

Trabalout

TRACÉS DE FONDATION

Sous la direction de
Marcel DETIENNE

EXTRAIT

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES



PEETERS
LOUVAIN-PARIS

1990

12. SACRIFICE ET RENONCEMENT DANS LES MYTHES DE FONDATION DE TEMPLES AU KERALA

Des mythes différents, qui ont pour commune vocation d'évoquer l'origine de sanctuaires, comportent-ils des éléments invariants?

L'analyse d'une quarantaine de récits de fondation¹ concernant des temples de la moitié sud du Kerala (littoral sud-ouest de l'Inde), et en particulier de temples patronnés et fréquentés par les castes supérieures, brahmanes *nampūtiri* et guerriers *nāyar*, suggère l'existence d'une telle invariance à trois niveaux distincts:

- l'évocation: un paysage originel s'impose, parcouru par des personnages stéréotypés: ce sera la «scène antique»;
- la terminologie: l'installation d'une effigie divine et son mode d'existence sont rapportés dans un vocabulaire uniforme;
- la procédure d'élaboration mythique: dans les récits, comme dans la société contemporaine, elle s'accomplit selon des modalités conventionnelles.

L'étude de ces aspects montrera que leur inter-relation manifeste une tension entre des valeurs opposées, celles qui sont impliquées par la vie «dans-le-monde» (qui suppose en particulier la réalisation d'actes sacrificiels) et celles qui sont liées au «renoncement», valeurs dont l'intégration selon des formules complexes constitue la spécificité de l'hindouisme.

Il faut à cet égard procéder à un bref rappel².

Les sacrifices assurent l'ordre des mondes et leur stabilité; mais, parce qu'ils supposent le désir d'un résultat et l'exercice d'une violence, ils enchaînent l'homme à des renaissances indéfinies: s'en délivrer est le but du renonçant, qui se place hors-le-monde et renonce aux rites.

L'hindouisme, dans son développement, a articulé ces deux pôles de l'activité religieuse de plusieurs façons: mise en avant d'un «sacrifice intériorisé» qui permet, en restant dans-le-monde, d'adopter une non-

¹ Certains de ces mythes ont été recueillis personnellement, mais beaucoup ont été consultés dans diverses publications: il existe en effet au Kerala une tradition de journalisme dévotionnel qui, chaque fois que la comparaison a été possible, s'est montré suffisamment fidèle aux propos des dévots de la localité concernée pour satisfaire au but restreint du présent travail.

² Cf. des études fondamentales comme celles de M. Biarreau (1972; 1976), C. Malamoud (1976), L. Dumont (1966).

violence initialement apanage du renonçant; extension corrélatrice de la logique sacrificielle à presque tous les actes; élaboration d'une philosophie du Yoga qui ouvre à chacun la réalisation de l'Absolu, alors que le strict renoncement était, au départ, affaire de brahmanes; mise en place d'une cosmogonie où les mondes sont émis et résorbés en cycles successifs par le yoga d'une divinité suprême, qui est aussi divinité de salut dont la grâce peut assurer la délivrance de ses dévots.

Dans cet ensemble de spéculations, les valeurs sont hiérarchisées: la délivrance du cycle des renaissances demeure le but ultime de l'homme, même si ce dernier reste en définitive très attaché à ce qui se passe ici-bas. De ce fait, le renoncement, qui renvoie simultanément à l'indifférencié et à l'Absolu, fait figure de valeur supérieure, englobante, par rapport au monde du sacrifice, monde du désir, de la limitation, de la différence. L'hindouisme intègre étroitement ces deux visions, y compris pour l'homme dans-le-monde, tout en maintenant leur opposition hiérarchique.

C'est dans ce contexte que s'est effectué, en Inde, le développement des temples, alors que l'ancienne religion védique ne supposait pas de sanctuaires permanents. Il ne serait donc pas surprenant que les mythes de fondation de tels temples illustrent, à leur manière, ce qui paraît au fondement de la vision hindoue des relations entre hommes et Dieux, à savoir l'articulation particulière entre délivrance et vie dans-le-monde, entre renoncement et rite sacrificiel.

Voyons d'abord ce qu'il en est, au Kerala, dans le cadre de la «scène antique» que le discours mythique aime à placer à l'origine des sanctuaires.

La «scène antique»

l'eau

Mer, lacs, étangs, rivières, ruisseaux, etc..., occupent l'arrière-scène mythique. Ce n'est pas seule poésie: les temples se définissent en effet comme étant des *tirtha*, lieux d'ablutions sacrées («ritually the site of the temple is a *tirtha* wherever it is situated» -Kramrisch 1976: 5), c'est-à-dire des lieux où l'eau non seulement assure au dévot qui s'y baigne la pureté requise pour approcher la divinité, mais aussi renvoie à l'image de la délivrance qu'est, par excellence, l'océan qui submerge les mondes à la fin d'un cycle cosmique et d'où naîtra un nouvel univers. L'eau est là simultanément chaos ultime et primordial.

Récit 1: L'asura Khara³ obtient par son ascèse des pouvoirs yogiques; le dieu

³ Les asuras sont des «anti-dieux», opposés en luttes incessantes aux dieux, leurs

Siva, dont il est le fervent dévot, lui donne trois lingas («phallus» utilisé comme représentation aniconique de ce dieu). Khara les transporte, volant dans les airs. Fatigué, il s'arrête pour se reposer à l'emplacement du futur sanctuaire de Vaikkom; l'endroit est couvert d'eau, mais il y dépose un instant l'un des lingas. Impossible ensuite de le soulever: passe un sage, à qui Khara confie le linga avant de reprendre sa route. Le sage vénère le linga, toujours dans l'eau; satisfait, le dieu lui octroie une Vision de lui-même et de son Épouse. Plus tard, un autre ascète, Parasurama⁴, fondera le sanctuaire, en surélevant au préalable le linga hors de l'eau par l'édification d'une plate-forme en terre (temple de Siva à Vaikkom-Vaidyanathan 1982: 90sq).

Il ne sera pas possible d'élaborer ici ce qui fait la richesse particulière de chaque mythe. Qu'il suffise d'indiquer que ce récit fait passer de l'ascèse la plus dangereuse (celle de l'asura qui obtient une puissance conférée par Siva, dieu aux aspects terribles) à l'érection du sanctuaire sur terre ferme où Siva est consacré sous sa forme directement bienveillante, l'étape intermédiaire étant, pieds dans l'eau, la Vision du couple divin.

Image de l'indifférencié, l'eau semble posséder en outre une valeur complémentaire dans le contexte particulier de ces mythes de fondation. Pour la mettre en évidence il faut faire un détour par le rituel.

Au Kerala, au moins, il est courant que des fêtes de temple culminent en une immersion de la réplique mobile de la divinité, ou par un bain *in situ* de l'idole. Souvent ce rite commémore la fondation du temple, ou une rénovation. Les procédés de consécration, ou de réactivation de la puissance d'une effigie, comportent d'ailleurs des bains (et la force divine peut être temporairement transférée dans un pot d'eau, qui en devient le réceptacle et la figuration).

Que la fondation ou la rénovation, et leurs «commémorations» lors de fêtes, nécessitent un tel recours à l'eau est sans doute à rapprocher de l'acte qui, dans la société traditionnelle, scellait une cession de droits supérieurs sur le sol: la libation d'eau impliquait le caractère global et définitif de la transaction (Logan 1981: 673; Kurup 1981: 2; c'est là d'ailleurs un trait brahmanique pan-indien, non limité à la cession de droits fonciers). Il faut songer à cet égard au dieu védique des eaux Varuna, dieu de l'Exactitude.

cadets; ils sont mis en relation avec le sol, ce qui rend le rôle fondateur de l'asura Khara particulièrement significatif.

⁴ Parasurama crée d'un jet de sa hache la terre du Kerala, en la faisant surgir de l'océan (cf. récit 10). La surrection de la plate-forme à Vaikkom est l'homologue de cet épisode.

L'ambivalence des eaux (image d'une délivrance des liens qui entraînent les renaissances, et image de l'indifférencié d'où renaissent les mondes) serait alors comme le prolongement de conceptions védiques car, dans une optique il est vrai différente, les textes des brahmanas précisent: d'une part «si une faute est commise, Varuna vous prend», et alors le bain «sert à délivrer de Varuna»; d'autre part «les eaux, c'est la loi»... «les eaux, c'est la réalité»... «Au commencement, l'univers n'était que de l'eau, rien que du liquide»... «C'est sur les eaux que les mondes s'appuient» (Lévi 1966: 156, 159sq).

la forêt

Lorsque la divinité apparaît localement pour la première fois (à l'exclusion donc des mythes qui légitiment un sanctuaire par un transfert depuis un autre temple), la scène se déroule le plus souvent dans la forêt.

Récit 2: Autrefois la région était couverte d'une forêt dense, habitée de brigands et de tribus «sauvages»; leur chef, Kannappan, sacrifiait quotidiennement des vaches qu'il volait. Un jour la fille de Kannappan prend en affection une génisse et l'empêche d'être immolée. Peu de temps après cette fille meurt. Son père, désespéré, voit en rêve la Déesse, qui lui apprend qu'elle avait pris la forme de la génisse, et que, s'il cherche, il trouvera dans l'étable une effigie d'elle *svayambhu*⁵, c'est-à-dire «existant par elle-même», née spontanément. Réveillé, il se rend à l'étable et trouve en effet l'effigie; il bâtit autour un sanctuaire, cesse tout sacrifice d'animal, et mène une vie exemplaire de piété. A sa mort, le sanctuaire est négligé, puis oublié, les lieux sont à l'abandon. Bien plus tard, la région est peuplée de travailleurs agricoles de bas statut («intouchables»); ~~on~~ prévient le brahmane qui détient les droits sur cette terre, lequel assemble d'autres savants brahmanes et un astrologue pour procéder à une séance de divination *dēvapraśnaṃ* (cf. infra). C'est ainsi que l'on apprend tous les événements antérieurs, «oubliés», et que l'on comprend que la pierre qui saigne n'est autre que l'idole «spontanée» de la Déesse. On lui consacre un temple, des droits héréditaires sont attribués à certaines familles (temple de Chottanikara - Vaidyanathan 1982: 108-110; Menon 1980: 26-39).

Certains aspects de ce récit seront repris plus loin. L'image qui se dégage immédiatement de cette forêt, c'est qu'il s'agit d'un lieu de désordre et de violence (tribus, brigands, sacrifice de vache — lequel n'est pas à proprement parler «fondateur», bien qu'un sanctuaire du

⁵ Tous les termes translittérés le sont exclusivement d'après leur orthographe en malayalam (la langue du Kerala), qu'ils soient d'origine sanscrite — comme c'est ici le cas — ou tamoule.

complexe culturel actuel soit à son emplacement supposé). Par contraste, l'édification finale du temple de la Déesse s'inscrira dans une société villageoise ordonnée et guidée par de savants et purs brahmanes, la violence restant déléguée aux travailleurs intouchables.

Si la forêt évoque le plus souvent désordre et violence dans les mythes de fondation de temples consultés, une autre image apparaît parfois: celle d'un lieu d'harmonie entre ascètes renonçants et bêtes de la forêt, lieu de non-violence utopique contrastant avec la violence requise par le monde villageois du sacrifice (cf. Malamoud 1976). Ce qui peut paraître contradictoire dans cette double imagerie de la forêt découle, «en creux», de la vision même de la vie en société, vie civilisée (et la forêt est donc le domaine de la sauvagerie) mais fondée sur le sacrifice (et les ascètes de la forêt, pour se dépouiller de leurs déterminations, se sont dépouillés de ces rites sacrificiels «violents»). Le dieu Siva ou d'autres dieux chasseurs, souvent figurés sous un aspect à peine plus recommandable que le Kannappan du récit, sont aussi des divinités de salut et des modèles d'ascétisme yogique.

Que la forêt, «vaste déchirure dans le tissu villageois, ... image de ce vide qu'est l'Absolu» (Malamoud 1975: 221sq), soit placée à l'origine des sanctuaires par nos mythes doit être rapproché du rituel de fondation de tout édifice: la plantation d'un poteau de fondation ou la pose d'une première pierre (pour un exemple dans le Tirunelveli voisin, cf. Reiniche 1981) ont en effet lieu le plus souvent au coin sud-ouest, dit de la Vierge (*kanni*), coin associé aux Ancêtres⁶ et à la divinité védique *nirṛti*, «Désordre», «Désorganisation», qui est par excellence «la lacune, l'abîme» (Malamoud 1975: 208; cf. également Renou 1978: 128sq).

La forêt serait alors, dans l'économie générale des récits, l'homologue narratif de ce coin du «vide» où s'inscrit le rituel de fondation. Elle semble ainsi rejoindre les eaux dans l'évocation de l'indifférencié des origines; pourtant, changement fondamental, la scène se passe maintenant sur la terre ferme, émergée; quittant le niveau cosmogonique, nous voici au plan d'une opposition village/forêt, le plan de la société humaine (ou de sa négation).

L'opposition de base indifférencié/différencié, dont diverses formes ont déjà été citées, et qui n'est elle-même que l'expression de l'opposition plus fondamentale, sans doute, «vide»/«plein» (sur cette

⁶ Au Tirunelveli (sud du pays tamoul), il y a un rapport rituellement établi entre ce coin et la mort (Reiniche 1981). Au Kerala le coin sud-ouest du jardin qui entoure chaque maison nayar ou namputiri peut être occupé par des autels consacrés aux dieux-serpents (en rapport eux-mêmes avec le Chaos), le coin sud-est étant réservé à la crémation des morts (coin Agni; le dieu du feu).

(omission dans l'édition originale):
une femme affûte sa
faucille sur une pierre, qui
se met à saigner; on
prévient...

opposition, cf. Malamoud 1975), va se trouver comme démultipliée et projetée à divers niveaux de l'organisation du temple.

Le diagramme du site de l'édifice du temple est couramment mis en relation avec le corps d'un asura (autre image du désordre), qui porte alors sur sa poitrine, en quelque sorte, la divinité (Kramrisch 1976).

Au Kerala, les sanctuaires consacrés à la Déesse, aux dieux-chasseurs et aux dieux-serpents, sont appelés *kāvū*, «bosquet» (le même mot peut signifier «sacrifice» dans le sud du pays tamoul voisin — communication de M.-L. Reiniche). Dans ces temples, et dans d'autres, existe fréquemment un réel petit bosquet, en contraste explicite avec la ou les chapelle(s). A un autre endroit, plus extérieur, un arbre est le lieu d'une «chasse» rituelle lors de la fête du sanctuaire.

C'est probablement une opposition analogue qui articule le lieu de la manifestation originelle de la divinité (*mūlasthānam*, «lieu-racine») et l'emplacement où elle est installée en permanence et où elle reçoit son culte: car, paradoxalement, ces endroits sont au Kerala souvent disjoints. Dans les limites de la documentation recueillie, il semblerait que ce «lieu-racine» soit plutôt au sud ou à l'ouest de la figuration divine installée, soit deux directions dangereuses (le sud est présidé par le dieu de la mort, l'ouest par Varuna, déjà cité). Dans certains cas, on y rend un culte plus «violent» (sacrifice animal, ou un substitut) que celui qui est régulièrement effectué dans la chapelle. Le terme même *mūlam* («racine») dénomme en astrologie l'une des 27 maisons lunaires, considérée comme dangereuse: «sharp in nature... favourable for incantations, invoking spirits, for imprisonment, murders, and separation of friends» (Raman 1979: 29). Tout se passe donc comme si l'origine du culte ne pouvait être pensée que séparée du lieu où il devient ensuite établi, selon une relation comparable à celle qu'exemplifie forêt/village.

Cette démultiplication de la relation trouve une expression spatiale particulièrement claire dans le temple de la Déesse à Shertallai, dont voici d'abord un résumé du mythe de fondation:

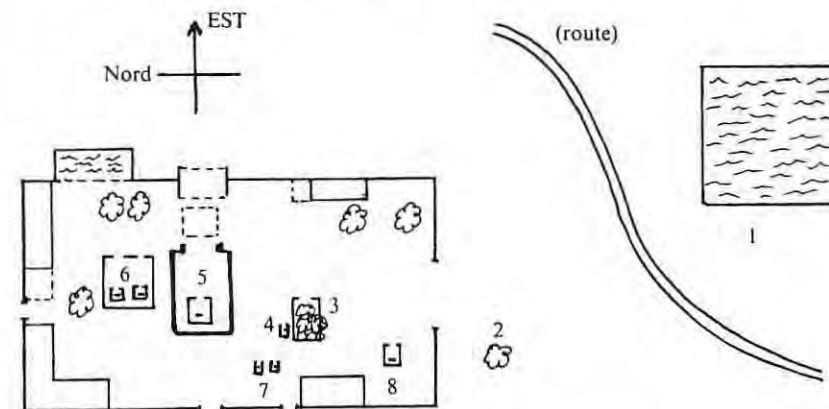
Récit 3: Autrefois la région était couverte d'une forêt dense. Un ascète la traverse et voit sept jeunes filles jouant à la balançoire; il s'en approche, mais elles s'enfuient, effrayées. Poursuivies par l'ascète, elles se jettent chacune dans un étang différent. La dernière tombe dans un étang de boue. Sa tête dépasse, mais l'ascète, furieux, l'enfonce complètement en l'insultant: «putain!»; il la consacre ainsi sur place (le nom de la localité signifie d'ailleurs «tête boueuse»), où son effigie est *svayambhu*, «spontanée» (temple de la Déesse à Shertallai — informations personnelles et Kottaratil Sankunni 1974: 89sq).

Le plan des lieux montre que l'étang de la Déesse (où ont lieu plusieurs immersions de l'idole durant la fête), l'arbre où se déroule la «chasse»

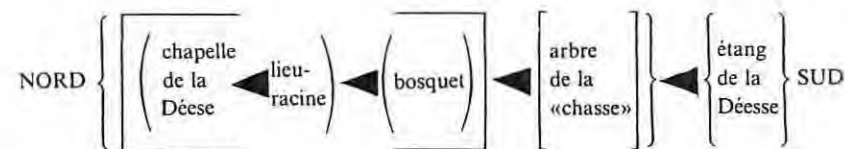
rituelle une fois l'an, le sanctuaire d'un dieu «chasseur», le bosquet avec des dieux-serpents, le «lieu-racine», et le saint des saints où est installée la Déesse, sont séparés, et alignés grosso modo selon un axe sud-nord (plusieurs de ces éléments étant plus précisément au sud-ouest de la chapelle de la Déesse).

Plan simplifié du temple de la Déesse à Shertallai

1. Étang de la Déesse
2. Arbre de la «chasse» rituelle
3. Bosquet aux serpents
4. «Lieu-racine»
5. Saint des saints (Déesse)
6. Sanctuaire consacré à Siva et à une forme de Visnu
7. Autels pour divers «fantômes»
8. Sanctuaire d'un dieu «chasseur»



Soit une série d'articulations successives et emboîtées de l'opposition vide/plein, extérieur/intérieur, hors-le-monde/dans-le-monde, où la forêt trouve son image répétée à l'intérieur même du temple par reproduction de cette opposition selon plusieurs niveaux hiérarchisés:



les voyants

La «scène antique» demeurerait incomplète sans un type de personnage qui apparaît de façon récurrente dans les mythes, et qui est à l'origine de la fondation du sanctuaire: le «voyant». Ce peut être un Voyant (*ṛṣi*) de la tradition védique, qui «voit» le Veda, parole révélée. Ce peut être un ascète, yogi ayant obtenu par ses austérités des pouvoirs supra-normaux (récits 1 et 3). Il ne s'agit pas nécessairement de renonçants à strictement parler⁷, mais l'imagerie populaire les assimile à ces derniers, ne serait-ce que par leur aspect «sauvage»: cette assimilation sera ici conservée.

Plus rarement le «voyant» peut être un brahmane namputiri — mais ceux-ci sont censés intégrer dans leurs rites des pratiques yogiques. Exceptionnellement, enfin, ce peut être tout simplement un dévot, illuminé par un rêve (récit 2: le nom, par ailleurs courant, du personnage est à cet égard significatif, Kannappan étant formé sur *kannu*, «œil»); s'il n'était pas auparavant voué à une stricte dévotion, touché par la grâce divine il s'y consacre ensuite exclusivement (notons d'ailleurs que Kannappan est, à sa façon, hors-le-monde).

Ce rôle de la Vision dans la fondation des sanctuaires n'est qu'un aspect particulier de la force qui lui est attribuée dans le cadre de l'hindouisme.

Vision yogique d'abord, celle du prêtre qui va consacrer ou rénover le pouvoir d'une effigie: «Man has the cosmic power within himself»; par des techniques appropriées, «it becomes a dazzling brilliance»; ayant ainsi réalisé le divin en lui, le prêtre le projette sur l'effigie: «the chief priest creates the effulgence within the idol by transferring the glow within himself to the idol. The priest's yogic power decides the efficacy of the rituals» (Narayanan 1982). Paradoxalement donc, la pratique rituelle qui permet d'installer une divinité dans ses déterminations géographiques et matérielles maximales fait appel, entre autre, à des techniques yogiques dont le but est la réalisation de l'Absolu débarrassé de toute détermination; il s'agit là en définitive d'une transposition du processus de création des mondes par le Yoga, selon la cosmogonie hindoue.

Vision du dévot, également: elle est au coeur même du culte rendu aux images divines, et au fondement de l'institution du temple puisque le salut de l'homme ordinaire passe par la dévotion qu'il adresse à des dieux rendus visibles.

⁷ Les *ṛṣi* par exemple, vivent dans la forêt, mais, tout en se livrant à des pratiques ascétiques, sont avec leur famille et accomplissent des rites sacrificiels. Dans le modèle théorique des «étapes de la vie» d'un brahmane, le troisième stade correspond sensiblement à ce mode de vie: utopie qui tente l'intégration du village et de la forêt (cf. Biarreau 1976: 34sq; Malamoud 1976: 16sq).

Car il y aurait un risque: que le temple, en se légitimant dans la valeur englobante du renoncement, aille à sa propre négation. Tout le monde ne peut être renonçant, et le divin, qui a déjà émis le monde sensible par son yoga, va s'attacher à sauver les hommes demeurés dans-le-monde en entretenant une relation personnelle avec eux — en particulier en s'installant dans un sanctuaire.

Les mythes de fondation de temple ont ainsi posé une «scène antique», sorte de «vide» parcouru de renonçants ou de quasi-renonçants, personnages aptes à être les intermédiaires entre le divin et la société villageoise (et il y a un certain paradoxe à constater que les dieux, pour s'installer dans l'univers de l'homme dans-le-monde, doivent passer par des «lacunes»: lacunes de l'espace que sont les forêts, lacunes de l'organisation sociale que sont les renonçants); les récits vont ensuite détailler les mouvements entrepris par les dieux pour être, sur terre, correctement honorés.

Les dieux dans les temples

Deux aspects de la terminologie employée couramment à propos des dieux dans les temples seront d'abord discutés, avant d'illustrer l'insistance des divinités à se faire consacrer localement.

exister

Le pouvoir et les caractéristiques d'une divinité installée dans un sanctuaire s'expriment par son *caitanyaṃ*: «conscience, esprit, vie, vigueur, puissance». Ce terme est à rapprocher de *cit*, «esprit, soi, Divin», mais aussi de *cita*, «bûcher funéraire», qui renvoie aussi bien à l'idée de délivrance qu'à celle de sacrifice, ambivalence que l'on retrouve dans le terme voisin *caityaṃ*, «pierre tombale, autel sacrificiel, séjour, méditation, vision» (Madhavan Pillai 1976).

Le mot *caitanyaṃ* met donc en avant méditation et puissance, ce qui le placerait plutôt du côté du Yoga, avec cependant comme un arrière-plan sacrificiel, et une allusion corrélatrice au site. Le terme contraste avec *śakti*, «énergie, puissance, force, principe féminin du divin», qui est soit plus général, soit au contraire restreint aux actions miraculeuses du divin: les dévots parleront de la *śakti* d'une divinité en évoquant les multiples guérisons accomplies, mais son éclat propre, dans son implantation, c'est son *caitanyaṃ*. Cet éclat («effulgence», disent volontiers les malayali anglophones) peut varier dans le temps:

Récit 4: A la suite d'un différend portant sur le droit de contrôle du temple de Mammiyur, jusqu'alors détenu héréditairement par les brahmanes de

la Maison Mallisseri, un notable nayar, le Variattu Menon, invoque une déesse terrible et provoque par son intermédiaire la mort des brahmanes en question, dont une femme enceinte. Les fantômes de ces brahmanes hantent les lieux et altèrent le *caitanyaṃ* des divinités: les fêtes cessent, les rites ne sont plus menés (sauf en ce qui concerne la divinité principale, dont le *caitanyaṃ* est tellement fort qu'elle parvient à conserver un culte quotidien); des effigies de divinités secondaires se brisent. Au cours de la première moitié du XIXe siècle, le chef de la Maison Variattu Menon entreprend de lutter contre cette décrépitude. L'effort est poursuivi au XXe siècle par l'un de ses descendants: la vitalité du temple n'est retrouvée qu'à partir du moment où diverses re-consécration sont effectuées et où plusieurs autels supplémentaires sont installés: pour la déesse terrible qui avait mis à mort les brahmanes, pour le Variattu Menon qui l'avait invoquée, et pour les fantômes des brahmanes tués, qui hantaient les lieux (temple d'Ambasivan à Mammiyur-Venni Vasupilla 1983b).

Par ailleurs le *caitanyaṃ* peut être de nature complexe: tel dieu chasseur (Muttappan) est conçu comme étant avant tout une forme de Siva, mais aussi secondairement une manifestation de Visnu — ce qui se traduit par deux possessions institutionnelles distinctes à des moments différents de la journée (Ramanazhicode; Nalankal 1969: 130sq).

Le *caitanyaṃ* est une forme d'existence, de puissance, qui est localisée, inscrite dans un site; elle nécessite un support matériel, figuratif ou non. Cette effigie — au sens large — peut être «spontanée», *svayambhuḥ*: conçue comme étant la forme matérielle directe de la divinité, elle ne nécessite pas de consécration.

Lorsque l'effigie n'est pas «spontanée», ce qui est tout de même le cas le plus fréquent, elle doit être installée et consacrée. C'est sur cette opération qu'il faut maintenant se pencher.

affermir

Le mot qui désigne l'installation rituelle d'une effigie est *pratiṣṭha*, «assise ferme, érection et consécration d'une idole, séjour, terre, fermeté, bastion». Le mot s'emploie soit dans l'expression «conduire un *pratiṣṭha*», soit dans un dérivé verbal transitif. Ces expressions contrastent avec deux autres verbes:

- «fixer, fonder, établir» (*sthāpikkuka*), appliqué à l'ensemble du sanctuaire, ou parfois à certains éléments de celui-ci (par exemple la «coiffe» de la chapelle);
- «créer, construire, donner forme» (*nirmikkuka*), employé pour la

fondation de l'ensemble du temple, ou l'édification de ses bâtiments⁸.

Les rites de *pratiṣṭha* peuvent durer plusieurs jours et comprennent une série complexe d'opérations. Le processus de méditation et de «projection» yogique du divin a été évoqué ci-dessus. Mais cet acte, qui est du côté de l'ascèse, est complété par de multiples ablutions de l'effigie, et par des actes proprement sacrificiels, en particulier plusieurs *hōmaṃ* (oblations dans un feu sacrificiel), dont un «*hōmaṃ* du site, du séjour, de l'habitat». Il faut donc bien distinguer ici le discours mythique, qui multiplie les références à l'ascèse et au renoncement, du procédé rituel qui articule yoga (pour «insuffler la vie») et sacrifice (pour affermir le site)⁹.

Il faut encore souligner deux points:

- une perte de *caitanyaṃ* peut mener à des *pratiṣṭha* successives: c'est le cas par exemple pour la divinité principale du temple de Mammiyur (récit 4), qui, bien qu'elle ait été partiellement préservée de la décrépitude du reste du sanctuaire par son fort *caitanyaṃ*, se voit reconsacrée (le terme *pratiṣṭha* est employé) lors de la première rénovation du lieu;
- *pratiṣṭha* s'applique également à la mise en place du mât à oriflamme qui a un rôle important lors des fêtes mais n'est pas le siège d'une divinité particulière précise; qui plus est, le terme s'emploie également lorsque l'on modifie l'enveloppe métallique (cuivre, or) qui entoure certains de ces mâts.

Dès lors, il est clair que la «fondation» — non pas celle des bâtiments du temple, mais l'établissement de la divinité — est un processus toujours susceptible d'extension et de répétition: il s'agit davantage d'un «affermissment» du divin que d'une fondation proprement dite. Et si le yoga permet bien une mise en place de la divinité, mise en place qui peut d'ailleurs être indéfiniment répétée (lors des «rénovations de puissance», par exemple), le sacrifice, qui est l'autre composante du *pratiṣṭha*, est à considérer surtout comme la

⁸ Ces deux verbes sont d'emploi assez général, non limité au seul domaine de l'établissement de temples, à la différence du terme *pratiṣṭha*.

⁹ Que le sacrifice assure la fermeté d'un site n'est pas ici mis en question. Des récits le soulignent du reste au Kerala même: selon une légende, par exemple, la construction d'un barrage n'est possible qu'en y sacrifiant la fille du chef local (Krishna Iyer 1937: 264sq). Il est connu, par ailleurs, que la construction de l'autel du feu de grands sacrifices védiques supposait, au moins en théorie, que des têtes de victimes sacrifiées (dont une victime humaine) soient incorporées à son assise (Dumont 1927: 55, 83 sq).

condition d'une assise stable, nécessaire à l'implantation locale permanente du divin.

Or comment se déroulent les *pratiṣṭha* dans les mythes? Les interventions humaines y sont minimisées, et les dieux prennent eux-mêmes les choses en main.

la volonté divine

La volonté divine est on ne peut plus marquée lorsqu'une divinité décide de se matérialiser sous forme d'une idole «spontanée». Mais même lorsque tel n'est pas le cas, il semble que les mythes se plaisent à revenir à un modèle comparable.

Parfois ce sera la divinité elle-même qui effectuera sa propre consécration:

Récit 5: Une guerre oppose les gens de la localité de Chittur à une armée dirigée par un roi aux pouvoirs surnaturels; l'armée de Chittur est conduite par une forme guerrière de la Déesse, émanée du temple local où elle est consacrée sous sa forme paisible (avec un culte végétarien). La Déesse triomphe, décapite le roi, et va s'installer à l'écart sur un rocher où des intouchables viennent la nourrir avec de la viande et de l'alcool. Elle disparaît ensuite, apaisée. Les gens du village décident de lui consacrer un culte, sous cette forme carnivore, et font construire un second sanctuaire un peu au devant du premier, à l'est. Le jour du *pratiṣṭha*, une femme ascète apparaît d'on ne sait où, accomplit le rite, puis disparaît miraculeusement: les villageois comprennent que c'était la Déesse elle-même, venue en personne se consacrer (temple de la Déesse à Chittur — informations personnelles, et Venni Vasupilla 1983a; Kottaratil Sankunni 1974: 833sq; Devassy 1966: 348sq).

Un autre récit montre la Déesse-sol (le choix n'est pas dû au hasard) officiant pour une autre divinité:

Récit 6: Dans un lieu couvert par une forêt dense, le héros de l'épopée du Mahabharata, Arjuna, consacre (*pratiṣṭha*) une idole de Krishna (une forme du dieu Visnu); mais l'absence d'eau facilement accessible pour le culte, la gêne causée par les bêtes féroces, conduisent plus tard le dieu à émigrer. Il prend l'apparence d'un jeune étudiant brahmane (voué à la chasteté — situation «d'ascèse» temporaire) et guide ses dévots: par la rivière, en radeau, il se rend jusqu'à Aranmula, où il décide de s'installer. Une armée d'esprits surnaturels édifie en une seule nuit une butte, support du futur sanctuaire (situé au nord du «lieu-racine», où le dieu s'est reposé après son voyage). La consécration (*pratiṣṭha*) est accomplie par la Déesse-sol, Bhumi Devi (temple d'Aranmula — Vaidyanathan 1982: 58sq; Bhaskaramarar 1966; Nalankal 1982: 172sq).

Lorsque c'est un humain, «voyant» ou brahmane, qui effectue les opérations de consécration, la divinité ne cesse de multiplier les indications, les directives. Très souvent, les effigies sont découvertes déjà façonnées, enfouies dans la terre ou immergées au fond de l'eau:

Récit 7: Dans le temple de Chengannur, l'idole de Siva est «spontanée». La première idole de la Déesse, son épouse, avait été trouvée dans la terre par l'architecte du temple, toute faite. Cet architecte est aussi un «voyant», et sait que le sanctuaire sera ultérieurement ravagé par un incendie: aussi fabrique-t-il d'avance une deuxième effigie de la Déesse, qu'il confie au brahmane ayant effectué la consécration initiale, en lui enjoignant de préserver cette deuxième idole au fond d'un étang. Bien plus tard tout se déroule comme l'architecte l'avait vu: la première idole de la Déesse est notamment détruite au cours d'un incendie. Comme le souvenir des événements antérieurs s'était entre-temps perdu, la divinité fait tout voir en rêve à un brahmane, et lui indique l'existence de la deuxième effigie. Des pêcheurs finissent par la retrouver, enfouie dans la vase d'un étang voisin (temple de Chengannur — Vaidyanathan 1982: 44sq; Kallur Narayanapilla 1958; Venni Vasupilla 1981; Kottaratil Sankunni 1974: 749sq).

Les exemples de ce type pourraient être multipliés: ils témoignent de l'insistance des dieux à recevoir le culte approprié à l'emplacement même qu'ils ont choisi. Ce sont en fait eux qui s'établissent, et ils font tout, ou presque, pour «prendre racine»: les hommes ne font guère «qu'affermir» leur séjour.

Dans ce contexte, comment sont pensés le rapport de la divinité au site et son éventuelle «autochtonie»?

Il faut constater qu'il n'existe pas de lieu dépourvu d'Êtres; les forêts même, ces «trous» de l'espace villageois, sont peuplées d'esprits cruels, de serpents, d'asuras, tous Êtres du chaos, et sont parcourues par divers dieux «chasseurs». Au plan des rites, la fondation d'un village brahmane, par exemple, suppose un culte pour apaiser les Créatures du lieu avant qu'elles ne soient priées de partir, ou au contraire — cas des dieux-serpents — invitées à rester (d'après un texte de la région de l'Orissa — Tripathi 1981: 14sq). L'endroit est donc occupé bien avant la venue de la divinité dont le sanctuaire conditionnera l'existence du village brahmane.

Pour disposer d'une place, les Dieux doivent soumettre ces Êtres inférieurs. Les brahmanas védiques précisent en effet que «la terre était aux Asuras; les dieux dirent: cette terre, donnez-nous en», ou encore: «les Asuras avaient une place, les dieux n'avaient pas de place; ces mondes étaient la place des Asuras» (Lévi 1966: 47). Cette vue se retrouve à l'heure actuelle dans le fait que «très souvent dans l'Inde, les

noms de lieux indiquent que la terre appartient à l'asura local» que la divinité, en «descendant» sur terre, va soumettre (Biardeau 1981).

Pour ce qui est du temple, son site est organisé par un diagramme mis en relation avec un asura, le *vāstupuruṣa* (sanskrit), littéralement «Mâle du site»; dans cette expression, «site» désigne aussi le «reste» sacrificiel, et le mythe fait naître cet asura du feu d'un sacrifice (Kramrisch 1976). Les dimensions même du temple sont par ailleurs calculées à partir de «restes» arithmétiques, appelés pour la circonstance «matrices» (Malamoud 1972: 24). Non seulement, donc, l'emplacement du temple n'est pas vierge de Présences, mais tout concourt pour qu'il soit fait de «restes».

Il convient de considérer cependant avec prudence la relation «conquête/autochtonie», qu'il pourrait être tentant de déceler derrière ces faits — et alors même qu'en Inde il est fréquent de voir opposer des divinités dites aryennes, et «importées», à un panthéon soi-disant dravidien ou tribal, et «autochtone».

Si certains dieux peuvent en chasser d'autres ou s'attribuer une partie de leurs ressources (par exemple infra, récit 8), leur idole peut aussi bien être «spontanée» ou être découverte, façonnée, dans la terre. D'ailleurs qu'un dieu vienne en «conquérant» dans un village, il pourra aussi bien être «autochtone» dans un village voisin: aucune classification des divinités supérieures n'est possible sur cette base. Le cas de la Déesse est exemplaire de cette complexe relation au site: grande tueuse d'asuras (dont le rapport au sol a été souligné), elle est elle-même à un certain niveau la Déesse-sol, identifiée à la terre.

Aussi lorsque deux catégories d'êtres (par exemple les dieux et les asuras) paraissent s'opposer sur le plan de «l'autochtonie», ce n'est pas tant une réelle qualité «locale» qui est en jeu, qu'une façon de réaffirmer une hiérarchie établie par le sacrifice, de manifester un système de valeurs, et de fonder à nouveau le différencié du divin sur un chaos asurique — «reste» toujours susceptible de devenir origine.

Connaître le détail de la volonté divine n'est pas toujours chose aisée. Il existe heureusement un procédé institutionnel qui permet d'y remédier: c'est la divination *dēvaprāśnaṃ*, qui va ainsi être le lieu privilégié de l'élaboration mythique, en même temps qu'elle va révéler une orientation des préoccupations humaines quelque peu différente du discours sur les origines.

«Questions posées à la divinité»

Dēvaprāśnaṃ signifie littéralement «question posée à la divinité», et se restreint en fait à l'astrologie appliquée aux temples.

Il s'agit d'une séance de divination publique (la date est parfois publiée dans la presse à l'heure actuelle), regroupant des brahmanes, au moins un astrologue (non brahmane: il existe une caste spécialisée), et les dévots concernés, qui en payent le coût. Cette divination cherchera à élucider les signes constitués par des événements funestes, ou simplement merveilleux, en en déterminant la cause, et en en tirant toutes les conséquences pratiques.

l'élaboration mythique

Le récit 2 a montré comment un *dēvaprāśnaṃ* permettait, à partir d'un événement miraculeux (une pierre qui saigne), de connaître ce qui s'était passé autrefois, il serait tentant de dire dans un cycle temporel précédent. Voici un autre exemple, qui montre jusqu'où peut aller le détail de la reconstruction mythique:

Récit 8: Un jour, une femme va se baigner dans la rivière. Elle voit arriver une fleur flottant sur l'eau, qui se met à tourner devant elle. La femme l'attrape, et la place dans son pot à ablutions, lui-même posé sur une pierre à battre le linge. Lorsqu'elle veut reprendre son pot, impossible de le soulever. Cette merveille amène à conduire un *dēvaprāśnaṃ*, qui révèle les faits suivants:

La fleur n'est autre que le dieu Raktakaṅṭhasvāmi, le «Seigneur à la gorge sanglante», identifié à la cinquième tête, tranchée, du dieu Brahma (c'est un épisode connu de la mythologie pan-indienne), et auparavant installé dans un temple en amont de la rivière. Or ce dieu a joué aux dés avec un autre, et perdu. La règle convenue étant que le gagnant s'empare du vaincu et le jette à l'eau, c'est ce qui se produit. Le dieu dérive donc au gré du courant, lorsqu'il arrive à proximité d'un temple de la Déesse, non loin de l'endroit où la femme faisait ses ablutions. La Déesse interpelle Raktakaṅṭhasvāmi, et lui dit qu'elle a traditionnellement droit à 6 mesures 3/4 de paddy, apportées par ses dévots: elle se contentera d'un quart de mesure, s'il veut bien accepter 6 mesures 1/2 et consentir à s'établir ici. Le dieu accepte en effet: c'est le moment où il commence à tourner sur l'eau.

Plus tard, il faudra recourir à un deuxième *dēvaprāśnaṃ*, car les sculpteurs ne parviennent pas à façonner l'effigie: le dieu exige en fait que celle-ci soit taillée dans la pierre à battre le linge, sur laquelle le pot à ablutions (où lui-même avait été placé) était posé (temple d'Omallur-Venni Vasupilla 1982a).

Si les signes qui manifestent le dieu, et qui doivent être élucidés par divination astrologique, ne sont pas dans le cas présent réellement dramatiques, il est beaucoup plus courant que la divinité se révèle aux humains et fasse reconnaître son pouvoir par le malheur (maladie, accidents, morts, etc...). C'est dans ce contexte de crise que les implications du *dēvaprāśnaṃ* apparaissent avec le plus de clarté.

la résolution des crises

En effet, la maladie, le malheur, sont plus ou moins assimilés à des fautes (*dōṣam*: à la fois le mal subi et la faute commise), qui peuvent non seulement ne pas être intentionnelles, mais même avoir été accomplies au cours d'une vie antérieure. Le remède préconisé par un *dēvaprasnaṃ* est alors le plus souvent de l'ordre de l'expiation, et se concrétise par des extensions de sanctuaires, des développements du culte. Il faut apaiser la divinité — car la faute la plus courante est de l'avoir offensée — par des dépenses «fondatrices» (avec les réserves que l'on sait) et par une intensification des offrandes.

Nous sommes donc fort loin des valeurs attachées au renoncement, et ce qui prime ici est le pôle ritualiste (dans un cadre dévotionnel) de l'hindouisme. Le *dēvaprasnaṃ*, tout en élaborant un discours sur les origines qui établit celles-ci dans la forêt et parmi les ascètes, est motivé par les préoccupations immédiates de ceux qui vivent dans-le-monde, et prescrit une activité rituelle qui s'appuie sur l'expiation, le sacrifice.

Les «questions posées à la divinité» ne se contentent pas d'opérer cette articulation: elles délimitent aussi généralement le rapport concret des hommes au sanctuaire, en définissant, ou en réaffirmant, des charges et des droits héréditaires pour des familles ou pour des groupes entiers de voisinage¹⁰. Bien plus, des «crises d'identité» du groupe social concerné peuvent, au travers d'événements concomitants, être indirectement traitées par cette élaboration mythique, et repensées dans le cadre d'une crise de la relation au divin. C'est du moins ce que suggère le cas suivant.

Le sanctuaire concerné est celui d'une «Maison» nayar¹¹ comprenant environ 400 membres, répartis à l'heure actuelle en familles peu ou prou nucléaires; il est situé dans le domaine ancestral de cette Maison. Le culte intéresse à l'occasion alliés et voisins.

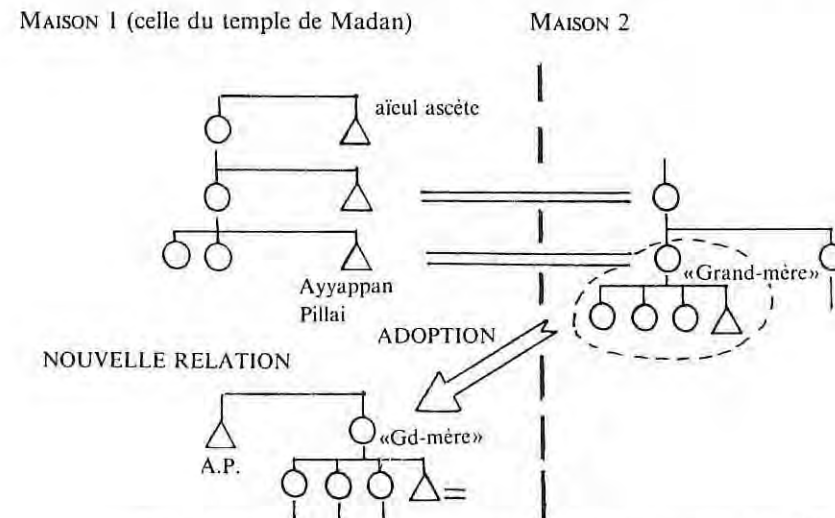
Récit 9: Le dieu Madan (*māṭan*, considéré en général comme une divinité «inférieure»; identifié dans le cas précis à Siva) réside à l'origine dans un arbre, sur une butte couverte de rizières en terrasses et de jardins «tellement fournis qu'on aurait dit une forêt»; non loin, une rivière.

Au pied de l'arbre, dans une hutte (dite «cuisine-du-temple»), un ancêtre de la Maison a vécu chastement, adonné aux pratiques ascétiques; il atteint la délivrance sur place, et est enterré là; son esprit fait d'ailleurs partie de la suite du dieu.

¹⁰ L'habitat au Kerala est dispersé, et il n'est pas possible de distinguer des «villages». Les nayars ont par contre deux sortes d'organisation de voisinage, dont l'une est directement pertinente pour la vie rituelle des sanctuaires (cf. Tarabout 1986).

¹¹ L'analyse de la société du Kerala conduit à considérer que les namputiris et les nayars sont organisés en Maisons nobiliaires (cf. Tarabout 1986; pour un point de vue convergent, Moore 1985).

La sœur de cet aïeul a deux enfants: une fille, qui donnera naissance à un garçon, Ayyappan Pillai (ci-après: A.P.), et un fils, qui engendrera dans une autre Maison¹² celle qui deviendra «Grand-mère». Plus tard, «Grand-mère» et A.P. se marient (mariage conforme à la préférence pour la cousine croisée matrilinéaire), ils ont des enfants qui appartiennent à la Maison de «Grand-mère». Les sœurs d'A.P. meurent sans descendance féminine susceptible de perpétuer sa Maison: pour éviter son extinction, A.P. adopte, selon un procédé admis au Kerala, son épouse en tant que «sœur» et ses enfants en tant que «neveu, nièces», les faisant ainsi passer dans sa propre Maison. Les grandes branches actuelles de la Maison sont issues de ces enfants. Un schéma résume ces relations:



Ces événements se déroulent dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Peu après, une des filles, la «préférée» de la Maison, est mordue par un serpent. Bien qu'elle n'ait que neuf ans, c'est sans hésitation qu'elle indique la potion qui peut la sauver, et où la trouver dans la maison (où elle n'était jamais allée) d'un guérisseur, absent. Ce miracle suscite un *dēvaprasnaṃ*, qui révèle que le dieu s'estimait négligé et a voulu ainsi donner un avertissement (c'était cependant bien sûr lui qui avait guidé la fillette dans le choix de la médication). Dès lors «Grand-mère» consacre sa vie à une dévotion sans faille au dieu, vivant chastement dans la «cuisine-du-temple». Elle acquiert ainsi, comme autrefois l'aïeul, de grands pouvoirs, notamment de vision. A sa mort en 1907, le culte est à nouveau négligé.

¹² Les Maisons nayar sont matrilineaires, et la résidence des époux séparée: chacun d'eux reste dans son groupe maternel, le mari rendant des visites à sa femme. Les enfants résident donc en principe dans la Maison de la mère, avec leurs oncles maternels, mais séparés du père.

La partition du domaine, jusqu'alors indivis, est effectuée en 1935. En 1937, plusieurs morts «prématurées» surviennent. Un nouveau *dēvapraśnam* est mené: le dieu est en colère, délaissé; de plus un puits situé à côté de la «cuisine-du-temple», puits dans lequel résidait un dieu-serpent de la suite de Madan, a été comblé. Pour réparer la faute, le culte est remis en vigueur, un nouveau puits est creusé; le dieu est transféré de son arbre à un sanctuaire couvert construit en dur; un culte régulier est rendu à l'aïeul et à «Grand-mère» — les deux figures ancestrales dans lesquelles la Maison reconnaît actuellement son unité. Plus récemment, d'autres divinités viennent d'être installées dans des sanctuaires secondaires, et un culte quotidien entrepris.

L'ensemble des points abordés se retrouve ici: valeurs de la forêt, voyance ascétique, divinité résidant déjà sur place mais se faisant reconnaître (et rendre un culte) par des maux, *dēvapraśnam* qui élucide, et qui préconise une solution dans une perspective avant tout ritualiste. Quant aux «crises», elles paraissent être dans le cas présent comme les reflets de redéfinitions en profondeur de la Maison.

* * *

Les mythes de fondation de temples au Kerala légitiment donc les sanctuaires en développant une certaine imagerie du renoncement (paysage, «voyants»), qui médiate en-dehors du rite (au-delà du rite, mais aussi en-deçà) la relation des hommes à l'Absolu. Cependant rien ne serait possible sans la volonté qu'ont les dieux de «descendre», et comme de «s'enraciner» localement dans le sol, où il ne reste plus qu'à les affermir: les pratiques qui permettent cette «fondation», dans un site qui est aussi un «reste», combinent yoga et sacrifice. Quant à l'articulation de ce discours aux motivations plus immédiates des dévots, elle s'effectue par la divination astrologique, et les solutions aux «crises» qu'elle propose sont d'ordre essentiellement sacrificiel, tout au moins ritualiste.

Deux grands absents dans cette problématique: le territoire, et le roi.

Le territoire. Si le sanctuaire est un point de focalisation, s'il existe des charges, parfois des obligations collectives, si en quelque sorte la divinité se trouve ainsi à la tête d'une «troupe», plus ou moins organisée, de dévots, il n'y a jamais définition d'un territoire en tant que tel, c'est-à-dire borné, délimité par des frontières. Cette absence d'affirmation du territoire n'est pas pour autant à lier à l'accent mis sur le renoncement, puisqu'aussi bien la société védique, dont l'activité religieuse était centrée sur le sacrifice, ne semble pas avoir différé sur ce point.

Le roi. Il n'apparaît que très exceptionnellement dans les mythes de fondation de temples consultés, et pratiquement jamais en position de fondateur. Même le récit 6 ne fait pas exception, car si Arjuna est certes une figure royale, dans ce récit il ne fonde le premier sanctuaire que lorsque lui et ses frères ont renoncé au pouvoir et errent comme des ascètes. Dans un autre mythe (temple de Siva à Trikkuratti — Venni Vasupilla 1982b), un «roi fondateur» est plus que singulier, car né du ventre d'un homme et élevé dans la forêt par les bêtes sauvages; encore délègue-t-il la fondation elle-même à un ascète. Et lorsqu'un roi, un chef, disposent finalement du contrôle sur un temple, l'acquisition de ce droit est toujours postérieure à la fondation (comparer au récit 10, ci-dessous).

La figure royale n'est pas pour autant absente, mais se situe à un autre plan, celui de la divinité elle-même: celle-ci, à partir du moment où elle descend rétablir sur terre un ordre menacé, est agissante, voire guerrière. Inscrite dans le site d'un sanctuaire, elle y possède toujours une dimension royale, affirmée par le rituel (Krishna Sastri 1974: 3) et par le parallèle établi entre organisation du temple et organisation du royaume (comparer, pour le nord de l'Inde, Vidal 1982); la congruence entre «royaume» du temple et unité politique réelle paraît toutefois exceptionnelle.

Il y a donc comme un double mouvement: le divin, par définition image de l'Absolu et porteur du salut, descend sur terre et y acquiert une dimension royale dans son sanctuaire; à l'inverse, les hommes ne peuvent légitimer la fondation des temples, lieux privilégiés de l'action rituelle, qu'en se référant aux pouvoirs de l'ascèse, au renoncement qui permet en principe d'atteindre l'Absolu hors du monde du sacrifice. Et si la divinité en son temple est royale, un roi ne peut fonder de temple — selon nos récits — à moins d'être lui-même «renonçant».

Annexe: la création du Kerala et son peuplement

A titre de comparaison, voici le mythe de la création de la côte sud-ouest de l'Inde (y compris l'actuel Kerala). Il en existe de nombreuses versions: celle-ci est la plus communément connue de nos jours, et a été rédigée par des brahmanes vers le XVII^e ou le XVIII^e siècle, c'est-à-dire à une époque de «crise» où l'influence des comptoirs européens devenait réellement effective. Le parallèle avec la «scène antique» déjà décrite s'impose avec suffisamment d'évidence pour ne pas nécessiter de commentaire détaillé. La fin du mythe débouche sur une mise en perspective du «sacrifice du roi» dans une optique hindoue spécifique.

Récit 10: L'actuelle côte sud-ouest était autrefois couverte par l'océan. Une incarnation du dieu Visnu, le brahmane-guerrier Parasurama («Rama à la hache»), ascète aux grands pouvoirs, a dû exterminer 21 générations de guerriers afin de rétablir l'ordre socio-cosmique. Pour expier la tuerie de ce grand sacrifice, il se retire au sommet d'une montagne et y pratique de sévères austérités. Il acquiert ainsi le pouvoir de faire surgir une terre nouvelle de l'océan, en jetant sa hache à travers celui-ci: ainsi apparaît la côte sud-ouest, dont la moitié méridionale forme le Kerala.

Parasurama y installe des brahmanes, mais ceux-ci s'enfuient rapidement car très vite les lieux se couvrent d'une forêt dense infestée de serpents. Parasurama amène d'autres brahmanes, leur fait adopter des coutumes différentes du reste de l'Inde afin de les dissuader de s'enfuir à leur tour, et conclut avec les serpents un arrangement: on leur laissera 1/8ème de chaque jardin entourant les maisons, ils laisseront les brahmanes en paix. C'est là l'origine des droits supérieurs sur la terre détenus «par naissance» par les brahmanes namputiri.

Plus tard, ces brahmanes constatent qu'ils sont incapables de se gouverner eux-mêmes, et font appel à des princes étrangers pour qu'ils deviennent leurs «protecteurs» et règnent, chacun ne pouvant exercer le pouvoir que pendant douze ans. Les premiers souverains connaissent des sorts divers: le premier meurt avant la fin des douze ans, le deuxième est assassiné par un brahmane, etc... (Thurston 1965: V-152sq; Padmanabha Menon 1982: 17sq; Logan 1981: 258sq).

Une légende du nord du Kerala (signalée par J.G. Frazer, 1983: 50-54, qui la reprend de W. Logan, 1981: 194sq) veut que la légitimité du pouvoir de l'un des souverains de la région, en prolongement explicite du mythe, se fondait dans son devoir de se couper lui-même la gorge au bout de douze ans. Dans les faits, jusqu'au milieu du XVIIIème siècle, il paraissait en grande pompe lors d'une fête duodécennale qui réunissait tous ceux qui lui devaient allégeance. Ceux qui refusaient au roi le renouvellement de son titre de «Protecteur» envoyaient des combattants «voués à la mort» tenter de tuer le souverain, protégé par plusieurs milliers de gardes: au cours des célébrations de 1683, cinquante-cinq de ces combattants auraient été ainsi massacrés.

Leur sacrifice vient bien entendu en substitution de celui du roi, censé s'offrir à la mort. Mais si ce sacrifice légitime un pouvoir, il ne fonde pas un territoire, et doit en particulier être compris dans le cadre de l'équivalence hindoue «prééminence — sacrifice», incarnée dans ses aspects positifs de source de prospérité et d'éclat par le dieu Visnu — auquel renvoie le nom même des souverains du mythe, les Perumals, un nom de Visnu.

Gilles TARABOUT

Articles et ouvrages cités

- BHASKARAMARAR, R. 1966. *Tiruvāyanmuḷa kṣētramāhātmyam*. Konni: Vinas Press.
- BIARDEAU, Madeleine. 1972. *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris: Seghers. (Repris et augmenté en 1981: *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris: Flammarion).
- . 1976. «Le sacrifice dans l'hindouisme», in *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. M. Biarreau et C. Malamoud, pp. 7-154. Paris: P.U.F./E.P.H.E.
- . 1981. «Vāmana, le Nain», in *Dictionnaire des mythologies*. Paris: Flammarion.
- DEVASSY, M.K. (ed.). 1966. *Fairs and Festivals of Kerala, -1. Census 1961. VII-Kerala, VII-B-1*. Delhi: Census of India.
- DUMONT, Louis, 1966. «Le renoncement dans les religions de l'Inde», in *Homo Hierarchicus*, pp. 324-350. Paris: Gallimard (1ère publication en article, in *Archives de Sociologie des Religions*, 7, 1959).
- DUMONT, Paul-Emile. 1927. *L'aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*. Paris: Geuthner/Société Belge d'Études Orientales.
- FRAZER, James George. 1983. «Le Dieu qui meurt», in *Le rameau d'or*, -2, pp. 10-195. Paris: Laffont. (1ère édition française: 1931, Geuthner. Édition anglaise: *The Golden Bough*. 1911-1915).
- KALLUR NARAYANAPILLA. 1958. *Tiruccēnnumūḷ kṣētramāhātmyam*. Trivandrum: Travancore Devaswom Board.
- KOTTARATTIL SANKUNNI. 1974. *Aitiḥyamāla*. Kottayam: Current Books. (1ère édition: 1909-1934).
- KRAMRISCH, Stella. 1976. *The Hindu Temple*. Delhi: Motilal Banarsidass. (1ère édition: 1946. University of Calcutta).
- KRISHNA IYER, L.A. 1937. *The Travancore Tribes and Castes, -1*. Trivandrum: Government Press.
- KRISHNA SASTRI, H. 1974. *South-Indian Images of Gods and Goddesses*. Delhi: Bhartiya Publishing House. (1ère édition: 1916).
- KURUP, K.K.N. 1981. *William Logan. A Study in the Agrarian Relations of Malabar*. Calicut: Calicut University/Sandhya Publications.
- LÉVI, Sylvain. 1966. *La doctrine du sacrifice dans les brāhmanas*. Paris/La Haye: E.P.H.E., Sciences religieuses, vol. LXXIII. (1ère édition: 1899).
- LOGAN, William. 1981. *Malabar Manual, -1*. Trivandrum: Charithram Publications. (1ère édition: 1887. Madras Government).
- MADHAVAN KUTTY, et al. 1982. *Mēlēvīṭu kuṭumbavum paradēvatākṣētravum*. Trivandrum: les auteurs.
- MADHAVAN PILLAI, C. 1976. *N.B.S. Malayalam English Dictionary*. Kottayam: National Book Stall.
- MALAMOUD, Charles. 1972. Observations sur la notion de «reste» dans le brāhmanisme. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 16: pp. 5-26.
- . 1975. La brique percée. Sur le jeu du vide et du plein dans l'Inde brāhmanique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 11: pp. 205-222.
- . 1976. Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique. *Archives Européennes de Sociologies*, 17: pp. 3-20.

- MENON, C.A.S. 1980. *Śrī cōṣṛāṅikkara dēvī kṣētramāhātmyam*. Trippunittura: Jayachandra Publishers. (1ère édition: 1970).
- MOORE, Melinda A. 1985. A New Look at the Nayar Taravad. *Man N.S.*, 20-3: pp. 523-541.
- NALANKAL, Krishnapilla. 1969. *Mahākṣētraññāḷuṭe munnil*, -1. Kottayam: National Book Stall.
- . 1982. *Mahākṣētraññāḷuṭe munnil*, -2. Kottayam: National Book Stall.
- NARAYANAN, C.S. 1982; Sahasrakalasam and Kodiarchana in Urakam Temple. *Indian Express (Cochin Edition)*, 4/2/1982.
- PADMANABHA MENON, K.P. 1982. *A History of Kerala*, -1. New-Delhi: Asian Educational Services (1ère édition: 1924. Ernakulam).
- RAMAN, B.V. 1979. *Muhurta or Electional Astrology*. Bangalore: I.B.H. Prakashana.
- RAMANAZHICODE. (Non daté). *Śrī muttappan*. Kodungallur: Devi Printings.
- REINICHE, Marie-Louise. 1981. La maison au Tirunelveli (Inde du Sud). *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 70: pp. 21-57.
- RENOU, Louis. 1978. *L'Inde fondamentale*. Paris: Hermann.
- TARABOUT, Gilles. 1986. *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud): étude anthropologique*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, vol. CXLVII.
- THURSTON, Edgar, et K. RANGACHARI. 1965. *Castes and Tribes of Southern India*. New-York: Johnson Reprint Corp. (1ère édition: 1909. Madras).
- TRIPATHI, Caya Charan. 1981. *The Ritual of Founding a Brahmin Village. A Description of the Ceremony of Establishing a Brāhmaṇa-śāsana in Orissa on the Basis of an Unpublished Manuscript*. New-Delhi: G.D.K. Publ.
- VAIDYANATHAN, K.R. 1982. *Temples and Legends of Kerala*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- VENNI VASUPILLA. 1981. Aṃpalanaṭayil: ceññannūr bhagavati. *Malayālanāṭu*, 13-30: pp. 18-22.
- . 1982a. Aṃpalanaṭayil: oṃallūr raktakaṇṭhasvāmi. *Malayālanāṭu*, 14-2: pp. 36-38, 43.
- . 1982b. Aṃpalanaṭayil: ṛkkuraṭṭi mahādēvar. *Malayālanāṭu*, 14-3: pp. 41-45, 49.
- . 1983a. Aṃpalanaṭayil: cirrūrkkāvilamma. *Malayālanāṭu*, 14-43: pp. 54-59.
- . 1983b. Aṃpalanaṭayil: mammiyūr śrī aṃbāšivan. *Malayālanāṭu*, 14-49: pp. 56-60.
- VIDAL, Denis. 1982. *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himāchal Pradesh (Inde)*. Nanterre: Paris X, Thèse de 3e cycle.