sont partis de là-bas. Ils ont chacun fondé une famille. Le père, il s'occupe de ses chèvres. Il avait l'habitude d'aller à cet endroit qui s'appelle Ṭhūnla et de dormir à cette place. Il fait plusieurs fois le même rêve : une apparition lui dit qu'il doit poser des pierres là où il verra des fourmis tourner en cercle.

Quand il part avec ses chèvres, il emporte un peu de nourriture avec lui. A l'un des endroits où il fait halte, s'il mange seulement la moitié de ses provisions, il est repu, mais s'il va ailleurs, même après avoir tout mangé, il a encore faim. C'est à cet endroit qu'il voit au matin des fourmis tourner en cercle. Aussi il pose des pierres. Cela s'appelle un thari. Là où est ce tas de pierres, se trouve Bhūma Kālī de Saranh.

Cette place n'est pas à nous. Notre place est plus loin, depuis la rivière jusqu'à Ṭhūnla, de l'autre côté du temple. De ce côté, il y avait deux cent familles de brâhmanes. De l'autre côté, il y a beaucoup des notres. Quatre de nos anciens (des mukhiya) sont venus à cet endroit, en hiver, parce que c'est un endroit dégagé, pour y prendre le soleil. Les brâhmanes tuèrent trois d'entre eux.

Les Ṭhūnḍū revinrent alors. Les brâhmanes avaient fermé les portes du village. Vingt cinq Ṭhūnḍū pendant la nuit. C'était une journée de tempête et la neige tombait. Les vingt-cinq Ṭhūnḍū sont restés assis au froid devant la porte. Quand le matin arrive, les femmes des brâhmanes ouvrent la porte. Alors, ils tuent tout le monde, également les femmes et les femmes enceintes.

Deux brâhmanes avaient survécu parce qu'ils n'étaient pas dans le village à ce moment. Quand ils surent ce qui s'était passé, l'un s'enfuit aux environs ; l'autre revient et nos Ṭhūnḍū l'ont tué. Il a été tué à Dovas où se trouve notre déesse, Ḍūnḍū Devi. A cette époque, on sacrifiait des hommes à la déesse.

Un homme du clan des Modū fit envoyer un message aux Ṭhundū. Les gens de son clan habitent là-bas près du sommet. Il avait trouvé le brâhmane survivant ; il allait le tuer. Les Ṭhūnḍū veulent le prendre aussi pour le tuer devant la déesse.

Mais quand les Modū l'ont capturé, ils décident de ne pas le tuer et d'en faire un mahābrāhman. Il est encore mahābrāhman. Il leur a expliqué que puisqu'ils ont tué tant de brâhmanes, ça ne serait pas bien pour eux s'ils n'avaient plus de brâhmanes. Il y a aussi ici un autre brâhmane, mais il n'est pas mahābrāhman. Il est venu après.

Il y avait aussi un Ṭhākur qui s'appelle Khataṇ. Il avait un fort près de Ṭhūnla. Il y avait des chaînes pour en ouvrir et en fermer les portes. Quand les femmes des Ṭhūnḍū avaient des enfants elles devaient donner leur lait à ce Ṭhākur. Tant pis si leurs enfants meurent. Si elles refusent, le Ṭhākur brûle leur maison.

Alors les Ṭhūnḍū décident de convoquer une assemblée. Le Ṭhakūr avait des porteurs de palanquin qui s'appelaient les khataṇ koli. Les Ṭhūnḍū leur disent qu'ils leur donneront de bonnes terres s'ils renversent le Ṭhākur dans son palanquin. Les Kòli acceptent puis leur crime accompli ils s'enfuient à Sirmūr dans trois endroits différents et ils ont changé leurs noms depuis.

Puis les Ṭhūnḍū se sont installés sur la colline. C'est un bon endroit pour la guerre. Là ils ont commencé de se quereller avec l'Etat de Jubbal. Ceux-ci décidèrent de faire la guerre avec nos Ṭhūnḍū, et eux aussi ils acceptèrent le défi. Ils se sont rencontrés pour se battre à Pankna là où passe la rivière. Ils ont pris avec eux le sceptre de Bijet. Bijet a montré son pouvoir en tuant nos adversaires par des éclairs. Après cela, les Ṭhūnḍū ont eu peur et ils se sont enfuis à Sirmūr. Quelques uns des Ṭhūnḍū, ils ont été voir les Ṭhākur pour leur dire qu'ils n'avaient pas été avec les autres et ils leur ont demandé s'ils pouvaient rester là. Cela leur a été permis.

Un Ṭhūnḍū a été aussi décapité à Kamraoli et un autre a été brûlé ici dans sa maison. Les Ṭhūnḍū et ceux de Kamraoli, ils se tuèrent ainsi de suite, mais à la fin, les Ṭhūnḍū ont été vainqueurs. C'est pour cela que Bijet est fameux. C'est pourquoi Sarāṇh et Chūndū (Ṣhūr Dhār) sont près de chez nous. Tous les Ṭhākur aussi ont été défaits par nous.

On ne saurait considérer que ces récits permettent d'atteindre une vérité historique qui serait absente des mythes de fondation des royaumes ou des récits de divinités, et cela, même si on a pu constater que les traditions les plus récentes reposaient sur d'authentiques faits divers. C'est comme si on cherchait dans les vies de Rāma et de Kṛṣṇa la marque d'une historicité qui ne s'exprime pas dans leurs cultes.

D'ailleurs, les incidents qui sont relatés dans ce récit sont tout à fait semblables à ceux qu'on trouve dans les récits *d'avatāra* ou dans les vies de souverains. Ce qui surprend plutôt, c'est de voir à quel point se trouve "historisé" et revendiqué ce qui est habituellement interprété par les brâhmanes locaux comme de pures métaphores ou comme des mythes d'origine.

Dans son introduction à un ouvrage consacré à l'hindouisme, Madeleine Biardeau analyse la place du conflit dans les épopées :

> "*Ainsi la dichotomie qui oppose dans chaque épopée un camp à l'autre alors qu'il s'agit d'assurer le triomphe du "bien" sur le "mal" (les guillemets sont de rigueur quand les notions sont si différentes des nôtres"), est en même temps le refus total d'un dualisme de type iranien ou manichéen : dans chaque camp, les purs et les impurs se côtoient, et le combat a pour but de faire triompher un ordre objectivement définissable en termes éthico-religieux où chacun trouve sa place*[1]."

Si on rapporte cette analyse aux traditions qui nous intéressent, la question est de savoir dans quelle mesure la dichotomie est véritablement constitutive de l'ordre socio-religieux ou si elle relève plutôt d'un artifice de présentation.

---

1 M. BIARDEAU, *L'Hindouisme...*, *op. cit.*, p. 19.

On serait tenté d'affirmer que l'alternative a été maintenue dans les faits. Tandis que la dichotomie se résolvait dans l'ordre socio-religieux de chacun des royaumes, n'existant plus que sous une forme ritualisée ou à travers les mythes de fondation, elle continuait de s'imposer partout où le "même" se trouvait affronté au "même", c'est-à-dire entre différentes figures de dominants et à un autre niveau, entre les clans de Kanet.

BIBLIOGRAPHIE

A - ETUDES ET OUVRAGES SUR L'INDE, L'HINDOUISME, ET LA THEORIE DU SACRIFICE EN INDE (ouvrages cités)

B - ETUDES ET OUVRAGES DE REFERENCE POUR L'ETUDE DE CETTE REGION DE L'HIMACHAL PRADESH

B1 : Récits de voyages

B2 : Etudes et ouvrages gouvernementaux

a - Punjab State Gazetteers

b - Punjab District Gazetteers

c - Census of India - 1961

d - Himachal Pradesh District Gazetteers

B3 : Ouvrages et articles divers

A - Etudes et ouvrages sur l'Inde, l'hindouisme et la théorie du sacrifice en Inde (ouvrages cités).

BIARDEAU, M. - L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation, (nouvelle version, rev. et aug. de - Clefs pour la pensée hindoue - paru aux éditions Seghers en 1972), Paris, Flammarion, 1981.

- Articles consacrés à la mythologie hindoue in : DICTIONNAIRE DES MYTHOLOGIES et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique. Y. Bonnefois (éd.), Paris, Flammarion, 1981, 2 vol. .

- " Le sacrifice dans l'hindouisme" , in : BIARDEAU, M., MALAMOUD, C. Le sacrifice dans l'Inde ancienne, Paris, P.U.F., 1976, pp 7-154.

GONDA, J. - Les religions de l'Inde, I Védisme et hindouisme ancien. traduit de l'allemand par L, Jospin, Paris, Payot, 1969.

- Ancient indian kingship from the religious point of view. Leiden, E.J. Brill, 1966.

HEESTERMAN,J.C. - " Vrâtya and sacrifice" , Indo Iranian Journal, VI, 1, 1962, pp 1-37.

- The case of the severed head , Weiner Zeitschriff fur die Kunde Sud-Und Ostasiens, XI, 1967, pp 22-43.

HOCART, A.M., - KINGS AND COUNSELLORS. An essay in the comparative anatomy of human society. (1ère éd. : 1936), Chicago, London, University of Chicago Press, 1970, (Trad. française: Rois et courtisans, Paris, Seuil, 1980).

DUMONT, L. - HOMO HIERARCHICUS. Le système des castes et ses implications. éd. rev. et aug. (1ère éd., 1966), Paris, Gallimard, 1979.

- La civilisation indienne et nous. (1ère éd., 1964), Paris, A. Colin, 1975.

LEVI, S. - La doctrine du sacrifice dans les brâhmanas., préf. de L. Renou, 2ème éd. (1ère éd.1898), Paris, P.U.F., 1966.

RENOU, L. - L'hindouisme. (1ère éd. ; 1951), Paris, P.U.F., 1979 (coll. "Que sais-je ?").

RENOU, L. et FILLIOZAT, J. L'Inde classique, Manuel des études indiennes, Paris, Payot, 1947 / 1953.

B - Etudes et ouvrages de référence pour l'étude de cette région de l'Himāchal Pradesh.[1]

B1 : Récits de voyage

- 640/643 : HIUEN TSANG. Si-Yu-Ki, Budhist Record of the Western World. Réimpression (1ère éd., traduction anglaise : S. Beal, London, Trabner & co, 1884), Delhi, Oriental Books, 1971, pp 175-178, 188-190.*

- 1783 : FORSTER, G. Journey from Bengal to England through Northern Part of India, Kashmir, Afghanistan and Persia, and into Russia by Caspian sea. London, R. Faulder, 1798, 2 vol.I pp 200-234 (Nahan, Nadaum, Bilaspur, Nurpur).

- 1821 : FRASER ., J.B. Journal of a Tour through Parts of the Snowy Ranges of the Himalaya Mountains and to the Source of the River Jumma and Ganges, London, Roadwell & Martin, 1821, (Simla Hill States, Sirmur).

- 1819/1825 : MOORCROFT, W., TREBECK, G. Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab, London, J. Murray, 1840, 2 vol.*

- 1828 : ARCHER (Major) Tours in Upper India and in Parts of the Himalaya Mountains, with Accounts of the Courts of Native Princes. London, R. Bentley, 1883, 2 vol, I pp 217-334 (Simla Hill States).

- 1829 : JACQUEMONT, V. Etat politique de l'Inde du Nord en 1830, extrait de son journal de voyage, Paris, Masson, 1933, pp 216-256 (Bashahr, Jubbal, Sirmur)*.

- 1835 : HUGEL, C. Kashmir and the Punjab, London, Petteram, 1846, (Mandi, Bilaspur).

- 1840 : LLOYD, W., GERARD. A. Narrative of a Journey from Caunpoor to the Boorends Pass in the Himalaya Mountains, London, J. Madden, 1840, 2 vol.

- 1844 : VIGNE, G.T. Travels in Kashmir, Ladakh, Iskardo, the Countries adjoining the Moutain Course of the Indus and the Himalayas, North of the Punjab with maps. London, H. Colburn Pub., 1844, 2 vol, I pp 1-186.

Les textes marqués d'une astérisque sont cités dans cette étude. Les passages concernant la région ont été indiqués lorsque le sujet traité par les ouvrages était plus étendu. Les noms entre parenthèse indiquent les districts ou les royaumes dont il est fait plus particulièrement mention.

- 1879 : MURRAY, H., AYNSLEY, J.C. Our Visit to Hindustan, Kashmir and Ladakh, London, Allen & co, 1879.

- 1895 : GORE, F. St.G. Lights and Shades of Hill Life in the Afghan and Hinou Highlands of the Punjab, London, J. Murray, 1895. (Réimpression, Delhi, Oriental Pub., 1972).

- 1898 : RANKIN R., A Tour in the Himalayas and beyond. London, J. Lane, 1930, (Simla, Kulu).

- 1916 : DOUIE, J. Punjab, North-West Frontier Province and Kashmir. Cambridge, University Press, 1916.

- 1972 : CHETWODE ,P.,Kulu,the End of the Habitable World. London, J. Murray, 1972 *.

B2 : Etudes et ouvrages gouvernementaux.

a - PUNJAB STATE GAZETTEERS

- Bilaspur State, 1934, vol. XXXV, A, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1935.

- Chamba State, 1904, vol.XXII,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1910.

- Mandi & Suket States, 1904, vol.XII,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1908.

- Mandi State, 1920, vol. XII,A, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1920*.

- Simla Hill States, 1910, vol. VIII,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1911 *.

- Simla Hill States, 1934, vol. VIII,A, Lahore, Superintendent, Government Printing Press, Punjab, 1935.

- Sirmur State, 1904, vol. IX,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1907 *.

- Sirmur State, 1934, vol. IX,A, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1939.

- Suket State, 1904, vol. VII,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1908.

- Suket State, 1927, Calcutta, Central Publication Branch, 1927.

b - PUNJAB DISTRICT GAZETTEER

- Kangra District, vol.I, Kangra Proper, Calcutta, Calcutta Central Press for Punjab Government, 1885.

- Kangra District, vol.II, II, III, Kulu, Lahaul, Spiti, Lahore, Civil & Military Gazette Press, 1899.

- Kangra District, 1904, vol. X,A, Lahore, Civil & Military Press, 1906.

- Kangra District, 1924/1925, vol. VII,A, Lahore, Superintendent Government Printing, Punjab, 1926.

- Simla District, 1888, Lahore, Central Press for Punjab Government, 1888.

- Simla District, 1904, vol. VIII,A, Lahore, Civil & Military Gazette Press *.

c - CENSUS OF INDIA, 1961

- Fairs and Festivals, vol. V, Himachal Pradesh, VII,B, R.C. Pal Singh (ed.), Delhi, Manager of Publications, 1967.

- Village Survey Monographs, Vol. XX, VI, 1-31, R.C. Pal Singh (ed.) Delhi, Manager of Publications, 1966/71 *.

d - HIMACHAL PRADESH DISTRICT GAZETTEERS

- Bilaspur, Simla, District Gazetteer Unit, 1975.

- Chamba, Simla, District Gazetteer Unit, 1963.

- Lahaul and Spiti, Simla, District Gazetteer Unit, 1975.

- Mahasu, Simla, District Gazetteer Unit, 1966.

- Kinnaur, Simla, District Gazetteer Unit, 1971.

B3 : Ouvrages et articles divers

- BAILEY, T.G. - Studies in Northern Himalayan Dialect, Calcutta, Baptist Mission Press, 1903.

- BARNES, G.C. - Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District, Punjab, Lahore, Civil and Military Press, 1889.

- BERREMAN, G.D. - Hindus of the Himalayas, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1963.

- "Brahmins and Shamans in Pahari Religion" in : HARPER,E. (ed.) Religion in South Asia, Seattle, University of Washington Press, 1964, pp 53-70.

- ROSE, S.C. - Geography of the Himalaya, Delhi, National Book Trust, 1972.

- CAMPBELL, J.G. - SAINTS AND HOUSEHOLDERS. A study of Hindu ritual and myth among the Kangra Rajputs. Kathmandu, Ratna Pustak Bhandar, 1976*.

- CHARAK, S.S. - History and Culture of Himalayan States, Himachal Pradesh, Delhi, Light & Life Publishers, 1979, 3 vol.*

- CUNNINGHAM, A. - Ancient Geography of India, Buddhist Period. (réimpression) Varanasi, Indological Book House, 1963, pp 109-121.

- DIACK, A.H. - The Kulū Dialect of Hindi and a Glossary, Lahore, Civil and Military Press, 1896.

- EMERSON, W.H. - Manuscrit, non publié, conservé à la India Office Library à Londres *.

- Mandi State Gazetteer, 1920, (cf. rubrique B2,a).

- GABORIEAU, C. - "Note préliminaire sur le dieu Masta" in : Objets et Mondes, IX, 1, 1969.

- GALEY, J.C. - Le créancier, le roi, la mort, Essai sur les relations de dépendance au Tehrī-Gāṛhwal (Himalaya indien in : Puruṣārtha, Revue du Centre d'Etudes de l'Inde. 4 (La dette), pp 93-165 *.

- GANSSER, A. - Geology of the Himalayas, London, J. Wiley & Sons, 1964 *.

- GOETZ, H. - The early wooden temples of Chamba, Leiden, Brill, 1955 *.

- Studies in the History and Art of Kashmir and the Indian Himalaya, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1969 *.

- GOVERDAN SINGH, - The Origin of Man in the Himalayas, in : Himalaya Kalpadruna, vol I, 1, 1964.

- GRIERSON, G.A. - Linguistic Survey of India, vol. IV, 4, Indo-aryan Family, Central Group, Pahari Language & Gujuri, réimpression (1ère éd., 1916), Delhi, Motal Banarsidass, 1963 *.

- GUPTA, P.L. - Coins, Delhi, National Book Trust, 1969, pp 36-37, 71, 127.

- HAMILTON, F.B. Account of the Kingdom of Nepal and of the Territories annexed to the Dominions by the House of Gorkha, réimpression, (1ère édition, 1819), Delhi, Manjunsen, 1971, pp 291-316.

- HARCOURT, A.F.P.- Himalayan District of Kooloo, Lahoul and Spiti., réimpression, (1ère édition, 1871), Delhi, Vivek Pub. House, 1972 *.

- HITCHKOCK, J.T., JONES R.L., (éd.), Spirit Possession in the Nepal Himalayas, Warminster, Aris and Phillips, 1976 *.

- HUTCHINSON,G. VOGEL J. Ph., - History of the Punjab Hill States, Lahore, Government Printing Press, 1933, (Les chapitres de ce livre ont été d'abord publiées séparément dans le Journal of Punjab Historical Society, Vol. I à XII , Lahore)*.

- HYDE, H.M. - "Simla and the Simla Hill States under British Protection : 1815-1825" Journal of Punjab Historical Society, vol. XIII, 1961.

- IBBETSON, D. - Report of the Census of Punjab taken on the 12 th. February 1881, Calcutta, Superintendent, Government Printing, 1883.

- JOSHI, P. T.R. - "Notes on the Ethnography of the Bashahr State, Simla Hills, Punjab" Journal and Proceedings : Asiatic Society of Bengal. Calcutta, VI, 1912, pp 525-614.

- KAYASTHA, S.L. - The Himalayan Beas Basin. A Study in Habitat, Economy and Society, Varanasi, Benaras Hindu University, 1971.

- KAUSHAL, R.K. - Himachal Pradesh : A Survey of the History of the Land and its People, Bombay, Minerva Book Shop, 1965.

- LONGHURST, A.M. - "Himalayan Architecture" Journal of the Royal Institute of British Architects, vol. XXXVII, third series, 1930, pp 253 sq.*

- LYALL, G.B. - Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District, Lahore, Central Press, 1874 *.

- MAJUMDAR, D.N. - Himalayan Polyandry. Structure Functionning and culture change. A field : study of Jaunsar Bawar, London, Asia Publishing House, 1962.

- MAN M. - History of the Mandi State, Lahore, Times Press, 1930 *.

- MAYNARD, H.J. - Influence of the Indian King upon the Growth of Caste Journal of Punjab Historical Society, XI, pp 88-100.

- NEWELL, D.J.F., - High Lands of India, London, Harrison & son, 1882-87.

- PARMAR, Y.S. - Polyandry in the Himalayas, Delhi, Vikas Pub. House, 1975.

- PARRY, J.P. - Caste and Kinship in Kangra, London, Routledge & Kagan, 1979 *.

- POTT, P.H. - "The goddess Hirmā in Kulū valley" in : PRATIDANAM. Indian, Iranian and European Studies, presented to F.B.J.Kuiper on his sixtieth birthday, J.C. Heesterman, H. Schokker (ed.) The Hague, Paris, Mouton, 1958, pp 556-562.

- PRABHAKAR, V.P. - When gods are Money-lenders The Tribune November 11, 1975.

- ROLE, H.A. - "Report on the Punjab Hill Tribes from the Natural Point of view" in : Indian Antiquary vol. 36, 1907, pp 264, 285, 289, 325, 367, 375.

- ROSE, H.A. - "Hinduism in the Himalayas" in : Indian Antiquary, vol.XXXII, 1903, pp 376-378, vol. XXXV, 1906, pp 353-364, vol. XXXVIII, 1908, pp 40-48, 69, 73.

- ROSE, H.A. - (ed.) A Glossary of the Tribes and Castes of the North-West Frontier Province, Based on the Census Report for the Punjab, 1883, by D. IBBETSON, and the Census Report for the Punjab, by E. MACLAGAN, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 1919, 3 vol. *

- ROSSER, C. - "Malana, a "hermit" village in Kulū" in : SRINAVAS India's villages, Bombay, Asia Publishing House, 1955, pp 77-90 *.

- SARASWAT, H.C. - Himachal Pradesh, Delhi, Publication Division, 1970.

- SHASTRI, H. - "Historical Documents of Kulu" in : Archaeological Survey of India, Annual Report, 1907/1908, pp 260 sq. *

- SHUTTLEWORTH, H.L. - "Border Countries of the Punjab Himalayas", The Geographical Journal, vol. LX, 4, 1922 *.

- "An inscribed mask discovered on the occasion of the Bhunda ceremony at Nirmand" Acta Orientalia, vol. I, 1923, pp 224-229*.

- SINGH, R.L. - A Regional Geography, Varanasi, National Geographic Society of India, 1971, pp 390-442 *.

- Statistical Oultines of Himachal Pradesh, Simla, Directorate of Economics and Statistics, 1976 *.

- SUTCH, C. - Legends of the Godlings of the Simla Hills, Bombay, British India Press, 1925.

- TEMPLE, R.C. - The Legends of the Punjab, Bombay, Education Society Press, 1884-1886 *.

- "Local Account of Bashahr State" Punjab Notes and Quarrees, vol. II, 1885, p 605 sq.

- VAIDYA, K.L. - The Cultural Heritage of the Himalayas, New-Delhi, National Publishing House, 1977.

- VOGEL, J. Ph. - Antiquities of Chamba State, Archaeological Survey fo India, New Imperial Series XXXVI, Calcutta, Superintendent Government Printing, 1911, vol. I *.

- "The Rānās of the Punjab Hills". Journal of the Royal Asiatic Society, 1908, pp 536-540 *.

- "Hill Temples of the Western Himalaya", Indian Art and Letter, India and Pakistan, vol 20, 1946, n.s. pp 26-36 (Krauss reprint, 1978) *

- "Note on the Nirmand mask inscriptions", Acta Orientalia, vol. 1, 1928, pp 230-237.

- WACE, E.G. - Final Report on the First Regular Settlement of the Simla District in the Punjab, Calcutta, Central Press, 1884.

- YOUNG, G.M. - "Malana and the Akbar Jamlu Legend". Journal of Punjab Historical Society, IV, 1916.

TABLE DES MATIERES

PREMIERE PARTIE

	Page
A - Présentation	
I - Introduction générale	14
1. La région d'étude	15
2. Système des cartes	21
a Les Kanet	22
∝ Origines	23
β Leur place dans le système des castes	23
3. Histoire de la région	27
a Avant 1815	27
b La période anglaise et l'Indépendance	31
c Conséquences de la tutelle britannique	33
II - Les cultes de divinités locales	35
1. La position des divinités locales entre les dieux et les démons	35
2. Présentation du plan	44
3. Sources et matériaux	45
B - L'organisation des cultes de divinités locales	49
III - Les unités de culte	51
1. Divinités territoriales ou divinités de lignée ?	51
2. Les unités de culte	54
3. Origine et stabilité des unités de culte	58
a Le lien entre l'organisation des Kanet et les unités de culte	59
b Le lien avec les seigneuries locales	61
c Le lien entre les unités de culte et les anciennes circonscriptions de royaume	63
4. Stabilité des cultes locaux	64
a Divinités récusées	64
b Les conflits pour la souveraineté	65

IV - Le fonctionnement des sanctuaires 72
1. Les droits fonciers des divinités 72
a La nature des droits fonciers 72
b La gestion des terres appartenant aux divinités 74
C Les divinités dépossédées de leurs droits 75
2. Le tribut 77
3. La relation de service 78
4. Le personnel des temples 79
a Les Pujārī 79
b Les kārdār 82
c Les médiums 83
∝ Les transes 86
d Autres fonctions 89
5. Les sanctuaires 91
a Les mandir 92
b Les koṭhī 92
6. Les objets de culte 93
a La mūrti 94
b Le rath 95
∝ Les mouvements des rath 97

Conclusion de la première partie 100

DEUXIEME PARTIE

A - Analyse de rituels 111

V - Les śānti melā 114
1. Le contexte local 114
a Les clans de Kanet 114
b Les antagonismes entre clans 120
2. Description des śānti melā 123
3. Interprétation 125

VI - Les nārkhan mela 128
1. Le contexte 128
a Le milieu 128
b Périodicité 130
2. Les acteurs 130
a Divinités en présence 130
Divinités principales 130
Divinités invitées 133
Kālī 134
b Les officiants 134
c Le nār 134
d Le ṭhākur local 135
3. Description des cérémonies 135
4. Interprétation 141
a Le dieu comme sacrifiant 144
b Le dieu comme victime sacrificielle 145
c Le dieu comme sacrificateur 145

VII - Les bhūṇḍa melā 149
1. Le bhūṇḍa melā de Nirmaṇḍ 150
2. Description de la cérémonie 151
3. Interprétation 156

VIII - Comparaison des trois rituels 160
1. Les formes de sacrifices 160
a Les oblations dans le feu 160
b Les sacrifices auxiliaires 161
c Le sacrifice d'une victime humaine 161
2. Interprétation 162
3. Le symbolisme des cérémonies 170
4. La place des dominants dans les rituels 171
a Le bhūṇḍa de Nirth 172
b Le bhūṇḍa de Balsan 174

B - La place du souverain 176

IX - Rites sacrificiels dans les anciennes capitales de royaumes 177

1. Le Rājā ki bali de Kamru 177
2. La cérémonie du Ganer 179
3. Interprétation 181

X - Les mythes de fondation des royaumes et la fête de Dasarā à Kuḷū 185

1. Mythes de fondation 185
   a Bashar 185
   b Kuḷū 186
      ∝ Interprétation 190
   c Keonthal 192
2. La délégation de la souveraineté 195
   a L'intronisation de Raghunāth 196
   b Interprétation 197
3. Le Dasarā de Kuḷū 202

TROISIEME PARTIE

A - La place des divinités locales dans les panthéons de royaume 211

XI - Hiérarchisation et subordination des divinités locales à l'intérieur des royaumes 214

1. La tradition de Śivarātri 216
2. Sivaratri à Maṇḍī 218
3. Déroulement de Śivarātri 220
4. Les divinités locales pendant Śivarātri 221
5. Les critères de hiérarchisation des divinités 224
6. Interprétation de la hiérarchisation des divinités locales 229
7. Le contrôle des cultes de divinités locales à l'intérieur des royaumes 233
8. Médiation des divinités locales dans la relation entre le souverain et ses sujets 235
9. Responsabilité des divinités locales devant le souverain 237

XII - La structure des panthéons de royaumes : l'exemple de Kumhārsain 238
1. Le panthéon du royaume 238
2. Interprétation 244

B - Les divinités territoriales et le rôle de l'ascétisme 250

XIII - Les réunions du mont Kailāś 252
1. Description des cérémonies 252
2. Divinités territoriales et démons 261
3. Divinités territoriales et le pôle ascétique 264

XIV - Le culte de Bijet-Śri Gul 268
1. Présentation 268
2. Récit de la vie de Śri Gul 270
a Origines de Śri Gul 274
b Śri Gul en lutte contre les forces du désordre 274
c L'ascèse de Śri Gul 275
3. Récits associés à la divinité sous le nom de Bijet 276
4. Commentaires 278

XV - Conclusion de la partie B 283

CONCLUSION 291

BIBLIOGRAPHIE 306

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : Novembre 1988
Impression
ORSTOM BONDY

ISSN : 067-2888
ISBN : 2-7099-0935-9
Editions de l'ORSTOM
70, route d'Aulnay 93143 BONDY Cedex