



HAL
open science

La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde

Jackie Assayag

► **To cite this version:**

Jackie Assayag. La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde. Editions du CNRS, 558 p., 1992. halshs-00375482

HAL Id: halshs-00375482

<https://shs.hal.science/halshs-00375482>

Submitted on 16 Apr 2009

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.

LA COLÈRE DE LA DÉESSE DÉCAPITÉE

TRADITIONS, CULTES ET POUVOIR DANS LE SUD DE L'INDE

JACKIE
ASSAYAG



CNRS EDITIONS

**La Colère
de la déesse décapitée**

**Traditions, cultes et pouvoir
dans le sud de l'Inde**

© Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1992
ISBN 2-222-04707-2

halshs-00375482 (2009-04-15)
Avec l'aimable autorisation de CNRS-Editions

Jackie Assayag

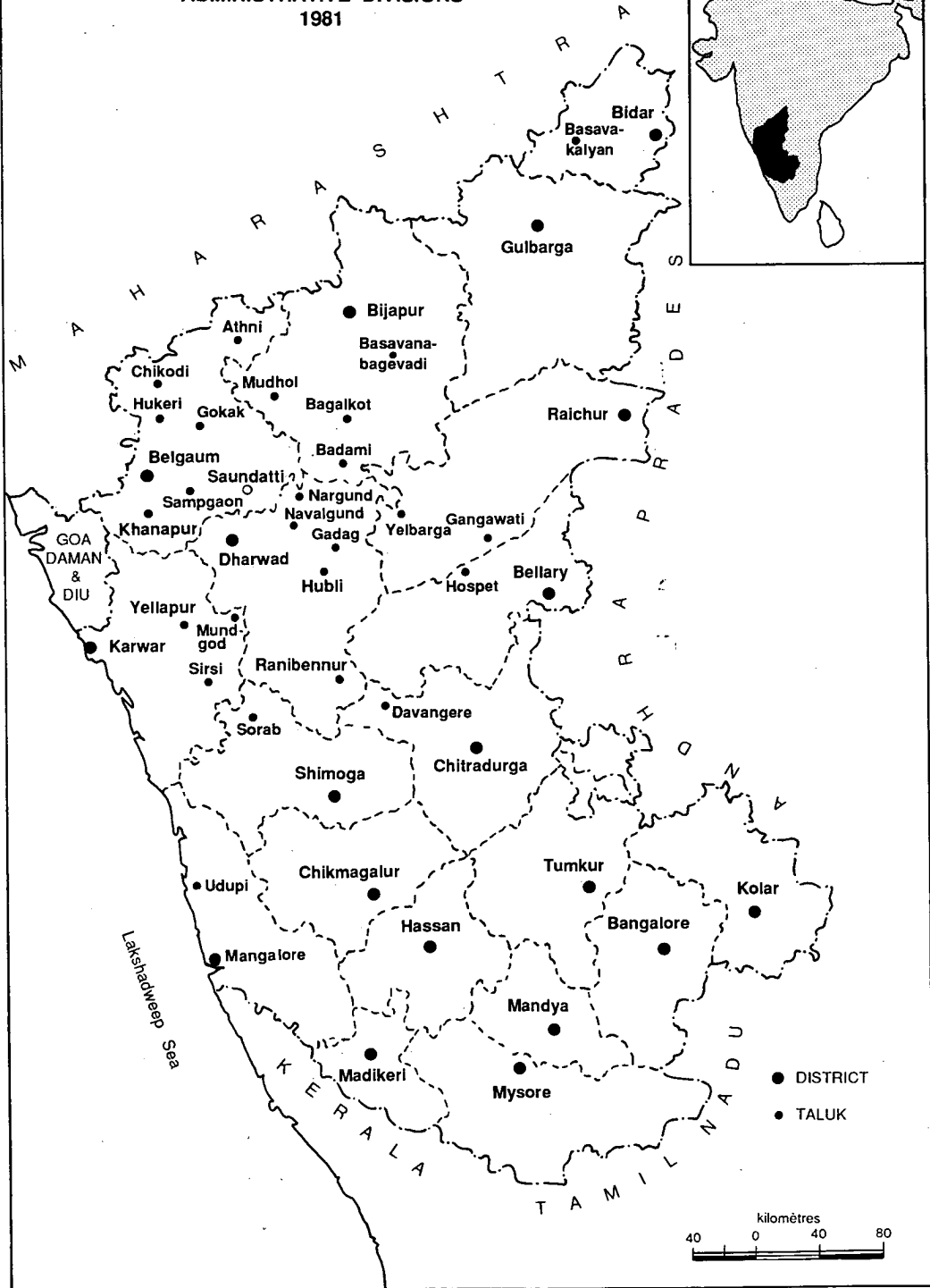
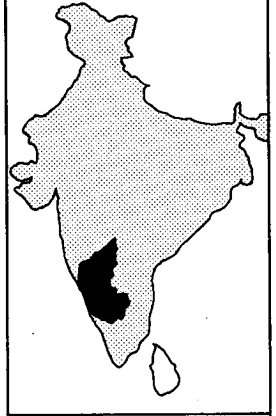
La Colère de la déesse décapitée

Traditions, cultes et pouvoir
dans le sud de l'Inde

CNRS ÉDITIONS
20-22, rue Saint-Amand, 75015 PARIS

KARNATAKA

ADMINISTRATIVE DIVISIONS
1981





Pour Eve

« Voyez l'horrible impudence de quoy nous pelotons les raisons divines, et combien irreligieusement nous les avons rejetées et reprises selon que la fortune nous a changé de place en ces orages publiques. »

MONTAIGNE, *Apologie de Raymond de Sebonde, Essais*, II, 12, 31 (éd. P. Villey, Paris, F. Alcan, 1923).

Remerciements

Le travail anthropologique est fait de solitude et de solidarité. A la première on doit, bien sûr, imputer toutes les maladresses repérables dans le résultat. La seconde crée un ensemble d'obligations envers ceux sans lesquels il n'aurait pu exister. S'il est impossible de mentionner la totalité des personnes qui ont contribué à divers titres à sa réalisation, et donc inévitable d'omettre quelques noms, l'endettement n'en est pas moins certain.

C'est au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud — dont le personnel aida mes recherches à Paris — que je dois d'avoir effectué des enquêtes de terrain en Inde. Depuis 1985, je suis retourné chaque année dans le Karnataka, séjournant principalement à Saundatti (Belgaum district) ou sillonnant le nord de la région, grâce à des missions financées par le CNRS!

En Inde, j'ai toujours reçu un accueil chaleureux des enseignants de l'université de Dharwar. Les professeurs K. G. Gurumurthy, N. K. Kadetotad, Prabha Mahale du département d'anthropologie notamment, ainsi que les docteurs T. Kalburgi et R. S. Hiremath, de celui de kannada, m'ont apporté leur concours averti. J'ai bénéficié à plusieurs reprises de la compagnie avisée du docteur T. C. Tarachand, enseignant d'anthropologie au Collège de Dharwar. En me faisant partager leur profonde connaissance de la région, tous, de près ou de loin, furent d'irremplaçables guides sur le terrain. En outre, de fructueuses discussions avec le professeur K. Ishwaran de l'université de Toronto — qui conserve une demeure sur le campus — permirent d'éclairer maints aspects, pour moi obscurs, de la culture kannadiga. Mais, naturellement, ma reconnaissance va principalement aux habitants de Saundatti/Ugar-

gol — dont je portraiture certaines figures dans le corps du texte : Babu Aprajanavar, Shivagowda, Ramanagowda et quelques autres —, sans l'hospitalité, la disponibilité et la gentillesse desquels ce travail n'aurait pu aboutir.

En France, M. L. Reiniche (EPHE V) a bien voulu s'intéresser depuis des années à mes recherches et a lu une première version du manuscrit en me faisant bénéficier de ses remarques et critiques. L'enseignement d'abord, puis les travaux d'O. Herrenschmidt (Paris X) continuent d'inspirer mes travaux dans le domaine. Quant à l'incomparable savoir indologique de M. Biardeau (EPHE V), il n'a cessé de m'orienter. Des discussions avec les chercheurs du Centre d'études de l'Inde et du Sud m'ont aidé à élaborer des hypothèses et à peaufiner aussi quelques solutions. En m'accueillant au séminaire du laboratoire du Collège de France, M. Izard (CNRS) a favorisé l'acheminement vers la parole de certaines parties de l'enquête. En m'associant à des recherches collectives, A. Vergati (CNRS) d'une part, dans le cadre d'une Action thématique Programmée - CNRS, et C. Weinberger-Thomas (INALCO) d'autre part, dans celui d'une équipe du CEIAS, m'ont permis d'enrichir ce travail de perspectives nouvelles. Avec patience et attention, Martine Van Woerkens (EPHE) « nettoya » le manuscrit de nombre de maladresses. A M. Ch. Malamoud (EPHE V) enfin, dont j'avais reçu l'enseignement rigoureux et qui avait encouragé avec bienveillance mes premiers pas dans le domaine, j'exprime ma profonde reconnaissance d'avoir accepté la charge de diriger ce travail.

Notes sur la translittération

Les noms de lieux (États, villes, districts, cantons, fleuves, etc.) et les noms propres des personnes, hormis ceux des divinités, ne sont pas translittérés. Je n'ai pas utilisé de pseudonymes car je voulais conserver l'identité forte des individus rencontrés, ou fréquentés, et restituer leur parole que je souhaite n'avoir ni déformée, ni caricaturée. En échange de leur hospitalité, j'espère n'avoir jamais trahi la confiance qu'ils m'ont accordée.

Dans tous les cas, et en dépit de la sanscritisation très forte du vocabulaire local, je me suis efforcé de suivre l'usage du kannada et, la plupart du temps, conformé aux règles adoptées par les dictionnaires de X. Reeve et F. Kittel.

Préface

C'est à l'un de ses fils vénitiens que l'Occident doit les premières informations sur d'immenses régions jusque-là inconnues. Sans doute n'est-il pas excessif d'avancer que, pendant plus de deux siècles, l'Occident ne connut l'Orient qu'à travers le *Milione* — le *Livre des merveilles du monde* —, de Marco Polo, sans trop y croire d'ailleurs. Non qu'il s'agisse bien sûr du premier voyageur à explorer ces lointaines terres de l'Asie mais du plus ancien Européen connu à transmettre son récit par écrit, dictant ses notes et ses souvenirs en 1298 à Rusticiano de Pise dans une prison génoise ; opportune captivité ! S'il s'attarde longuement sur le royaume de Cathay (la Chine), il n'évoque qu'assez brièvement celui de l'Indie (l'Inde) s'arrêtant en particulier sur les dieux hindous. Sans que l'on sache si la description relève de l'observation personnelle ou du oui-dire, un passage de l'ouvrage fait mention d'une pratique idolâtrique prévalant sur la côte sud-est indienne du Coromandel — Maabar selon l'appellation arabe d'alors que reprend Marco Polo. J'aimerais que ma recherche en fût issue¹ :

(1) Et encore vous dis qu'ils ont maintes idoles en leurs moustiers (monastères), males et femelles, auxquelles maintes damoiselles sont offertes de cette manière : leur père et leur mère les offrent à l'idole, à celle qui leur plaît le mieux, mais elles vivent toujours dans la maison paternelle. Quand ils les ont offertes,

chaque fois que les moines du moustier des idoles requièrent ces damoiselles de venir au moustier pour faire fête à l'idole, elles y viennent aussitôt, et chantent, et sonnent d'instruments et dansent et font grandes fêtes ; et ces damoiselles sont en grande quantité. Plusieurs fois la semaine ou le mois, elles apportent à manger à l'idole à laquelle elles sont offertes, et vous dis de quelle manière elles lui apportent à manger et disent que l'idole a mangé. Je vous dis que ces pucelles, plusieurs préparent bien à manger, et viande, et d'autres bonnes choses, et s'en vont au moustier trouver leur idole, et mettent la table devant elle avec toutes les viandes qu'elles ont apportées, et les y laissent un bon moment. Pendant ce temps, toutes ces damoiselles chantent, et dansent, et font de la musique, et la plus grande réjouissance du monde. Quand elles ont fait cette réjouissance pendant tout le temps qu'aurait pris un grand baron pour manger à son aise, alors disent les damoiselles que l'esprit de l'idole a mangé la substance des mets : et alors les prennent et les mangent toutes ensemble avec les prêtres, tout autour des idoles, en grande fête et grande joie. Puis chacune retourne à la maison. Ces pays sont pleins de ces moines et prêtres. Ainsi font ces damoiselles jusqu'à ce qu'elles prennent baron.

Et pourquoi font-ils ces réjouissances pour les idoles ? Parce que les prêtres des idoles disent souvent : « Le dieu est fâché contre la déesse, ils ne s'unissent plus, et ne parlent plus. Et comme ils sont fâchés et colère, à moins qu'ils ne se réconcilient et fassent la paix ensemble, toutes nos affaires iront de travers et de mal en pis, parce qu'ils n'accordent plus leur bénédiction et leur grâce. » Ainsi les dites damoiselles vont, comme dit plus haut, au moustier, et elles sont toutes nues, sauf qu'elles ont caché leur nature et chantent devant le dieu et la déesse. En effet, le dieu se tient sur un autel sous un autre baldaquin ; ces gens disent que souvent le dieu prend son plaisir avec elle et qu'ils sont unis tous les deux, de sorte que, quand ils sont fâchés, ils ne se joignent plus. Alors les susdites damoiselles arrivent pour les pacifier, et une fois là, commencent à chanter, à danser, à sautiller, à faire la culbute, et font divers réjouissances pour mettre en joie le dieu et la déesse et les réconcilier. Et elles disent tout en faisant leurs réjouissances :

« O Seigneur, pourquoi êtes-vous fâché contre la déesse et n'en prenez plus soin ? N'est-elle pas jolie, n'est-elle pas attirante ? Qu'il vous plaise donc de vous réconcilier tous deux et de prendre votre plaisir avec elle, car vraiment elle est très charmante. »

Celle qui a ainsi parlé lève la jambe au niveau du cou et tourne sur elle-même pour l'agrément du dieu et de la déesse. Quand elles ont fait cette réjouissance, elles retournent à la maison, et, le lendemain matin, le prêtre des idoles annonce comme un grand bonheur qu'il a vu le dieu et la déesse ensemble, et que la paix s'est rétablie entre eux. A donc tous se réjouissent et sont reconnaissants. Ces pucelles, tant qu'elles sont pucelles, ont la

chair si ferme que nul ne saurait en saisir ou en pincer en quelque endroit. Pour une petite pièce de monnaie, elles permettent à un homme de les pincer autant qu'il veut. Une fois mariées, elles ont encore la chair très ferme, mais point autant. En raison de cette fermeté leurs seins ne sont point pendants, mais se tiennent tout droit, et proéminents. Des filles comme cela, il y en a des quantités dans tout ce royaume, qui font toutes les choses que je vous ai contées.

Je me suis souvent plu à rêver qu'une peinture du XIV^e siècle, la *Danse des servantes ou esclaves des dieux*, qui appartient à l'une des versions les plus renommées de ce même *Livre des merveilles* dont elle illustre l'extrait cité, en ait été l'imaginaire origine. N'est-elle pas de surcroît l'une des plus anciennes, sinon la première image européenne, illustrant une scène religieuse indienne : on y voit représentée une divinité hindoue entourée de ses desservantes (Mitter 1977 : 3-4) ; œuvre exécutée par l'atelier du Maître Boucicault, considéré comme l'un des artistes les plus déliés du Moyen Age tardif. Appartenant au Duc de Berry, ce manuscrit enluminé fut l'un des premiers à traiter essentiellement d'un sujet séculier. Il contenait deux cent soixante-cinq peintures illustrant une compilation des voyages de Marco Polo, Odoric de Pordenone, Sir John Mandeville, Hayton et d'autres moins célèbres ; trésor aujourd'hui abrité à la bibliothèque nationale (ms. franc. 2810, fol. 80). Et de continuer à rêver que ces peintures ouvrant sur des mondes lointains aient pu participer à la grande transformation qui allait déliter l'*imago mundi* médiévale.

A la regarder, cependant, l'évidence ne suggère pas qu'elle soit une scène indienne. Seule l'indique une légende qui redouble paradoxalement « l'horizon onirique » (Le Goff 1977 : 280) que déploie l'imaginaire médiéval de l'Inde. On y voit six jeunes belles nonnes, aux traits et à l'accoutrement fort peu indiens, exécuter une gracieuse ronde tandis qu'une septième, légèrement prosternée, offre une cassette ouverte à la divinité. Celle-ci, habillée d'une aube et d'un voile comme ses adoratrices, ne se distingue d'elles que par sa position surélevée sur un portique, le visage très sombre, et deux attributs que l'on devine être un livre dans la main droite et une palme, ou peut-être une plume de paon, dans la gauche.

En réalité, le travail des peintres de l'atelier de Boucicault visait essentiellement à illustrer un thème, à la fois sensationnel et exotique, de manière à rendre le texte plus « vivant ».

S'il se proposait d'informer sur le monde hindou, il ne pouvait prétendre être une copie objective, factuellement correcte, de la déesse et des *devadāsī* indiennes. Car, bien sûr, ces artistes ne savaient rien d'autre que ce que rapportait Marco Polo. Après tout, l'objectivité du regard occidental sur l'Inde — par ailleurs jamais assuré sinon toujours mystifiant (Said : 1980) fut un travail multiséculaire de rectification dont quelques brillantes études ont retracé l'histoire (Schwab 1950; Mitter 1973; Weinberger-Thomas 1988). Dans le champ de l'esthétique, les travaux de Gombrich, notamment, ont montré comment des stéréotypes ou des schèmes préexistants instruisirent et oblitèrent continûment les représentations que l'on se faisait de l'ailleurs ou des autres. Mêmes les observations directes de scènes peu familières, ou par trop étrangères, recoururent à des conventions figées et à des formules usées pour traduire l'inconnu en des représentations hybrides jusqu'à l'incongruité (Gombrich 1971 : 107-114). Derrière l'évidence du regard se profile toujours l'extrême complexité de la représentation, jamais neutre, toujours construite et interprétative. Au point que seul l'artifice semble pouvoir restituer la vérité de ce qu'il mystifie, ainsi que le proclamait l'auteur ancien Philostrate : « Même si nous dessinions un de ces hindous avec de la craie blanche [concluait Apollonios], nous le verrions noir, car il y aurait son nez plat, ses cheveux crépus, sa mâchoire proéminente... pour faire que l'image paraisse noire à tous ceux qui savent se servir de leurs yeux. » Mais, en louant la lucidité de l'artiste (1971 : 283), Gombrich oublie de remarquer que l'artifice ne rétablit le « vrai » qu'à la faveur d'une nouvelle illusion : celle d'un hindou affublé de traits négroïdes.



1 — La danse des servantes ou esclaves des dieux
(Le livre des merveilles, XIV^e siècle [B.N. NAS 38874])

Introduction

L'expérience anthropologique

N'étant ni artiste, ni vénitien, ni découvreur de terres inconnues, on aura compris que cet apologue rêveur peut être lu comme la métaphore des embarras que l'anthropologue rencontre sur le terrain. Allogène invité parmi les autres et devenu au retour un peu étranger aux représentations des « autres » que se font les siens ; indigène cette fois parmi eux. Expérience en tout point esthétique, au sens étymologique et exigeant du mot, comme la poétisait Segalen sous les espèces du « Divers » ou sous la figure qu'il appelait l'« Exote » (1978). Mais expérience aussi de cet « universel latéral » que Merleau-Ponty (1960 : 150) reconnaissait comme la singularité de la quête ethnologique, incomparable à celui de surplomb présidant à la méthodologie des sciences positives et exactes.

C'est dire que l'appareil de mon être social fut à la fois défait et refait par ce voyage au cours duquel j'ai arpenté quelques mois par an, cinq années durant, un minuscule bout de terre indien, rude et rocailleux. Là, entre riz et encens, j'ai écouté les propos inouïs d'étrangers hospitaliers qui collaborèrent à me faire désapprendre qui j'étais. En m'offrant la possibilité balbutiante de communiquer avec eux, involontairement, ils m'aidèrent à reprendre possession de la région sauvage encore non investie dans ma propre culture. Qu'ils en soient tous collectivement remerciés tant ils sont nombreux, même si l'on voit se dessiner dans les détours de ce travail les silhouettes, les visages et les comportements de certains d'entre eux.

Je conserve d'eux : dévots et pèlerins, prêtres et desservants, prostituées ou renonçantes de la déesse, plus que des images, mieux que des gestes, davantage que leurs propos, mais cette épaisseur d'être qu'autorise parfois l'empathie de la différence. J'ai découvert aussi, même s'il n'en est pas ici question, l'exaspération ou la lassitude, la révolte ou le découragement. J'espère au moins de temps à autre avoir suggéré la grandeur et les servitudes de ceux que j'ai rencontrés et communiqué un peu des craintes et des espoirs qui les habitent. Finalement, quel qu'en soit le résultat, au moins aurai-je tenté de transformer la fascination initiale en volonté de savoir.

L'objet de l'étude : une monographie régionale

L'objet de ce travail est donc monographique : centré autour d'un temple d'une déesse du sud de l'Inde. Son propos est d'étudier les mythes, les rites, les pratiques et les croyances y afférant sur la base d'une question assez simple : quels sont les usages que font les hommes et les femmes de ce qu'ils appellent le divin ? Projet somme toute classique, jusque dans son ambition, puisqu'il vise à dégager le sens d'une tradition.

À dire d'anthropologues qui y consacrent leurs recherches (Stein 1978 : 9 ; Fuller 1984 : 166), l'indianisme manque d'études un peu intensives sur un temple unique — installé dans sa localité, présenté dans sa singularité —, non de son architecture ou de sa symbolique, mais de son train de vie quotidien et solennel, de son activité bien réelle et actuelle. Or, c'est à ce programme que ce travail prétend contribuer en présentant la très populaire déesse régionale Yellamma (Reṇukā) installée dans son temple de Saundatti au Nord-Karnataka.

Indépendamment des circonstances anecdotiques qui m'y conduisirent — je travaille dans la région depuis bientôt une décennie —, ce choix me parut d'autant plus justifié théoriquement qu'il se démarquait des rares monographies antérieures consacrées, en partie ou totalité, à un temple (Dumont 1957 ; Beteille 1965 ; Beck 1972 ; Goswamy & Morab 1975 ; Appadurai 1981 ; Fuller 1984 ; Reiniche 1988c). Saundatti, en effet, n'est ni un grand temple sud-indien, ni un sanctuaire villageois. Mais un centre de pèlerinage un peu à l'écart, mal connu au-delà du cercle régional des dévots, indépendant en somme des prestigieux sièges de la tradition brahmane. De plus, il se situe « ailleurs » que dans la province de prédilection des études anthropologiques, trop souvent promptes à identifier l'État du Tamil Nadu à la totalité du sud de l'Inde, selon une

perspective que je qualifierais volontiers de tamoulo-centrée. D'où l'intérêt de s'installer dans la province que les Britanniques dénommaient « Bombay-Karnataka », région dont le caractère « transitionnel », pour emprunter l'expression de Stein (1980 : 51), autorise l'exclusion des ouvrages de référence sur le sud de l'Inde.

Pour faire bonne mesure, les desservants attirés de ce temple ne sont pas des Brahmanes ni non plus des Intouchables qui sont pourtant les plus nombreux à le fréquenter. Ce sont des représentants de l'une des plus hautes castes dominantes de l'État du Karnataka : les *Liṅgāyat-Bānājiga* qui se reconnaissent sur le plan sectaire comme des *Vīra-Śaiva* (« Shivaïtes héroïques ») (Assayag 1983a). Ces traits remarquables invitaient donc à emprunter le chemin de la « débrahmanisation », pour user encore d'un néologisme. Au regard, en effet, de leur importance démographique et religieuse, les Brahmanes sont surreprésentés dans les travaux anthropologiques. Et leur point de vue sur la société fut souvent surévalué, y compris dans les études portant sur des groupes distincts d'eux². Si l'on ajoute qu'à Saundatti continue de se pratiquer l'antique coutume inadéquatement dite des « prostituées sacrées » (*deva-dāsī*) — alors que les ouvrages qui leur sont consacrés accréditent l'idée qu'elles n'existent plus (Marglin 1985) —, je tenais un ensemble de traits parfaitement singuliers.

Le simple relevé de ces singularités n'épuisait pas à lui seul l'intérêt d'une telle enquête. La focalisation sur un temple particulier, pensais-je, permettait d'ouvrir sur l'universel. Car, même là où il est de dimension modeste, comme c'est le cas à Saundatti, le temple se présente comme une structure complexe, véritable concrétion de la société dans sa totalité. A la suite d'observateurs antérieurs, l'enquête considéra que le temple cristallisait la culture locale et résumait les valeurs d'une civilisation. Car dans tout lieu sacré, identifié à un centre de pèlerinage, se croisent les aspects de ce qu'on appellera, non sans imprécision, l'hindouisme ; surtout parce que les différences sociales, en principe, s'y abolissent. En offrant ainsi une clef qui ouvre l'analyse au fait social total, le temple devint un formidable opérateur social.

Ce travail est donc d'abord une monographie de sociologie religieuse présentant l'agir et les valeurs des acteurs sociaux dans l'espace du temple³. A partir d'un édifice religieux, je n'ai fait que tirer le fil du « chandail » infiniment complexe de la société indienne ; au moins sous la forme d'une de ses variantes régionales. Le temple servit également d'observatoire privilégié pour décrire la morphologie sociale telle qu'elle se révélait — exemplairement ai-je postulé —, dans les pratiques et les représentations. De la sorte, la sociologie de la religion débouchait, de manière aussi inéluctable qu'enrichissante, sur l'anthropologie sociale. En outre, les progrès

de l'observation faisaient affleurer des couches plus anciennes et je découvris des strates héritées du passé dont justement le temple est, aujourd'hui, la concrétion. Ainsi, parallèlement, l'anthropologie éclairait l'histoire, et je pus y lire la modernité d'une tradition.

Si j'ai insisté sur les croyances au moins autant que sur les pratiques, sur les actions d'acteurs individualisés au moins autant que sur les normes, et cédé à la tentation de livrer le portrait de certains informateurs, c'est pour éviter de transformer ce lieu de sociabilité extrême en un théâtre vide et désincarné. Impératif qui obligeait à tenir à distance le modèle, par trop sublimé, d'une organisation sociale centrée autour d'une divinité éthérée dont tous les « mécanismes » semblent parfaitement huilés. Il est vrai que la présence aux alentours du temple d'« esclaves du dieu », *deva-dāsī*, dont certaines étaient manifestement des prostituées, justifiait pleinement qu'on ternisse le modèle compassé d'un hindouisme méconnu à force de spiritualité. Grande, en effet, est la dissonance entre l'image idéalisée, volontiers avancée par certains acteurs, et la réalité plus opaque, suggérée ou dénoncée par d'autres. Encore ai-je refusé d'accréditer et de rapporter toutes les rumeurs où le sordide le disputait à la violence. Ne revient-il pas à l'anthropologue de fixer les limites entre son travail et la trahison ?

D'autant que, sous couvert de dévotion et de délivrance, le désir (*kāma*) — seul « but de l'homme » (*puruṣārtha*) qui soit une divinité et qui ait donné lieu à une mythologie — le désir donc, dans ses multiples métamorphoses⁴, est à la racine de ce que l'on croit, pense et pratique au temple de Saundatti. Divinité des lieux en quelque sorte, mais qui ne cesse d'habiter les hommes parce qu'elle les perd ou les sauve ; pas seulement à Saundatti d'ailleurs. Ce qui invita à plusieurs excursions dans quelques sites apparentés au complexe culturel de Yellamma.

Soit qu'il s'agisse, dans le cas de Chandragutti (prologue ; part. I, chap. III, 3), d'un temple également consacré à la déesse Yellamma où s'accomplissent des cultes comparables ; cultes malheureusement montés en épingle par les récentes maladresses gouvernementales et ravalés par la presse locale à des manifestations scandaleuses.

Soit que, derrière une différence nominale, apparaisse une identité mythologique et rituelle profonde comme à Munirabad, à trente kilomètres de Hospet, où le temple est consacré à la déesse Huligamma qui n'est autre que l'appellation locale de Yellamma (part. III, chap. I, 2).

Soit qu'une relation de parenté, aussi douteuse fût-elle, unisse fraternellement la divinité de Saundatti au dieu Mailār-Kaṇḍhobā. Occasion de décrire un peu dans le détail les grandes fêtes annuelles qui célèbrent la victoire de ce dieu sur les démons et encadrent les

exploits des « Héros d'or » et des « dévots chiens », ces « frères » possédés (*gōrappa*) des femmes consacrées à Yellamma (part. II, chap. VII).

Dans le cas du temple de la déesse Terrible Kāamma, au village de Sirsangi, deux facteurs furent décisifs. La proximité géographique, d'abord, puisque lors de la grande célébration de mars/avril j'y reconnus nombre de visages familiers de ceux qui fréquentent le complexe de Saundatti. La promesse ensuite d'observer directement le sacrifice du buffle, bien qu'il se révélât en réalité être un non-événement (part. II, chap. IV, 2).

L'importance de ce dernier justifiait la visite du temple de Sirsi (part. II, chap. V, 2). Ne serait-ce que pour compléter l'abondante littérature qui lui fut consacrée et restituer les matériaux mythiques qui localement le fondent. Mais aussi parce que leur mise en relation avec ceux concernant Yellamma s'avéra structurellement éclairante.

Quant à la rapide enquête sociologique effectuée aux confins du Karnataka et de l'Andhra-Pradesh, elle visait à enrichir l'analyse du système de la consécration (des *devadāsī*) d'exemples concrets dans un contexte autre que strictement villageois (part. II, chap. III, 2).

Grâce à ces détours, la monographie s'élargit, cette fois spatialement, à la dimension régionale. Au sens extensif d'abord. Il n'y a guère de village dans le Karnataka qui n'abrite un petit sanctuaire de Yellamma. Au sens intensif surtout. Car, en séjournant à Saundatti — à la manière d'une araignée au centre de sa toile si l'on veut bien pardonner cette image prédatrice —, j'eus le privilège de voir venir des pèlerins d'origines géographiques distinctes et d'interroger à loisir des dévots éloignés de la base de travail. Au-delà des singularités de caste ou des spécificités villageoises, l'ensemble que constituaient les cultes de lignée à Yellamma, les affiliations sectaires (Vīraśaiva) aux dominants sur le temple (Līngāyat-Bānājiga) et au gourou (Līngāyat-Jaṅgama) du village d'Ugargol, mais aussi les accidentés de l'existence venus chercher rémission ou salut, traitait une forte unité culturelle. Ainsi des pans entiers de la culture kannadiga venaient se cristalliser en ce point focal de sociabilité temporaire choisi comme observatoire. Placé au cœur de la diastole des pèlerinages et des fêtes qui attirent à dates régulières, ou selon les trajectoires de vie, des milliers d'individus comme autant d'emblèmes votifs, l'anthropologue succombait à la faiblesse de se féliciter rétrospectivement de ce choix.

En deçà des excursions mentionnées, cet observatoire resta le nœud à partir duquel s'organisa la description, et la réflexion, sur la tradition régionale. A la fois celle qui se maintient parce qu'elle sous-tend l'idéologie de la continuité culturelle, mais aussi celle qui

demeure parce qu'elle s'enracine dans le social. Tradition dite, en Inde, « populaire » ; inadéquatement cependant, tant elle alimente et se nourrit de celle appelée, toute aussi maladroitement d'ailleurs, « lettrée ». De fait, si j'ai privilégié les voix des groupes « subalternes » dans la collecte des matériaux, je décidais, pour des raisons méthodologiques, de ne pas me priver des apports plus « savants » de l'indologie au sens large. Outre le bénéfique heuristique, l'effort d'alignement derrière ceux qui démontrèrent la pertinence des passerelles entre hindouisme « populaire » et « savant » rendait hommage à leur exemplaire travail. Grâce à eux, il devient possible aujourd'hui de construire une anthropologie de la civilisation indienne réconciliée, ce qui ne signifie pas sans tension⁵.

Le plan de l'étude

Instruit à leurs leçons magistrales, le « terrain » semblait mieux exprimer ce qu'il recelait. Tant dans l'apprentissage lent et laborieux que j'en fis que dans l'ordre d'exposition proposé :

- l'ensemble des récits et des mythes concernant la déesse et les temples (première partie) ;
- l'histoire et la pratique actuelle du système de la consécration à la divinité (deuxième partie) ;
- les groupes des personnes impliquées par la gestion et le service du temple (troisième partie).

Ordre conforme à la tradition indienne pour laquelle il convient d'abord d'installer les divinités et les sanctuaires du site dans les mythes (part. I, chap. I). Ordre narratif et sémantique ensuite, puisque ces derniers enracinent les histoires des premiers et pourvoient en un réseau de significations équivoques les seconds (part. I, chap. II et III). Et ce, jamais plus ostensiblement d'ailleurs que lorsqu'ils se déploient sur un rythme lunaire en célébrations solennelles, pèlerinages (part. I, chap. II et IV) et fêtes (part. I, chap. V) ; toutes rassemblant temporairement la communauté des dévots sur la colline de Yellamma. Non qu'alors les rites mettent en scène les mythes : les enseignements que reçoivent ceux qui y assistent et y participent ne justifient qu'approximativement les récits connus de tous. Le hiatus entre récits et cultes, mais aussi entre violence et pacification, ordre et désordre, engendre une série de décalages qui permettent aux humains d'ancrer leurs croyances, d'affermir leur savoir, de neutraliser le danger, d'alimenter leurs espoirs, d'attribuer un sens à leurs existences particulières. Autant

de modalités singulières qui permettent de renouveler en somme l'adhésion à la Terre (= Déesse).

De fait, l'absence de correspondance stricte entre mythes et rites n'apparaît contradictoire que pour ceux qui ne les entendent plus. A Saundatti, on continue d'entendre les grands récits et d'entreprendre l'agir qui les actualise. Donc de réciter et de vivre l'épopée de cette Mère dépecée par son fils, épouse de celui qui en a intimé l'ordre, et qui sera à son tour massacrée. Interminable histoire de la colère de la déesse décapitée, à l'origine des pratiques pèlerines et rituelles.

De leur côté, les prêtres du temple théâtralistent le « mystère » de dieux qui meurent, puis renaissent. Spectacle auquel assistent, rassérénés et inquiets, l'ensemble des dévots (part. I, chap. V). Occasion miraculeuse pour chacun de gagner des mérites, de s'alléger de ses maux, de sortir de l'affliction, voire de chercher le salut. Dans tous les cas, de s'en retourner pacifié, après le pèlerinage, aux travaux et aux jours. Retour qui n'est pas cependant synonyme d'un abandon des dieux — ou sinon gare ! Car les identités de famille, de lignée ou de caste, voire même personnelles, exigent l'entretien domestique et solennel du divin. Et bien que certains désertent, beaucoup continuent quotidiennement, hebdomadairement, annuellement, d'honorer les dieux, à distance ou à proximité du temple.

En particulier les *jōgamma* et les *jōgappa*, génériquement appelés *jōgati*. Ces femmes et ces travestis que des traditions familiales, ou des crises existentielles, vouent au service exclusif et permanent que requiert la dévotion sans faille à Yellamma. Car ce système d'oblation d'enfants ou d'adultes à la divinité, qui prend forme hiérogamique, se perpétue aujourd'hui à Saundatti. Le temple de Yellamma lui doit sa notoriété et son aura de scandale (part. II, chap. II). Mais cette pratique sacrificielle existe depuis des siècles dans la région : on la repère, sous des appellations diverses à date ancienne, dans tout le sud de l'Inde (part. II, chap. I).

La présentation sociologique et religieuse du statut et des fonctions des femmes consacrées à la divinité (part. II, chap. III) s'articule autour d'une polarité qui témoigne de l'ambiguïté de la situation présente. Puisqu'elles sont considérées comme les coépouses du dieu, elles sont des « femmes-déesse » (part. II, chap. V) ; puisque cette vocation destine nombre d'entre elles au concubinage, et certaines à la prostitution, elles sont des « femmes-détresse » (part. II, chap. II). La majorité aménage cependant l'astreignant service divin avec une vie mondaine en tout point comparable à celle que la tradition assigne aux femmes ordinaires ; épouses d'un mari bien humain et mères de famille bien réelles. Ce qui n'empêche pas certaines d'entre elles d'être effectivement des « marginales » dont la position, entre prostitution et renoncement, éclaire non seulement

leurs comportements mais quelques traits révélateurs aussi de la société indienne (part. II, chap. VI).

Toutes n'arbovent pas la totalité de l'accoutrement singulier qui fait la visibilité de la coutume (part. II, chap. V). Loin s'en faut. Pourtant toutes traversent cette cérémonie d'initiation qui équivaut à un mariage à la divinité (part. II, chap. III). Antérieurement, elle se déroulait dans l'enceinte même du temple de Saundatti. Interdite aujourd'hui, elle se pratique clandestinement. Mais c'est toujours un prêtre de Yellamma qui préside à la cérémonie. Ces femmes continuent de recevoir de ce desservant le collier matrimonial qui les lie au dieu et les voue au service de la déesse. Signe que cette dernière peut désormais descendre sur elles à volonté, comme l'attestent leurs fréquentes entrées en possession (part. II, chap. VII). Façon d'exprimer aussi leur identification au buffle du sacrifice, en continuité cependant avec la métaphore « femme/bufflonne » abondamment filée en milieu villageois (part. II, chap. IV).

A n'évoquer que les figures féminines du système de l'oblation, on oublierait qu'il engage également des représentants du sexe masculin. Mais selon deux modes distincts. Au plus près des *jōgamma*, les travestis, rarement eunuques (*jōgappa*) (part. II, chap. III, 2), consacrés à Yellamma. Ils traversent les mêmes cérémonies, remplissent les mêmes fonctions, accomplissent les mêmes rituels, président aux mêmes cultes, quelquefois d'ailleurs en se mêlant à elles. Néanmoins, ils se situent d'emblée à côté de la norme matrimoniale dans laquelle s'inscrivent exemplairement leurs consœurs. Aussi s'organisent-ils en petites communautés sectaires — au double sens descriptif et péjoratif du terme —, sur la base du rapport entre maître et disciple selon une filiation matrilineaire.

Quant aux *gōrappa*, consacrés à Mailār-Kaṇḍhobā (part. II, chap. VII), ils n'ont pas de pendant féminin. Et leur identité sexuelle ne fait, pour leur part, point de doute. Pour être installé à quelque soixante kilomètres de Saundatti, le temple de leur dieu, considéré comme le frère de Yellamma, n'en est pas moins assidûment visité par les *jōgamma*. Réciproquement, il n'est pas rare de voir s'exercer les talents des « Héros d'or » sur la colline de la déesse. Mais les pantomimes animalières au cours desquelles ils se comportent comme des « chiens », ou des « chevaux », et aussi les tortures rituelles qu'ils s'infligent, dénotent une situation équivoque entre bêtes et dieux. Oscillation proche de celle des dévots de Yellamma — quoique soit grande la différence entre les comportements respectifs adoptés pour l'exprimer. Mais, semblablement aux *jōgati*, leurs pratiques ne se comprennent qu'à la lumière de l'interprétation sacrificielle.

Placée presque à la fin, l'étude de l'organisation du temple de Saundatti (part. III, chap. III) aurait pu, dans une certaine

mesure, ouvrir la monographie. En effet, l'administration (part. III, chap. III, 1) et les différents types de personnels (part. III, chap. III, 2) conditionnent la présence et l'efficacité du divin sur le site. Ce que voudrait montrer la description diachronique des cérémonies qui s'y déroulent (part. III, chap. II, 2 et 3). Bien qu'ils ne soient pas les seuls serviteurs de la déesse, ce sont en effet les prêtres (part. III, chap. III, 3) qui, au sens strict, la fabriquent. Pourtant, ils ne sont que les agents appliqués d'une conception synchronique du divin dont on essaye de rendre compte au moyen d'un modèle importé (part. III, chap. II, 1). En réduisant à ses principes élémentaires cette conception cosmique, on n'oublie pas qu'elle est infiniment plus floue pour ceux qui en héritent, la partagent, et l'activent. Ce modèle ne cherche donc pas à restituer l'origine d'une représentation collective, par définition, inassignable. Il se propose plutôt d'expliquer le mécanisme qui conditionne et finalise tant les croyances que les comportements. De fait, en assurant la gestion de l'aléatoire, ce principe d'ordre pour la conjuration du désordre qu'on appelle la machinerie cosmique fonctionne analogiquement à un modèle thermodynamique. Ainsi l'écart vis-à-vis de l'immédiateté descriptive modélise-t-il ce que les acteurs ne font jamais que (se) représenter. Manière de rappeler l'objectif premier de l'anthropologie : la construction d'un paradigme interprétatif de l'altérité culturelle.

Un chapitre précède ces considérations. La troisième partie débute en effet par une réflexion sur les niveaux d'énonciation du divin (part. III, chap. I, 1). Elle interroge les façons dont la pragmatique des passions et des intérêts s'ancre dans la logique des structures (part. III, chap. I, 2). Car, à Saundatti, chacun utilise le divin à ses propres fins. Quitte à invoquer le mythe pour des objectifs qui lui sont extrinsèques, et à mobiliser le rite selon des usages qui l'emportent sur la forme. Dieux et déesses ne sont pas des abstractions philosophiques mais bien des « instruments » dont les humains se servent en fonction de projets tangibles, et dans l'espoir de bénéfices le plus souvent immédiats. Si l'on honore les dieux avec tant de crainte et de pugnacité c'est d'abord parce qu'ils sont puissants ! Ce pour quoi la structure permanente du divin appliquée à l'histoire confère, non sans paradoxe, la maîtrise du présent. En passivifiant l'actuel, en formalisant son désordre évident, mythes et rites neutralisent l'événement. Façons de gérer encore l'imprévisible et de programmer surtout l'à-venir. D'apparence théorique, cette interrogation sur la pluralité des modes de croyances reconduit néanmoins l'analyse à la complexité du « terrain ».

Une double complexité, en réalité. Celle qui tient à l'extension de l'aire étudiée. En effet, floue dans ses limites, elle oblige à parcourir le champ social afin de discriminer les discours à chaque fois

spécifiques des locuteurs hiérarchisés. Celle qui fait entrer ensuite dans la temporalité. Car c'est grâce à elle qu'on assiste à l'irruption de l'événement. Dès lors, abandonnant les tentations modélisatrices, l'anthropologue doit faire preuve d'humilité envers l'historien.

L'enquête anthropologique ne saurait faire l'économie de l'histoire. Ne serait-ce que pour situer son intervention et ne pas succomber à l'illusion mystifiante d'un présent toujours prompt à s'hypostasier, surtout lorsqu'elle se donne pour objet l'étude la Tradition (part. III, chap. IV). La nécessité de « plonger » les acteurs dans le temps est d'autant plus impérative que la première partie, consacrée principalement à la mythologie, laissait supposer un « perpétuel présent ethnographique » (Balandier 1985 : 221). Or, on sait que celui-ci n'existe qu'à la faveur des dispositifs narratifs que prescrivent les règles académiques de la discipline. Il n'en reste pas moins que, sur le « terrain », le mythe semble imposer sa loi, sans partage ni aléas. C'est que, comme on y insiste, ceux qui l'exaltent fabriquent en réalité une « mystagogie » au service de la reproduction des configurations existantes.

Enfin, en dépit de la pauvreté des documents, des distorsions du travail de la mémoire, et du caractère tendancieux des informations d'acteurs engagés dans l'histoire, on suggère que les dominants actuels sur le temple ne le devinrent qu'à la suite de ce qui s'apparente à une usurpation. Hégémonie qu'ils confortèrent en recourant à l'assujettissement et aux moyens violents, mais aussi grâce à quelques manipulations symboliques. Evinçant successivement les Brahmanes, les Intouchables, les musulmans, du service au temple. Cela n'empêche nullement qu'ils aient établi ce qu'ils appellent aujourd'hui une tradition ; cette permanence ancrée sur la continuité des ruptures qui jette dans les oubliettes de l'histoire les exclus qui participèrent à sa construction. C'est dire également que leur privilège statutaire dans le temple ne fut jamais indépendant de leur situation de dominants locaux. Au jour où j'écris, ils perpétuent l'un et l'autre, mais en position, nouvelle pour eux, de défensive. C'est que le pouvoir politique de l'État moderne utilise des moyens considérablement plus puissants que tous ceux qu'ils aient jamais eu à affronter. La sécularisation démocratique, et son relais qu'est l'administration bureaucratique, leur imposent un dialogue de plus en plus difficile. Aujourd'hui assiégés, les dominants locaux sur le temple en sont réduits à tenter de préserver l'essentiel, c'est-à-dire ce temple du sud de l'Inde dont on propose l'étude dans son contexte régional.

NOTES

1. L'extrait est cité non dans sa version toscane la plus ancienne, ni dans sa copie en cette hybride langue franco-italienne qui favorisa la diffusion de ce livre (*Le Devisament dou monde*, CLXXIV [*Milione 170*], Biblioteka, Arnaldo Mondadori Editore, p. 560-561), mais dans sa traduction française modernisée (1989, II : 438-440). La description de celles qu'on appela longtemps les « devadachis » devint un *topos* de la littérature de voyage en Inde ; on se reportera au portrait assez précis, mais où la fascination se mêle à la répulsion, que brosse de ces femmes ledit abbé DUBOIS qui vécut dans le Mysore de 1792 à 1823 (1982 : 305, 310, 312, 331, 585 et sq.).

2. Tentation et déviation auxquelles, par exemple, succombe M. MOFFATT dans sa monographie sur les Intouchables (1979).

3. On consultera les deux volumes d'articles sur ce thème rassemblés et préfacés par J. C. GALEY (1985-1986) ; un utile « Essai de bibliographie thématique sur le temple », établi par M. FOURCADE, se trouve dans le second volume (1985, II : 167-186).

4. L'exposé le plus pénétrant sur la notion de désir (*kāma*) dans la culture indienne est celui de M. BIARDEAU (1981 : 50 et sq.).

5. Nous renvoyons essentiellement aux travaux de M. BIARDEAU et de C. MALAMOUD.

Prologue

La colline de la lune

La scène se passe près du village, d'habitude somnolent, de Chandragutti (« Colline de la lune »). Nous sommes dans le canton de Sorab du district de Shimoga ; plus précisément sur le chemin rocailleux qui mène au temple de la « Mère Reṇukā » (Reṇukambā), l'autre nom de la déesse Yellamma. Son sanctuaire, excavé dans un impressionnant bloc de granit en forme de cobra, surplombe un site où il semble avoir plu d'erratiques rochers.

C'est le dernier jour de la seconde quinzaine claire du mois lunaire de *śubha phālguna* (février/mars) : très exactement le 20 mars 1986. Le vieil instituteur, poète à ses heures, raconte que des événements similaires eurent lieu l'année dernière. Les mêmes, mais sans violence, durant la fête de *daśarā* en septembre/octobre (*aśvina*), le dixième jour (*vijayādaśamī*) qui, en célébrant la victoire de la déesse sur le démon buffle, achève le cycle des « neuf nuits » (*navarātrī*).

Aujourd'hui, sur cette route, un important groupe de travailleurs sociaux appartenant au *Dalit Sangarsh Samiti* qu'assistent quelques agents de la force publique attend, de pied ferme, la grande procession. En fait, leur intention est de lui barrer le passage. Seul un brouhaha lointain, mais de plus en plus sonore, présage son imminente arrivée. Un nuage de poussière grossit au fur et à mesure de sa progression. Au détour d'un virage, déboûle tout à coup une masse compacte, énorme, enthousiaste, bruyante. Des milliers de

personnes : des hommes, des femmes surtout, et des myriades d'enfants chantent à l'unisson la grandeur de la déesse : « Ô, *Yellamma*, *udhOooo... O!* ». A la vue du fragile barrage sur le chemin, la foule, surprise par cet obstacle inattendu, ralentit le pas. Mais, elle continue néanmoins d'avancer. Tandis que les deux groupes tellement disproportionnés se font face, les forces de l'ordre placées en première ligne intimement à la procession, au nom du gouvernement, de s'arrêter! Pendant un court instant toute décision semble suspendue. Sans que l'on sache ce qui, de la stupeur ou de la crainte, explique cette hésitation. A la stupéfaction initiale succèdent des discussions désordonnées, puis des mots d'ordre contradictoires, que couvrent ensuite des interpellations peu amènes. Quelques-uns se détachent de la foule, se déchainent, insultent les « officiels », déjà en voie d'être submergés. Quelques coups sont échangés, rapides, violents, désordonnés. Mais, au regard de l'inégalité des forces rivales, les autorités sont rapidement encerclées, maîtrisées, obligées de livrer le passage. Divine ironie! elles sont contraintes de participer au culte religieux qu'elles sont venues empêcher. Commence un déshabillage en règle puisque c'est le réquisit au rite. Les officiels se débattent. Peine perdue, la bagarre généralisée tourne à la victoire populaire : ils sont nus! Aussi bien les travailleurs sociaux que les membres de la police — y compris féminin —, sans oublier le *Deputy Superintendent* et les quelques photographes de la ville présents. Encadrés par les dévots exultants, ils sont conduits en procession dans le plus simple appareil jusqu'à la rivière pour se baigner.

Le retentissement fut grand dans l'Etat du Karnataka, et la presse s'en fit largement l'écho. Au point qu'à l'Assemblée parlementaire régionale un membre de l'opposition apostropha les députés du parti au pouvoir (*Janata*) : les responsables gouvernementaux vont-ils désormais parader nus dans les villages du Karnataka pour célébrer les cultes à la déesse?

Pour être amusante, l'anecdote n'en révèle pas moins la nature des malentendus multiples que provoquent, en Inde, les rapports entre le politique (« séculier ») et le religieux. A ce titre, elle mérite qu'on résume les événements qui aboutirent à ce que beaucoup considèrent, et que la presse désigna, comme un « abominable scandale ».

En 1986, les efforts conjugués des différentes associations de travailleurs sociaux en lutte pour l'éradication de ce qu'ils appellent des « pratiques primitives », et autres « coutumes barbares », aboutirent. Pour la première fois, les militants réformateurs avaient trouvé non seulement une oreille attentive chez certains membres du gouvernement local mais avaient également reçu la garantie que des mesures concrètes seraient prises pour empêcher la perpétuation de telles traditions. Volontaires mais maladroits, aussi bien les

réformateurs sociaux que les autorités sous-estimèrent cependant la force de la « réalité » religieuse villageoise, mésestimèrent l'impact réel de décisions arrêtées à distance des lieux concernés. La faiblesse des forces dépêchées sur place témoigne de cette erreur d'appréciation. Accordons qu'au préalable les responsables gouvernementaux avaient organisé une campagne d'information dissuasive sur les « antiques superstitions qui défigurent l'Inde moderne ». Notamment cette séquence rituelle, dite *bethale sève*, qui consiste à se défaire de ses vêtements pour processionner nu avant de pouvoir bénéficier de la « vision » (*darśan*) de Reṇukambā. Une quinzaine de jours auparavant, les journaux locaux avaient ainsi fait état des projets officiels pour empêcher les « débordements pornographiques » de la grande fête annuelle. Il est vrai que l'augmentation constante des fidèles, dont la dévotion à la déesse n'est pas toujours établie, ne cesse d'inquiéter une société indéniablement pudibonde...

De leur côté, les castes d'Intouchables, majoritairement concernées par ces cultes, ne comprennent pas les interventions des autorités dans les usages qui fondent leur identité, et mal les raisons qui justifient l'interdiction de rites traditionnels. Parmi eux, rares sont d'ailleurs ceux qui peuvent lire les journaux. De plus, la campagne lancée par le gouvernement s'était concentrée sur le seul canton de Sorab. Or, une bonne partie des dizaines de milliers de pèlerins qui convergent régulièrement à Chandragutti viennent des districts voisins de Dharwar et Chitradurga, zones non couvertes par ce programme dissuasif, dit officiellement « éducatif ». Que des pouvoirs mondains — particulièrement lointains et abstraits, représentés en plus par des policiers dont tout le monde se méfie — veuillent interdire les cultes à la suprême « Puissance » (*Śakti*) apparaît, aux yeux des dévots, comme une injustifiable répression. Pis, une violence grosse de calamités à venir. Car, en interdisant l'hommage à la divinité, on provoque à coup sûr son courroux. L'équilibre du monde, son ordre reconduit, ne dépend-il pas justement des multiples transactions matérielles et symboliques entre hommes et dieux ? On comprend que la frustration mêlée de crainte se transforma en colère lorsque volontaires bien intentionnés et officiels mandatés voulurent empêcher l'accomplissement de rites considérés comme immémoriaux. S'interposer, comme le firent une poignée de militants, pour les empêcher d'atteindre la rivière Varada, où le rituel débute par une lustration totalement nue, était pire qu'un sacrilège. Localement, on y reconnut une atteinte irrémédiable à l'ordre sociocosmique (*dharmā*). D'où le caractère dérisoire, mais dangereux, de l'action héroïque de quelques policiers de la vertu. Ayant échappé au déshabillage, ils tentèrent, sans succès mais non sans courage, de couvrir les corps déjà dénudés de femmes en train de se baigner. D'où surtout l'étrange résultat de cette campagne

dissuasive insuffisamment organisée et de cette intervention mal préparée. Son échec confirmait l'incomparable puissance de Yellamma ! Interprétant cette bataille dans un cadre mythologique : celui de la lutte entre démons et divinités, les gens du lieu la célébraient comme une (nouvelle) victoire de la Grande Déesse sur ses rivaux. On comprend la ferveur religieuse qui s'empara d'eux. Vaincus, les ennemis étaient transformés en dévots (*bhakta*). En ce jour, plus encore qu'à l'accoutumée, Reṇukambā put mesurer l'intensité de leur dévotion.

La déesse et ses cultes

La déesse Reṇukā est le plus souvent appelée Yellamma (« Mère du Tout ») dans le nord du Karnataka. On la désigne également par d'autres noms : Reṇukambā (« Mère Reṇukā »), Reṇukādēvī (« Déesse Reṇukā »), Jagadambā (« Mère au panier » ou « Mère du monde »), Mahāsati (« Grande Epouse »), plus simplement Dēvī (« Déesse ») ou Amma (« Mère »). Ces appellations invitent toutefois au contresens. Il ne s'agit pas de la Déesse-Mère dont se sont repus les herméneutes patentés des religions dites archaïques ou les amateurs de prêt-à-porter psychanalytique en quête d'« imago » ou d'« inconscient collectif ». Ce n'est nullement la « Mère » vénérée en tant que génitrice, ni une « Femme » déifiée. Elle est primordialement la personnification d'une Energie (*Śakti*) appartenant à un ordre non humain que justement elle manifeste. Force préservatrice de l'Univers. Il reste qu'en revêtant les traits d'une épouse éternellement vierge et temporairement veuve, comme on le verra, sa figure demeure fondamentalement ambiguë. Non seulement son statut est équivoque mais ses attributs s'avèrent ambivalents. De fait, elle attaque ou protège selon les cas. Mais surtout, elle se met en colère fréquemment, et, plus que tout, son courroux inquiète. Ce qui ne l'empêche pas d'être de bon augure les nuits de pleine lune (*pūrṇima*) et les mardis et vendredis où on l'appelle respectivement Māyākartī et Śubhadēvī. Durant ces jours favorables, les pèlerins viennent en grand nombre, la plupart du temps en famille mais tout spécialement les femmes, lui rendre des cultes piaculaires ou pour la propitier. C'est que, détentrice de la suprême puissance, elle peut résoudre les problèmes insolubles, satisfaire les désirs les plus chers, accéder aux vœux les plus inespérés. Mais pour ce faire, chaque *bhakta* doit obtenir au préalable son accord, et accomplir les cultes votifs que les autorités voulaient empêcher.

Rapportons brièvement ce qui aurait dû se passer à Chandra-gutti, si les forces morales et policières n'étaient pas intervenues.

Vous vous trouvez maintenant dans une sorte de cour, de telle sorte que vous faites face au minuscule sanctuaire de Māṭangi, la divine consœur de Yellamma. La déesse a déposé à cet endroit une grosse pierre ronde (*dunda kallu*). Approchez-vous, et observez. Avec gravité, quelques dévots s'appliquent à lentement la soulever. Plusieurs fois. Mais seuls y parviennent, dit-on, ceux qui, par là même, obtiennent la permission de lui rendre hommage. Si donc la déesse y consent, le culte peut commencer. Celui qui espère voir son vœu exaucé, ou faire une recharge de sacré, se dévêt puis s'oingt le corps d'un mélange de pâte de santal (s'il en a les moyens financiers). Un autre, pour les mêmes raisons, se couvre de safran, près de la rivière Varada. Ceint de guirlandes de fleurs et légèrement vêtu de branchages tressés de margousier, ce dernier s'immerge à plusieurs reprises dans l'eau, les mains jointes en psalmodiant des invocations. De retour sur la rive, il s'assoit à l'écart mais à proximité de groupes qui chantent sans discontinuer, en s'accompagnant des luths monocordes et de percussions métalliques, la gloire de la déesse. L'inlassable répétition des noms de Yellamma — « O Yellamma... » —, et l'hyperventilation surtout, appellent la possession. Le mouvement pendulaire du corps d'avant en arrière, par lequel la déesse marque son emprise, saisit alors les *jōgati*, ces femmes (*jōgamma*) et ces hommes travestis (*jōgappa*) consacrés au service divin. Mais ces derniers sont beaucoup moins nombreux à expérimenter la transe.

Tous les présents se rassemblent autour des *jōgati*. On agite les chasse-mouches (*cauri*), on rend des « hommages » (*pūjā*), on se prosterne devant le panier rituel (*jaga*) où trône l'effigie divine. D'autres *jōgamma* sur lesquelles la divinité n'est pas encore descendue s'approchent. Assis sur un monticule de granit, je les vois se joindre aux petites assemblées dévotionnelles, en chantant toujours et en agitant les chasse-mouches. Lorsque je me retourne, j'aperçois d'autres *jōgamma*. Là, complètement nues, ici, légèrement couvertes de feuilles de margousier. Certaines tressautent, se lèvent et se mettent à danser ; à tournoyer plutôt en un déchaînement sans désordre. Car si les amarres sont rompues, la maîtrise n'est jamais perdue. L'une d'entre elles s'échappe, court dans la direction du temple, suivie par sa parentèle. Elle ne cesse pas de courir. Gravisant sans fatigue la colline de la déesse, elle laisse derrière elle d'autres *jōgamma* qui entrent à leur tour en possession. Je la suis, et la rejoins au temple de Reṇukā. Faisant face à l'édifice, sa famille lui asperge régulièrement le visage d'eau puisée à la rivière que porte, dans un récipient en métal (*koḍa*), un homme de sa parentèle. Les circumambulations s'enchaînent : trois, cinq, sept... autour d'un siège sommairement aménagé dans la pierre devant le sanctuaire. Elle s'arrête. On la douche du précieux liquide, les femmes lui

passent un vêtement neuf. Maintenant habillée, elle pénètre lentement à l'intérieur du petit temple encastré sous l'impressionnante avancée de rocher en forme de tête de cobra. Dans le saint des saints arrangé au fond de la roche excavée, se dresse le « phallus » (*liṅga*) en pierre du dieu Śiva ; sur lui est accrochée une figure (*mūrti*) en argent représentant son épouse Reṅukā. Dans cette grotte, elle va à la rencontre de ses dieux. Elle les voit. Ils la voient. Le rite est accompli.

Tradition et modernité

Lorsque à la pleine lune du mois de mars 1987, je suis retourné à Chandragutti pour assister à la grande fête de la déesse, quelque deux mille policiers quadrillaient le village. Dix postes de contrôle précaires ceinturaient l'agglomération. Le couvre-feu avait été instauré et l'on dissuadait fermement les visiteurs d'y pénétrer. Impossible donc d'accéder au temple de Reṅukambā. Cette fois, le gouvernement de l'Etat s'était efficacement donné les moyens d'interdire la célébration de la déesse.

Assurément, ces événements révèlent l'intensité de la religion, dite de dévotion (*bhakti*), à la déesse dans la région. Mais ils montrent surtout le conflit des valeurs entre les pratiques populaires villageoises et celles des décideurs urbains, soucieux, jusqu'à la maladresse, de la modernisation du pays. Impossible dialogue qu'imposent, unilatéralement et dans leurs propres termes, les partisans de la modernité face à la tradition. Abîme d'incompréhension que l'opposition ville/campagne, plus indicative que pertinente parce qu'elle ne le recouvre pas exactement, indique néanmoins. La ville en effet, avec son abondance de biens de consommation et sa victoire relative sur la pénurie, détruit peu à peu le réservoir onirique et les anciennes structures cosmogoniques qu'avaient élaborés les cultures agraires et céréalières.

Pour une période indéfinie, les grandes célébrations de la déesse sont officiellement interdites à Chandragutti. Un « chargé de mission » du parti Janata, Ashok Navalgund, effectua un voyage d'enquête dans les villages alentour. Dans son rapport, il recommande au gouvernement d'arrêter les principaux fauteurs de troubles un mois avant la date de la fête lunaire. Il préconise notamment de s'emparer par la force des principaux dévots de la déesse, des *jōgati*, afin de prévenir la « croyance aveugle des innocents » (*Indian Express*, 11 mars 1987). De leur côté, les responsables du *Trustee* de Reṅukambā ont fait valoir auprès des autorités gouverne-

mentales les pertes qu'entraînerait la suppression de la fête, tant pour le revenu du temple que pour l'activité économique du village. Sans succès. L'administration se réfugia derrière l'argument du désordre public que son rétablissement, la publicité aidant, ne manquerait pas de provoquer. Elle ajouta de vagues promesses compensatrices : installation de machines à filer et à tisser le coton (*kbadi*) et allocation de prêts pour développer l'élevage du bétail et de la volaille !

La tradition sommeille aujourd'hui à Chandragutti. En réalité, elle se perpétue clandestinement sur un mode privé. L'ethnologue, étranger assimilé aux « officiels » par la population locale, ne peut plus rien y observer, ni apprendre, sinon l'âpre réalité quotidienne de la vie villageoise. Prévu en fin d'après-midi, le bus journalier, presque vide, atteint vers cinq heures son arrêt, bien que ce ne soit pas un arrêt, à proximité, de l'étroite échoppe à thé sur la petite place centrale où s'élève un banian imposant. En changeant de bus à Sorab, j'atteindrai Sirsi dans la soirée pour, via les agglomérations de Hubli puis de Belgaum, retourner sur le site de Saundatti, que je fréquente depuis 1985.



PREMIÈRE PARTIE

MYTHES, SITES ET FÊTES

« C'était au temps où le souvenir remontait dans l'âme des hommes à la manière dont un vase de sacrifice s'emplit lentement de breuvage enivrant ou de vin ; au temps où la rigide piété à l'égard des dieux s'ouvrait à la semence du passé primordial et où la nostalgie de la Mère entourait les anciens symboles d'un nouvel et saint effroi et grossissait les processions de pèlerins qui, au printemps, se pressaient aux portes des habitacles de la Grande Nourrice Universelle. »

T. MANN, *Les Têtes interverties*
(1989 : 7-8).

Chapitre premier

Le mythe de Yellamma

VERS L'OMBILIC DU MONDE

Le soleil se lève et rougeoit déjà le site semi-désertique et sauvage de la déesse de la « Vallée terrible » (*ugra-kollā*). Nous sommes dans le canton de Parasgad du district de Belgaum (nord Karnataka). Après une étape dans la petite ville de Saundatti (16 000 habitants), il suffit d'emprunter une route sinueuse qui traverse sur huit kilomètres une terre aride et rocailleuse pour atteindre le temple de Yellamma, situé sur une colline à laquelle la déesse a donné son nom. Nul autre rassemblement humain alentour ne vient perturber la gravité silencieuse d'un ample paysage pierceux dont la vastitude ouvre sur l'horizon. Là-bas les eaux de la Malaprabha, retenues par un barrage, semblent remonter vers le ciel.

La légère brise matinale pousse les dévots jusqu'au sommet de la colline. Elle les hisse maintenant jusqu'à la crête pour, soudainement, les faire basculer dans un cratère qui évoque l'isolement précieux des oasis et ressemble à une sorte de ventre ouvert sur le divin. Si la situation du temple de la déesse, surnommée *Ēḷu kollāda Yellamma* (« Yellamma aux sept vallées »), s'avère conforme à la localisation généralement montagnarde des divinités féminines

indiennes, plus remarquable est son installation dans une excavation rocheuse de forme oblongue, d'environ huit cents mètres, appelée *Yellamma dongara*, la « fosse de Yellamma ».

L'atmosphère enfumée et les odeurs mélangées d'une journée qui débute remontent des entrailles de la terre jusqu'à l'arête de la fosse. La relative fraîcheur, déjà promesse de brûlure, autorise encore qu'au hasard de l'agitation colorée des tâches matinales le regard distingue les escaliers assez abrupts, artificiellement aménagés sur deux cents mètres, qui conduisent aux petits édifices culturels étoilés autour du grand temple. Juste avant que le soleil, en immobilisant le temps, ne jette une lumière qui sature de blancheur ce bouclier divin déposé dans ce haut fond reulé. La profondeur du cratère est telle que seule la pointe du bulbe (*sikbara*) du temple dépasse le niveau des bords de l'ellipse rocheuse. Dès qu'ils l'aperçoivent, les pèlerins la saluent en surgissant des trois différentes routes, aujourd'hui goudronnées, qui convergent au temple. En « hommage » (*pūjā*), chacun brise alors une noix de coco au pied de l'arbre le plus proche. Les plus fervents parcourent la distance qui les sépare de la déesse en se prosternant à plat ventre sur le sol tous les dix mètres. Ainsi arrivent les pèlerins à Saundatti ; quelquefois en interminables et denses processions, la plupart du temps précédés des travestis (*jōgappa*) et des « épouses divines » (*jōgamma*) portant les paniers rituels (*jaga*) sur le chef. En martelant leurs cymbales (*ganṭe*) et ne s'accompagnant de leurs luths monocordes (*caṇḍike*), ils chantent la gloire de la « Mère » (*aṃma*) divine, « universelle » (*ella*).

Dans cet espace montagnard en creux s'orchestre l'ensemble des cultes à la déesse Yellamma. Dans ce microcosme, où se distribuent quelque soixante-dix temples et sanctuaires, importants ou quelquefois minuscules, s'inscrit topographiquement sa mythologie. Assimilée à l'ombilic du monde, l'ellipse géologique délimite un espace sacré où les édifices culturels et les sites religieux se relient et s'articulent les uns aux autres. Mythologie en acte qu'animent les inlassables cheminements rituels.

1. *Le mythe canonique*

Il serait vain de chercher une stricte coïncidence entre récits, sites et rites. Pourtant, en dépit des glissements, c'est dans leur circulation permanente que se construisent localement les représentations et les pratiques sociales. Si commencement il y a, c'est le mythe qui le déploie ; et donc, à l'origine de la « Vallée terrible », l'histoire de la déesse décapitée dont voici le principal épisode :

(2) Yellamma fut mariée à l'ascète-renonçant Jaṃadagni à la

condition qu'elle lui apporte quotidiennement, de la rivière Malaprabha, l'eau nécessaire à ses ablutions rituelles. Sa chasteté lui donnait le pouvoir de confectionner un récipient à partir du sable pris dans le lit de la rivière. Chaque jour, accompagnée de sa servante Mātangi, Yellamma ramenait ainsi le récipient d'eau pour son époux. Elle le portait sur la tête, avec un cobra en guise de coussin.

Les années passèrent. Les enfants mâles du couple devinrent adultes et eux-mêmes des ascètes. Un jour, en accomplissant sa tâche quotidienne, Yellamma surprit les ébats érotiques du roi Kārttavīrya avec ses concubines qui se baignaient dans la rivière. Prise d'un vif désir en contemplant ce spectacle, elle en oublia l'heure, ne parvint pas à modeler le pot en limon, et retourna à l'ermitage, tard, et sans eau.

Jamadagni — possédé par la déesse de la colère — se mit en rage contre sa femme futive. Tout en la couvrant d'insultes, il lui jeta une malédiction qui lui fit perdre son charme corporel (leucodermie ou lèpre). Répudiée, Yellamma fut chassée de l'ermitage. Ainsi commença une longue errance.

Devenue mendiante dans la forêt, elle rencontra deux saints hommes shivaïtes, Ekināth et Jogināth — connus respectivement sous les noms populaires de Ekkāyya et Jokkāyya. Pris de compassion pour sa misérable condition, ils lui conseillèrent de se baigner dans le Jōgula Bhāvi (ou Jōgigala Bhāvi, « le bassin des sages »), d'adorer Śiva avec toute la dévotion dont elle était capable, de collecter les aumônes chaque jour dans cinq maisons différentes afin de les partager avec les pauvres ; à cette fin ils lui donnèrent une sébile en vannerie (*padalage*).

Suivant ces conseils avec ferveur, Yellamma recouvra son charme corporel. Aussi décida-t-elle de retourner voir son mari afin qu'il la reprenne. Dépité de la voir absoute de sa malédiction, saisi une nouvelle fois par la colère, Jamadagni ordonna aux quatre premiers de ses fils présents à l'ermitage de décapiter leur mère. Tous, successivement, refusèrent d'exécuter l'ordre paternel. Courroucé par leur désobéissance, Jamadagni les maudit à leur tour en les transformant en eunuques pour le restant de leurs jours. Toujours en colère, il appela alors son plus jeune fils, Paraśurāma, qui se consacrait à la méditation loin de l'ermitage. Assurément le fils le plus dévoué, le cadet obtempéra et décapita sur l'instant Yellamma.

Pour le récompenser d'avoir exécuté l'ordre avec célérité, Jamadagni lui demanda de faire deux vœux. Par le premier, Paraśurāma souhaita voir ramenés à la vie ses trois frères, et par le second, il ressuscita sa mère en la « recapitant ».

Avec ce dramatique roman familial, presque tous les personnages divins de Saundatti sont en place. Prêts à instruire les humains qui s'en réclament. Entre les hommes et les dieux se tissent ici de multiples relations.

Pour les pèlerins qui viennent les visiter, les voir, leur rendre hommage, elles sont de dévotion (*bhakti*) ou d'affiliation : Yellamma est leur déesse d'élection ou une divinité familiale. Pour les *jōgamma*, il s'agit d'une union matrimoniale, ou d'un concubinage, avec Jamadagni. Pour les *jōgappa* d'une filiation puisqu'ils descendent des quatre premiers fils du couple divin. Quant aux desservants (*pūjāri*), ils se réclament de ces mêmes enfants, mais cette fois resexués, mariés et pères de famille. Ainsi les dieux sont-ils à l'origine des hommes, mêlés à leurs affaires qu'ils semblent mener et attiser.

Avec cette histoire en forme d'épopée, ce ne sont pas seulement les humains qui acquièrent une identité, mais aussi les pierres, plantes, bassins, sanctuaires et temples, bref la totalité du site qui se met à signifier. Il n'y a plus désormais qu'à déchiffrer les cicatrices de l'histoire divine et lire l'inscription du mythe dans la terre.

2. Une mythologie populaire ?

En dépit de son aspect quelquefois lacunaire, l'enquête a privilégié le matériau « populaire ». Certes, comparé aux références textuelles de la tradition lettrée, il peut paraître incomplet, simplifié. Il est toutefois possible que l'incomplétude résulte de l'insuffisance de l'investigation. Pourtant, on ne peut se défaire de l'impression que, sous la pression de la modernisation, la tradition s'appauvrit sous nos yeux. Il n'en reste pas moins que, considéré en lui-même, ce matériau infléchit, voire enrichit de perspectives nouvelles les références canoniques, comme on essayera de le montrer. Ainsi la mythologie locale de Yellamma combine-t-elle des séquences narratives renvoyant à des références textuelles et des éléments de provenance régionale. Ici, comme ailleurs en Inde, ils s'informent l'un l'autre dans une configuration mythique plus ou moins conforme aux normes de la religion hindoue. Par être englobante, cette configuration mythique s'articule néanmoins en niveaux d'énonciation distincts. Tout dépend des appartenances sociales, qui sont toujours hiérarchisées, et des motifs ou des besoins, qui sont souvent pragmatiques. Contrairement à Moffatt (1979), qui reconnaît dans l'organisation socioreligieuse des Intouchables la reproduction consensuelle du modèle qui justement les exclut, il existe à Saundatti un espace propre à la tradition culturelle des basses castes. Constat qui ne le cède pas à la tentation d'en faire l'expression d'une « contre-culture » (Juergensmeyer 1982 ; Khare 1983), sous peine de reconduire, en l'inversant, le privilège accordé au point de vue des Brahmanes.

Si l'on peut indiquer les références écrites et lettrées de la

plupart de ces épisodes légendaires (*Mahābhārata* III, 115-117 et XII, 49; *Agnipurāna* V; *Brahmāṇḍapurāna* II, 21-58; *Renūkāmāhātmya* dans le *Sahyādrīkhaṇḍa*), il est vain de vouloir les distinguer des éléments locaux en établissant des relations d'emprunt, de quelconque succession, ou de simple duplication. Inutile donc de réduire les phénomènes fondamentaux de circulation et de contamination, sous prétexte de reconstituer la pure version savante ou de restituer l'authentique source folklorique. Même si d'indéniables contrastes apparaissent, la religion « savante », ou dite telle, ne s'oppose pas, en Inde, à la religion « populaire ». L'écart entre mythologie « savante » et « populaire » ne doit plus être posé en terme de déficit. Mais bien en terme d'interaction sociale, éventuellement conflictuelle. Car si les rapports de pouvoir viennent marquer et brouiller les effets de compréhension entre groupes, tous s'accrochent pour réinventer la tradition. Aussi faut-il refuser de tailler arbitrairement dans le tissu mythique à partir d'un critère motivé de quelconque façon.

En privilégiant les énonciations locales, fussent-elles partielles, lacunaires, ou contradictoires, on éclaire mieux les aspects pluri-fonctionnels des traditions et multisymboliques des pratiques. Car ce qui s'impose au moment déterminé de l'enquête ce sont les besoins présents (ou ultra-mondains) des acteurs sociaux; ce travail d'ajustement pragmatique d'individus ou de groupes distincts qui « bricolent » leurs respectives « formations de compromis » selon un tri dicté par la vie. Autant de synthèses innovatrices entre histoire et mémoire, faites de ruptures et de continuité, de résurgences et de refoulements, dont la finalité est adaptative. Manières de répondre aux changements sociaux, en s'appropriant des espaces d'autonomie. En s'efforçant de faire correspondre actions et valeurs, ou l'inverse, les acteurs engendrent continuellement la tradition. Processus actif, et créatif, que mettent en œuvre « basses » et « hautes » castes dans la « culture ordinaire », pour reprendre la formule de M. de Certeau. Toutes s'attèlent ainsi à instituer continûment leur imaginaire du social, quoiqu'elles se réfléchissent moins sous l'aspect de ce qu'elles sont — en perpétuelle transformation —, que sous celui d'un ordre présumé établi et durable. Où l'on reconnaît la structure fondamentalement instable des représentations mentales, et la dimension essentiellement épidémiologique de la culture (Sperber 1982 : 42-43).

Telle la tentative contradictoire de « folklorisation » et de « sanscritisation » (Srinivas 1962 : 48) du mythe, à laquelle se consacrent les autorités légitimes du temple (*dēvasthānam*) de Saundatti. D'un côté, comme on le développera ultérieurement (part. III, chap. IV, 2 et 3), les Bānajiga s'efforcent de « lingayatiser » les rites et les mythes afin de rendre leur autorité autochtone. Mais de

l'autre, depuis les années cinquante, ils publient régulièrement des versions écrites (*sthalapūraṇa*) qui résument sélectivement les épisodes narratifs en s'inspirant des textes autorisés de la mythologie. Versions évidemment normatives que peaufinent à Bangalore des lettrés Liṅgāyat, de caste Jaṅgama, qui « nettoient » périodiquement le mythe de ses « scories » populaires. Quelques exemples ? La fille de Kṣatriya Reṇukā a remplacé Yellamma et sa servante Intouchable, Māṅangi, a pour sa part disparu, quant aux récits locaux qui les lient à la nudité, à la prostitution, à la bâtardise, aux basses castes, ils ont soigneusement été omis ! Une fois pourtant le prêtre (*pūjāri*) Gurunagowda, appartenant il est vrai à l'une des lignées les plus pauvres et les moins lettrées des Bānājiga, nous raconta la « véritable » histoire de sa « sœur cadette » (*ṅangi*) Yellamma :

(3) Yellamma était la sœur du chef (*gowda*) d'un village appelé Ugargol (*ugra* : « colère » ; *kolla* : « vallée »). Mais, atteinte de la lèpre, elle vivait éloignée de sa famille et ne pouvait se marier. Quotidiennement, elle venait sur le seuil du village afin de chercher la nourriture que son jeune frère lui abandonnait. Un jour, elle rencontra sur le chemin les deux ascètes (Nātha) Ekkāyya et Jokkāyya qui, grâce à leurs pouvoirs, la guériront. Ils décidèrent dans la foulée d'en faire leur servante (*dāsī*) attitrée. Pour les remercier, Yellamma commença à chanter leur gloire, à faire l'aumône en leur nom, à attirer vers eux de nouveaux dévots.

La nouvelle de cette guérison miraculeuse se répandit aux alentours, et de plus en plus nombreux étaient ceux qui venaient voir les saints hommes, qui sollicitaient leur intervention. La réputation des deux dévots shivaïtes ne cessait de grandir.

Lorsque leurs cheveux devinrent blancs, Ekkāyya et Jokkāyya décidèrent de transmettre leur pouvoir à la fidèle servante (*dāsī*) en lui enseignant leur art magico-religieux. A leur mort, c'est à Yellamma que les dévots adressèrent leurs requêtes puisqu'elle restait la seule dépositaire du pouvoir des Nātha. Lorsque Yellamma mourut à son tour, on lui construisit le temple de Saundatti. Et ce fut son propre frère, le chef du village dont les prêtres (*Bānājiga*) actuels sont les descendants, qui devint son premier desservant. Quant aux femmes qui venaient la servir et la vénérer, on prit l'habitude de les appeler les « servantes du dieu » (*deva-dāsī*).

Chapitre II

Le pèlerinage de Saundatti

Saundatti est à ce point chargé de sacralité que tout peut arriver lors du pèlerinage. Au moins dans la représentation de ceux qui s'y (dé)livrent. Il suffit que les pèlerins laissent derrière eux les contraintes qu'impose l'ordre mondain pour que la souveraine Yellamma les gratifie de solutions miraculeuses. La démarche pèlerine, synonyme de rupture sociale ou de déchirure existentielle, comme on l'a souvent noté (Dupront 1987 ; Deleury 1985), ouvre sur une « autre scène », proprement extraordinaire. Et c'est vers elle que les dévots se pressent dans l'attente d'une rémission, de l'exaucement de vœux, de l'acquisition de mérites, voire d'une libération.

En éludant la banalité quotidienne, le pèlerinage dévoile ce qui d'habitude se cache. Occasion offerte à l'observateur étranger de remonter en amont des motifs qui poussent à croire et à agir ; de découvrir aussi, grâce à cette parenthèse durant laquelle culture et société se réorganisent, les aspirations et les idéaux de ses membres. La pérégrination à Saundatti déploie les modèles d'organisation sociale et met en acte le récit collectif des origines. Elle nous fait ainsi « plonger » au cœur du code culturel qui règle les comportements, celui qui informe tant les valeurs que les institutions. Le pèlerinage est bien, au plan anthropologique, la projection temporaire de la structure profonde de la société.

Pourtant, dans une organisation aussi hiérarchisée que la société indienne, la question se pose de savoir si les individus et les

groupes échappent effectivement à leur configuration sociologique habituelle au cours de cet intermède annuel. Certes, l'ouverture magique autorise des transformations apparemment radicales. Chacun des participants peut devenir cet autre qui ne pouvait à l'ordinaire se manifester. Certains même s'y aliènent, au risque de perdre leur identité. Il reste que la régénération individuelle sert aussi à restaurer l'ordre social, on a quelquefois tendance à l'oublier. Gardons cette remarque en mémoire pour les descriptions des pratiques et du site qui vont suivre.

1. LES CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

Pèlerinage et société

Appréhender le pèlerinage de Saundatti consiste d'abord à le ramener à ses modestes dimensions paroissiales et à le replacer dans son relatif enclavement géographique. Il ne s'agit pas d'un centre analogue à ceux décrits par Obeyesekere au Shri Lanka où « *its role in building up a sense of universal religious brotherhood transcending national barriers* » (1966 : 23). A la différence de grands foyers religieux hindous qui jouèrent, et jouent encore, un rôle dans le processus d'intégration nationale (Cohn et Mariott 1958), Saundatti n'a pas participé, ni ne participe, à une unification du pays. Jamais sa divinité n'a été identifiée à une identité géographique, historique, ou idéologique superposable à celle d'un Etat, comme ce fut le cas au Tamil Nadu (Clothey 1972 : 93 ; Stein 1977). Les typologies, et autres classifications des lieux pèlerins établies par Bharati (1970), Bhardwaj (1973), Turner (1974) ou Preston (1980) — justement critiquées par Morinis (1984 : 233-238) — ne nous aident guère sur ce point.

Bien sûr, le temple de Saundatti est profondément intriqué dans la culture locale. Réciproquement, peut-on dire, il la focalise ; dans la ruralité, notamment, puisque le cycle festif coïncide avec les rythmes agricoles régionaux. L'influence de la déesse s'étend bien au-delà de sa colline, jusqu'à couvrir plusieurs districts du nord du Karnataka et du sud du Maharashtra. Et on y rencontre assurément un échantillon (assez) représentatif des principaux groupes sociaux parlant le kannada. Même s'il est dominé par les Liṅgāyat, ou majoritairement visité par les Intouchables, sa fréquentation n'est pas strictement sectaire ou castée. En ce sens, analogiquement à l'exemple du Madhya-Pradesh présenté par Babb (1975 : 19), il a pu contribuer aux niveaux religieux, symbolique et culturel à une relative uniformité régionale. Et servir de médium efficace pour diffu-



2 — En route pour le pèlerinage de Saundatti

3 — La montée de la colline de Yellamma



4 — Le bain à Jōgula Bhāvi



ser une tradition « populaire » sur une aire étendue. Cependant, il ne rentre pas dans le cadre proposé par Vidyarthi (1961). Pour cet auteur, la « culture populaire » se serait imbibée de la « grande » tradition hindoue, et continue de le faire, par l'intermédiaire du centre pèlerin. Or, ce modèle ne fournit ni le moyen de distinguer l'une et l'autre culture, ni les raisons pour lesquelles il conviendrait de le faire ! En appeler, comme le fait Srinivas, à la « sanscritisation », ce processus qui aurait transformé le pèlerinage en centre d'orthodoxie (sanscritisée) (1967 : 74), reste vague et trop superficiel. Ces deux modèles de diffusion par le « haut » invitent à distinguer ce qui ne l'est pas sur le « terrain », tout en occultant ce qui l'est. Ils manquent de voir qu'en irradiant sur une échelle élargie le centre pèlerin est le lieu de formes multiples d'identifications des personnes en même temps qu'un espace de différenciation sociologique.

De l'affirmation que le pèlerinage est un extraordinaire opérateur social, on en conclut en effet souvent qu'il rassemble, homogénéise les hommes et les groupes. Il abolirait les différences dans la fusion momentanée d'un même culte, telle une « masse de fête », pour reprendre la catégorie typologique de Canetti (1966 : 63). Au croisement d'un espace que tout conduit à regarder comme un site sacré, défini par un réseau de lieux saints au rythme d'un temps où alternent bon et mauvais augure, l'unification pèlerine opérerait, pense-t-on, sur la base d'un recrutement exceptionnellement élargi.

Il n'en est rien. Ce n'est que superficiellement que la foule des dévots rassemblés lors des fêtes solennelles fait l'effet d'une masse compacte. Ce qui frappe plutôt, lorsqu'on y regarde à deux fois, c'est son caractère disparate, l'ordre composite de l'arrivée sur le site et de l'installation autour du temple. L'évidence perceptive de groupes conglomérés, formant un tout homogène, cache, en réalité, une multiplicité de collectivités profondément dissemblables qui s'agglutinent et coexistent, s'entremêlent sans se mélanger. Le principe de juxtaposition domine la distribution des contingents de pèlerins dans et hors la fosse sacrée de la déesse. Chaque petit groupe, en quoi se décompose cette fausse totalité, cohabite en appliquant la règle contraignante de sectorisation informelle. Chacun reconduit les partages coutumiers dans un espace étranger.

Pressé par la densité démographique, la variété des activités simultanées, l'indisponibilité des informateurs, il fut impossible de faire un relevé précis des zones occupées par les groupes sociaux. A chaque fête néanmoins, je constatais la permanence de la distribution castée : Liṅgāyat au nord et à proximité du temple de Yellamma, sinon à l'intérieur des loges aménagées dans le mur d'enceinte où, à l'occasion, quelques familles Brahmanes ne répugnent pas d'habiter ; Kuruba au nord-ouest ; Marāṭha à l'extrême ouest ;

Māḍiga au sud, et Musulmans aux alentours de la tombe (*dargāh*) d'un saint (*pīr*) ; Kōmati, Vālmīki, Madivāla et Pattegār dans les interstices. Loin de se perdre dans le supposé flux océanique du pèlerinage, les groupes apparentés s'accolent les uns aux autres plutôt qu'ils ne se mêlent. Dans l'indifférence réciproque, chaque sous-groupe installe son bivouac séparément et tous se contrastent en dessinant une chatoyante mosaïque. Espace ségrégué pour une population segmentée. À Saundatti, la situation de pèlerinage ne ressemble en rien à une communauté souriante, empreinte de cette bienveillante convivialité qui accueillerait chacun dans la famille élargie de la dévotion. Elle n'est pas une organisation communautaire qui renverse l'ordre social habituellement fragmenté. Affirmer que les appartenances de castes et les distinctions sociales s'abolissent, revient à confondre valeur et pratique.

Certes, les dévots peuvent occasionnellement constituer des groupes en fusion. Mais, la plupart du temps, ils retournent rapidement au cloisonnement conjugal, familial, lignager, casté, soucieux de conserver leur identité dans ce lieu temporairement habité. Bien qu'arrachant les ménages aux foyers domestiques, les individus des collatéraux et voisins, les castes aux hiérarchies villageoises, bref aux lacis des solidarités locales, le pèlerinage ne dissout pas les règles qui compartimentent l'organisation sociale. Il n'est pas rare d'ailleurs que les pèlerins soient collectivement choisis, et financés, pour représenter les proches que l'âge, l'infortune, la profession ou la pauvreté empêchent de pérégriner ; emportant avec eux les pierres pécules destinés à l'achat d'offrandes qui accompagnent nécessairement les vœux et attentes, officiant ainsi par procuration pour les absents.

Si, au village, on appartient au groupe (de la caste) par la différence affirmée et reconnue du collectif, on se retrouve presque toujours sur le site pèlerin en nombre extrêmement réduit : couple, famille nucléaire, ou fraction de lignage isolé, repliés sur eux à cause de l'éloignement. Alors les identités sociales (caste, secte, richesse), renforcées par le voyage, s'accusent. Durant l'installation sur le site, elles sont à peine troublées, tant les interactions restent faibles. Nulle abolition donc de la société par la communauté : toutes deux coexistent et se superposent. L'image unitaire que donne de lui-même le pèlerinage n'équivaut pas à un processus social d'unification. À moins de confondre totalité (hétérogène) et masse. Evidente à Saundatti, mais que ne démentent pas les grands centres pèlerins musulman (La Mecque) ou chrétien (Rome ou Jérusalem). Contentons-nous de l'illustrer par des exemples hindous.

Karve a montré que, si tous les dévots de Viṭhobā sont maharashtriens, les Intouchables participent au pèlerinage à la place qui leur revient : en fin de procession, les derniers dans les rituels, etc.



5 — Les pèlerins à Saundatti (au premier plan le temple)

Manière pour les Brahmanes d'affirmer leur préséance, de perpétuer leur exclusivisme, de reconduire leur forte conscience identitaire (1962). Même observation chez Obeyesekere. Le pèlerinage renvoie, pour lui, à une dramatisation publique de l'organisation temporelle de la société ; il reconduit la hiérarchie du panthéon et de l'ordre politique selon une représentation en tout point conforme aux relations ordonnées de la religiosité et de la vie séculière (1964 : 24). Ces deux cas de figure sont instructifs. Mais ils restent toutefois incomparables à celui de Saundatti, pèlerinage majoritairement fréquenté par les Intouchables et où donc l'ordre des pouvoirs est moins explicite.

Fouillons maintenant du regard les déplacements de la foule. On observe les mêmes noyaux de personnes qui se côtoient, se coudoient, se suivent, se croisent ou se télescopent, grappes qui se frayent avec difficulté un passage pour accélérer le pas, changer de direction, ou remonter une foule qu'à regarder de loin on croyait compacte. Sauf à de rarissimes occasions, comme lors du bain de la divinité avant son (re)mariage, jamais la multitude n'acquiert la puissance de la masse. En dépit du nombre et contrairement aux apparences, la logique sociale du pèlerinage ne relève pas du phénomène massif. A le croire on ne retient que son aspect le plus superficiel, ou on le réduit à quelques rares cérémonies qui produisent l'impression d'une unité. La présentation ethnographique des sites sacrés bengalis de Tarakeswar, Navadvip, et Tarapith par Morinis (1984), et des trois pèlerinages — l'un rajasthani à finalité curative (1980 : chap. III), l'autre au Gange pour satisfaire les ancêtres (chap. IV), le dernier en bus « charters » allant de *tīrtha* en *tīrtha* (chap. V) — étudiés par Gold (1987) confirme qu'il n'en est rien. Jamais les barrières intercastes ne disparaissent, ni se dissolvent les identités personnelles. A peine une fois, à Puri, Gold observa-t-elle une véritable commensalité lors de la prise du *prasāda* (1987 : 269). La règle semble donc avoir une certaine extension. Même si elle souffre cependant exception, comme l'illustre Daniel à propos du pèlerinage d'Aiyappan : chaque pèlerin changea de nom, assumant celui de la divinité ; façon pour le groupe, nous dit-il, de faire bloc en affirmant son unité devant et avec le dieu (1984 : 245, 287).

Le rassemblement d'identités sociales distinctes laisse ainsi relativement en état tant la diversité que les spécificités respectives. Si la fréquentation du lieu dépend principalement du calendrier rural des populations alentour (Beals 1964 ; Parvathamma 1971), chacun y vient cependant pour soi. Derrière l'homogénéité dévotionnelle, tous ne font plus qu'un aux yeux de la divinité et chacun garde son quant-à-soi. Pour autant qu'on retienne le caractère fortement individualisé des motivations ou des modalités de l'accomplissement rituel — et n'est-ce pas l'essentiel ? — identité de caste,

appartenance sectaire, provenance géographique, singularité linguistique, prospérité économique, voire factionnalisme, ne s'abolissent pas. Certes, le pèlerinage procure un véhicule commun pour le traitement des intentions particulières, offre un modèle relativement indépendant des caractéristiques sociales et de leurs expressions rituelles et symboliques. Mais il ne cimente pas. Il juxtapose plutôt des microgroupes dans une communauté temporaire, une communauté qui se dépose sans la détruire sur la société (hiérarchique). A trop accentuer sa structure, effectivement adaptée à une grande variété d'usages, on en oublie son organisation composite, sa configuration instable, son existence précaire. Présidant à la présence de tous, l'urgence des objectifs intimes visés par chacun donne l'impression d'une démonstration publique d'unité. Pourtant, cette spectaculaire suspension des conflits sociaux, où les identités apparaissent sublimées, ne ressemble en rien à la trop célébrée *communitas* (Dupront 1987), et encore moins à l'« *anti-structure* » de Turner 1974¹.

Même si le regard extérieur a tendance à négliger la situation monadique des pèlerins — concluant expéditivement à la mise entre parenthèses des tensions qui justement motivent qu'on entreprenne le voyage —, au moment même où ils se rassemblent, individus et groupes perpétuent leurs identités dans la singularité de croyances et de pratiques. En particulier, certaines familles, nombre de lignages, ou quelques castes viennent en relative indépendance faire des célébrations, selon des dates choisies par eux seuls (avec l'astrologue), des modalités propres et pour des fins qui sont les leurs. Le phénomène semble avoir été minoré : les marquages sociaux ne cessent pas d'exister. Prenons un exemple dont la spécificité fait la valeur par rapport à l'orthopraxie qui prévaut sur le site. A la pleine lune de janvier, dite *Banada bunṇime*, les membres de la caste Marāṭha viennent du Maharashtra pour se livrer au sud du site à des sacrifices sanglants (*baḷi*), décapitant une hécatombe d'ovins pour la déesse, tandis que d'autres groupes offrent leurs dons, strictement végétariens, à la même Yellamma — mais ailleurs bien sûr. Ainsi voit-on les Kuruba badigeonner les grosses pierres du site avec des bananes écrasées. Et si les Dhōrs cuisinent des aliments à base de riz safrané pour la déesse, les Māḍiga s'affairent à lui préparer un sacrifice sanglant.

Si le pèlerinage n'équivaut pas au retournement de l'ordre social, c'est qu'il permet de mettre en scène les préoccupations et les tensions qui continuent d'habiter chacun. Il y répond très exactement, mais sur le mode du tout est possible, ici, maintenant. Tous les comportements qu'il occasionne, que nous décrivons ultérieurement, illustrent les croyances habituelles, même si cette autre scène exige quelquefois exacerbation et paroxysme. De fait, le pèlerinage

autorise la théâtralisation de ce que Diehl appelait la fonction « instrumentale » (1956). Il dote d'efficacité instantanée la série des opérations (pénitences, formules, rites) visant à l'obtention de résultats immédiats : cessation de la douleur et accroissement des plaisirs, réduction de la misère mondaine plutôt qu'atteinte de la délivrance. Mais si l'efficacité automatique des paroles et des actes prévaut sans commune mesure, c'est dans le plus grand respect des règles habituelles. Encore faut-il se défier de l'interprétation « magique », où tout acte agirait *ex opere operato*. Car l'exaucement des vœux de celui qui interpelle la divinité dépend de sa soumission à l'ordre qu'elle manifeste. Les privilèges qu'octroie la parenthèse pèlerine se mesurent à proportion de l'adhésion aux normes coutumières. Sous la forme d'une dénégation dramatisée, les exigences statutaires y sont réaffirmées, les préoccupations de pureté de fait confirmées, bref l'ensemble des règles mondaines reconduit. A supposer qu'on puisse clairement les distinguer, théologie, philosophie, eschatologie et cosmologie (hindoues) sont bien sûr impliquées, voire agies dans le pèlerinage, Morinis l'a abondamment montré (1984 : 284). Mais à trop insister sur sa dimension transcendante, on oublie que c'est surtout la société des hommes, avec l'ensemble de ses tensions, qui le conditionne et l'informe.

Pèlerinage et individus

La dissociation entre communauté (pèlerine) et hiérarchie (sociale) qui se constate pour les pratiques vaut également pour la conscience des acteurs. La suprématie éphémère de la dévotion n'annule qu'exceptionnellement l'identité socio-personnelle et la première est d'ailleurs virtuellement présente dans les conditions de vie ordinaire.

Si l'on vient théoriquement chercher la délivrance (*moksa*, *mukti*) — encore que peu de ruraux s'en préoccupent réellement (Kolenda 1964 : 71-72 ; Wadley 1975 : 109) —, chacun fait preuve de sa dépendance envers le dieu grâce aux moyens spécifiques de sa tradition lignagère ; chaque groupe prépare et consomme sa nourriture particulière indépendamment des autres, se désaltère avec son eau propre, et tous évitent les situations où les règles de pollution pourraient être disputées ou transgressées. Sauf à hypostasier la notion de délivrance, aucun but commun à tous, et que tous, ensemble, auraient à atteindre. Chacun « est là pour lui-même, à titre privé, individuel, non en tant que membre de droit d'une collectivité » (Herrenschmidt 1989 : 145). Le contexte pèlerin produit des unités de culte plutôt élémentaires, fortement individualisées ; les rituels sont effectués au nom des personnes et pour des

intérêts particuliers. Ne pèlerine-t-on pas d'abord pour se soigner et guérir, afin de réussir et prospérer, et finalement dans le but de se conserver et de se perpétuer ?

L'acte pèlerin reste donc essentiellement centré sur l'individu qui engage une part essentielle de sa personne pour établir un rapport intime avec la déesse ; élan fusionnel qui le porte jusqu'à elle afin d'en devenir une partie, don de soi par lequel il se perd en elle. Quelquefois la décision de pèleriner est l'aboutissement d'une recherche personnelle. Mais, le plus souvent, elle résulte du choix délibéré de faire cesser un mal-être. A chaque fois cependant la motivation reste essentiellement d'ordre privé. Bien qu'on s'y rende toujours à plusieurs : mari et femme, couple avec enfant(s), mère et fils avec l'oncle, mère et fils avec épouse, sœurs et belles-sœurs... l'accent, l'effort, la finalité concernent le sujet. Les macérations, purifications, circumambulations, hommages, offrandes mais aussi la « vision » et la sanctification intéressent un être-là qui ne saurait se penser en terme d'universalité abstraite. S'il s'agit d'un souhait dont on espère l'exaucement, d'une demande dont on attend un résultat tangible, les vœux adressés à Yellamma prennent la forme d'un dialogue selon un modèle de relation quasi contractuel². C'est un accord mutuel, un échange de réciprocité entre deux partenaires. L'un tentant d'obliger l'autre à coup de promesses ou d'astreintes sur soi dont voici une liste indicative : privation alimentaire, abstinence sexuelle, marche pénitentielle de longueur variable éventuellement assortie de prosternations régulières ou de rotations répétées ; rabâchage de formules rituelles, de mots ou de chiffres murmurés ou écrits sur un papier ; cultes programmés des mois à l'avance selon une chronicité fixée ; achat de médailles en argent représentant la déesse accrochées au collier matrimonial, dons importants, notamment de bijoux, au trésor du temple, honoraires élevés versés aux desservants, etc. Autant d'articles de foi, cumulatifs et comptabilisés, dont on attend à proportion le contre-don divin.

La participation aux cérémonies dépend d'une décision prise individuellement, non du statut social ou de la fonction dans le groupe. Libre choix donc. Mais rien dans sa façon de vivre ou sa pratique religieuse ne distingue le pèlerin de celui qui ne l'est pas. Certes, religieusement modifié au-dedans de lui par le contact divin, il a gagné une assurance intime. Socialement néanmoins, il demeure inchangé, identique à ce qu'il était. La promotion personnelle du pèlerin ne le coupe pas du monde, ni de la trame des liens sociaux. Il reste attaché à la vie ici-bas. Rappelons d'ailleurs qu'il ne pèlerine pas pour atteindre la délivrance (*mokṣa*), mais pour satisfaire des désirs (*kāma*) ou favoriser des intérêts (*artha*), bref pour améliorer d'abord sa vie matérielle³.

Détaillons sur l'exemple du pèlerin Kannapa, de caste Vālmīkitalavār, dont le nom évoque d'ailleurs l'histoire d'un des saints shivaïtes tamouls, ou Nāyanār, qui, afin de prouver sa dévotion, s'énucléa les yeux pour en faire don au *liṅga* de Śiva⁴. Il a jeûné hier et vient à Saundatti se purifier. Opération qui ne se distingue guère, à part les multiples ablutions et quelques formules hâtivement prononcées, d'un nettoyage à grande eau après s'être savonné de la tête aux pieds. Il s'entoure du « pagne » neuf qu'il a pris soin d'apporter, car en aucun cas on ne visite le sanctuaire vêtu de ceux avec lesquels on a uriné ou déféqué ; et si l'on est une femme, de ceux souillés par la menstruation. En se débarrassant du vêtement d'impureté, le bain autorise l'approche de la divinité, mais il permet également, en passant, de gagner des mérites (*punya*) personnels. Ainsi Kannapa espère-t-il récolter les fruits variés qu'un tel acte, effectué pour lui-même, provoque : santé, prospérité, bonheur, sainteté, etc., bref l'ensemble des récompenses que Diehl récapitule à partir de quelques *tīrtha* du sud de l'Inde (1956 : 244-255). La purification, qui défait des pollutions corporelles, possède donc une valeur intrinsèque, indépendamment de son caractère obligé si l'on veut voir la divinité. Il en est de même de l'évitement des nourritures polluantes, comme la viande sur le chemin et sur la colline du pèlerinage, des divers interdits sexuels librement consentis, de l'adoption de normes de conduites (temporaires), charité, calme, silence... qui favorisent l'accomplissement pèlerin. Outre la réduction des pollutions qui résultent de la vie ordinaire, Kannapa confesse avoir récemment multiplié les efforts pour se délivrer des « péchés », et autres impuretés mentales ; décantation répétée, clarification progressive, perfectionnement en somme qui s'apparente à une lente cuisson. Seule une telle expulsion somato-psychique des souillures épure la dévotion ; essentielle pour Kannapa, mais davantage encore pour les dévots — il est vrai peu nombreux — qui viennent ici sans but immédiat, indépendamment de l'urgence des difficultés présentes. Les formes extérieures de propreté, d'alimentation, de chasteté, de comportements, auxquelles s'ajoute le travail d'expérimentation mentale sur soi, visent à atteindre le degré maximal de pureté. Idéal finalement comparable à un renoncement temporaire qui montre qu'il n'y a pas de rupture entre les buts (*purusārtha*) ordinaires : désir, intérêt et devoir, et l'ultime délivrance qui concerne tous les acteurs de la culture et pas seulement les spécialistes ou virtuoses religieux. Engageant tous les aspects de la personne, physique, psychique, moral, l'acte pèlerin est conçu comme un acte religieux total. Et cette préparation individualisée qui recherche la conversion intégrale équivaut à une discipline d'auto-contrôle, indépendante des règles sociales qui pourtant les informent.

Si des individus fort différents, aux plans du statut, du prestige, de la fortune, font les mêmes gestes rituels et semblent se défaire de leurs attributs sociaux spécifiques, c'est chacun pour soi dans un coin réservé, avec l'énergie et la dévotion qui leur sont propres. Certes, les exercices pèlerins offrent un spectacle uniforme et stéréotypé : tous accomplissent en gros les mêmes rituels, successivement ou simultanément, côte à côte ou à distance, enchaînant les séquences dans un ordre qui peut varier. Néanmoins, chacun travaille pour soi, engageant le vécu selon une courbe d'existence idiosyncrasique. Evidemment, l'observation extérieure du comportement n'atteint pas l'essentiel qui est ce nœud invisible où se mêlent événements, motivations et croyances et l'implication singulière envers le dieu. Ce à quoi s'applique Kannapa afin de trouver du travail, lui qui, diplômé du collège, cherche en vain un revenu depuis des mois.

Même les réunions publiques où l'on récite et chante (*kīrtana*) la grandeur de Yellamma, ou les exploits de Paraśurāma, ne donnent qu'en apparence l'image d'un corps solidaire de dévotion. Car chaque membre du groupe cherche d'abord l'implication personnelle et l'intensité émotionnelle. L'effort consiste ensuite à les décupler pour s'élever jusqu'à la fusion divine. L'enthousiasme du groupe, scandant inlassablement les mêmes formules jusqu'à parvenir à un état quasi hypnotique, à charge de transporter les psychismes individuels à un niveau supérieur de (ou d'in)conscience. Le collectif reste un moyen, l'instrument qui autorise, puis favorise, réalise enfin l'abandon protecteur dans le divin. L'expérience du *rasa* (« saveur » esthétique, érotique ou mystique) reste en définitive intensément individuelle comme le souligne avec pertinence Morinis (1984 : 272).

Dans le cadre du temple et du contexte pèlerin l'atteinte du dieu se fait en Inde de manière individualisée, contrairement au principe, sans doute trop général, d'une société qui ignorerait l'individualité. Aussi convient-il de nuancer l'image englobante que donne d'elle-même cette société (Dumont 1966 : 325-350; 1983 : 33), sans même aller jusqu'à affirmer avec Daniel la « *person-centric orientation of Hindu Culture* » (1984 : 70). Certes, l'organisation holiste subordonne l'individu, mais l'« individu-hors-du-monde » n'est pas le seul représentant de ce dernier, et l'on peut rechercher la délivrance sans pour autant rompre totalement avec la vie ordinaire.

Kannapa est maintenant dans la longue file qui attend patiemment de s'introduire dans le temple. Sans énervement, quoique févreux, lentement il progresse. Il observe chaque dévot, et les voit un par un disparaître dans la pénombre du *garbha gudi*. Derrière lui, d'autres pèlerins à leur tour viennent prendre leur place dans la queue. Tous se succèdent dans l'encadrement de la porte du *garbha*

gudi qui impose une perspective axiale pour regarder et être vu par Yellamma. Ainsi l'individualisation de l'obtention du *daršana* explique-t-elle la longueur de l'attente mais sa valeur aussi lorsque Kannapa, en personne, sera soudain mis en présence de ce qui le dépasse.

Voir Yellamma, pour Kannapa, cela revient non seulement à conserver sa nature mais à tenter de l'accroître. Il est venu maximiser le transfert d'aura qu'autorise la « vision » de Yellamma. Car l'ensemble des dévotions et des rituels sont autant de stratégies qui visent à compléter, à parfaire l'identité, à stabiliser enfin l'identification de chacun avec les rôles conventionnels. Donner à manger et à boire, toucher et voir, ne sont que des façons d'absorber des substances d'un être supérieur dont on espère tirer une part. Actes de réciprocité par lesquels l'organisation structurelle de la personne s'aliène à un cadre interactionnel ; transport d'autant plus nécessaire que, selon Kakar, la préoccupation identitaire indienne tourne autour de l'anxiété fondamentale du corps morcelé (1982 : 235). Raison pour laquelle la création d'un environnement psychique accueillant envers la puissance d'un autre tout-puissant, cet Autre qui procure un modèle d'identification (idéal) extérieur à soi, diminue l'angoisse (Kakar 1982 : 145). Sans doute cela explique-t-il que l'interaction dévotionnelle se traduise souvent en terme de soumission infantile envers le dieu. Ce dieu qui est de la sorte une extension psychosociale du dévot, dans laquelle il se projette et qui lui sert de miroir. Par cette logique de la reconnaissance, l'autotransformation de soi est assurée, mieux conquise, comme s'efforce de le montrer Babb à partir de la description d'expérimentations religieuses contemporaines (1986 : 210 et sq.). L'important n'est pas tant ce qui est mangé, bu, ou vu — et dans ce dernier cas à la limite tout fait affaire : pierre, bois, boue, etc. —, mais *comment* est mangé, bu ou vu, retourné surtout, afin qu'on en ressorte transformé, éveillé, éclairé. La transaction est l'instrument d'une rencontre divine que, comme les autres, Kannapa souhaite finalement rédemptrice et salvatrice.

Les propriétés du site

L'espace pèlerin est une enclave religieuse spécialisée chargée d'effacer fautes, souffrances, malheurs et de favoriser succès, prospérité et salut. Assurément cathartique, cette zone d'ordre différent ne fait cependant que ramasser les attributs conventionnels du sacré connus de tous. Mais elle condense jusqu'à saturation ce qui est déjà présent, éparpillé et sous forme raréfiée, dans le monde ordinaire. La puissance de Yellamma est à Saundatti plus grande qu'ailleurs.

Les offrandes qu'on adresse à la déesse en sa résidence principale apportent davantage de bienfaits et de mérites que celles effectuées à la maison ou au temple attenant, comme d'anciens textes sanscrits déjà l'affirmaient (Kane 1953 : 600-601). Encore que des esprits forts confessent préférer célébrer Yellamma à domicile ou au village et ne rejoindre le lieu pèlerin qu'en renâclant : « Pourquoi aller engraisser les *pūjāri*? ».

La renommée d'un lieu de pèlerinage ne peut être seulement attribuée à la localisation géographique, à la sainteté du site ou à la prospérité de son temple. Ce sont ces facteurs, ajoutés surtout aux pouvoirs conférés à la divinité, qui, en constituant un corps d'informations, d'images et d'idées, définissent la sacralité de l'endroit. Dans une société où prédomine encore l'oralité, la rumeur d'abord qui se diffuse en faisant état des effets positifs et miraculeux que la visite du site provoque; les fêtes à l'allure de foires, ensuite, qui transforment le lieu en un creuset de sociabilité et un bazar attractif, et dont les dates, qui rythment l'année au diapason des récoltes, sont annoncées dans les almanachs populaires (*pañcāṅga*); également les petits textes de colportage qui retracent l'histoire de la déesse, de son temple, mais aussi les chromos vendus aux villages alentours, tous largement diffusés. Toute la transmission orale est ainsi mobilisée. Les chansons populaires (*kate*), dont les femmes notamment sont dépositaires quoique aujourd'hui relayées par les enregistrements sur cassettes de magnétophone. Les formes traditionnelles de théâtre (*yakṣagāna*, *veṣṣar*), actuellement en déclin, et les bardes itinérants (*dāsar*, *gondagaliga*), de moins en moins nombreux, tous deux progressivement supplantés par les radios locales ou le cinématographe perpétuent un solide imaginaire culturel. Ce complexe d'informations tisse un ensemble idéologique qui fournit une conception de l'univers où continuent de se nouer le monde limité des humains et le royaume sans limites des dieux, la vulnérabilité des destinées singulières et les miracles dont sont capables les puissances divines.

Ainsi entrete nu, le site manifeste la permanence du surnaturel à proximité relative des humains. Mais c'est surtout à cause de la venue des *bhākta* que la toute-puissance divine, ainsi réactivée, doit sa vitalité. Tous les symboles matériels du lieu servent alors d'appontement, liant les mondes respectifs des hommes et des dieux, faisant communiquer l'individuel et l'universel dans un même ensemble cosmique. Néanmoins, c'est essentiellement l'icône de Yellamma qui, plus que toute autre image ou sanctuaire, symbolise l'intersection et la totalité; image axiale puisqu'elle était le monde, précipité du tout parce qu'elle incarne le monde en son entier.

La déité dans le sanctuaire exprime d'abord la continuité du lieu pèlerin avec l'ordre céleste, analogiquement au *liṅgam* qui est

« also commonly spoken of as connecting heaven and earth. This is specially true of jyōtirīṅga form », comme le rappelle Eck (1976 : 21). Occasion aussi d'évoquer la tradition vaiṣṇava pour laquelle la place sacrée du site est celle où l'*avatāra* descend du ciel sur la Terre pour restaurer l'ordre, c'est-à-dire l'arrangement conforme de la seconde sur le premier ; n'oublions pas que le terme *avatāra* est un dérivé de la racine verbale (*tr*), « traverser, descendre ». A Saundatti, ainsi qu'on le verra, c'est au labeur rituel des prêtres qu'il revient de faire descendre la divinité en chargeant sa représentation dans le sanctuaire.

A cette conception, plutôt verticale, se superpose l'autre, totalitaire. Sachant que la cosmologie hindoue divise l'univers en une tripartition de « royaumes », de *loka* : terre/ciel/espaces intermédiaires, il est clair que les places sacrées occupent une position ambiguë. Elles appartiennent au « royaume de la terre » (*bhūloka*) tout en équivalant à un monde en soi (*loka*). L'intérêt religieux ou psychologique de ces « places » les différencie des autres localités réelles, ou imaginaires ; elles possèdent une valeur spéciale, une fonction particulière, une signification en soi pour résumer l'érudite étude que Gonda consacre à ce terme séminal (1966 : 15) qu'il définit ainsi : « *Loka are places, positions or states, where divine powers are believed to live and to manifest themselves and where man may be safe and happy* » (*idem* : 72).

C'est donc à la condensation de la sempiternelle énergie divine et à la rétractation de sa dimension illimitée que le symbolisme du lieu doit sa compacité. Sociologiquement, car c'est une zone d'intense activité religieuse ; théologiquement, parce que la manifestation particulière de la déesse se voit pourvue d'une sainteté inégalée ; psychologiquement enfin, puisque chacun y expérimente le décuplement de sa ferveur dévotionnelle. En dépit de son excentration montagnarde, cette zone qu'infuse la divinité est considérée comme le centre de l'univers ; l'organisation polycentrique des différents sanctuaires multipliant les possibilités de communiquer avec le sacré. Creusant sa différence vis-à-vis des autres places où la déesse est célébrée, le caractère unique du lieu subordonne les autres résidences où elle est installée. Malgré cette focalisation pourtant, la continuité est assurée avec la société en son entier puisqu'il est dans la nature de Yellamma d'apparaître une et multiple. Simplement, à Saundatti viennent se croiser plus parfaitement qu'ailleurs les cultes particuliers de lignée, qui remontent dans la temporalité, et ceux de dévotion, qui s'épanouissent dans un espace localisé. Ici, mieux qu'ailleurs, chacun reconnaît dans les images et les symboles les aspects animés du divin : aquatique, thériomorphe, végétal, pour reprendre la classification de Beane (1977 : 48-61) qui omet pourtant l'essentiel, la dimension anthropomorphe. Car tous

les « objets » de vénération sont les *realia* de la déesse elle-même ; les traces de son passage, les cicatrices de sa destinée, les attributs de son pouvoir.

Codifiant à l'usage des hommes les rapports d'une nature habitée par la surnature, le système symbolique dit de la Déesse, « catégorie fondamentale de la conscience hindoue comme telle » (Biardeau 1981 : 14b), incarne le monde créé et toutes ses créatures. Image dynamique de la totalité dramatisée par la mythologie qu'offre en spectacle le site de Saundatti. « Mère du Tout » (*Yellara Amma*) ou « Énergie première » (*Śakti mātā*), tels sont les noms de ce système où se pense la relation de l'homme au divin, sous les figures du même et de l'autre, du proche et du lointain, du contact et de la séparation, de l'ici et de l'ailleurs. Les pôles de l'humain et du divin y sont en permanence associés par un jeu de similitudes, de rapprochements, de chevauchements, mais dissociés aussi par des effets de contraste, d'opposition, d'exclusion réciproque. Exemple, si on assimile Yellamma aux forces de création en invoquant sa Puissance Originelle (*Ādi-Śakti*), on ne manque jamais d'évoquer aussi celles de destruction de l'univers comme les visualise son corps morcelé dans un petit sanctuaire. Il reste que les dévots à Saundatti insistent davantage sur sa vitalité éternelle que sur le dépeçage de son cadavre, motif pourtant intimement lié à la sanctification des « sièges de la Puissance », *Śakta pīṭha*, des déesses (Morinis 1984 : 21).

2. LE CENTRE ET LA PÉRIPHÉRIE

Yellamma et Jamadagni

Orienté face à l'est, le temple de Yellamma occupe le foyer excavé de l'ellipse géologique. C'est à partir de lui que s'ordonne l'ensemble des sanctuaires du complexe rituel. La totalité sacrée équivaut ainsi à la mise en plan d'une véritable structure socio-cosmique. Seul semble échapper à la circonscription religieuse le petit temple de son époux Jamadagni, isolé à quelques centaines de mètres au nord-est du site et séparé de son épouse par une petite rivière souvent à sec en dehors de la période de la mousson. L'excentration et la position élevée de son sanctuaire, qui surplombe en solitaire sur le Kailāśa Pārvata l'ensemble des édifices, confirment pourtant la composition symbolique. En effet, sa position spatialise les valeurs du renoncement et de l'ascétisme que ce dieu incarne ; valeurs périphériques au monde mais qui le fondent dans le cadre

de la religion de la dévotion. Au dire de dévots, même si l'oreille droite de Jamadagni est tournée vers son épouse, de la colline métonymiquement himalayenne où il est perché, on ne peut jamais entendre les bruits et les clameurs des pèlerins qui se livrent à leurs dévotions en contrebas.

Ainsi, l'organisation étoilée de sanctuaires dans l'ellipse recouvre l'un des termes d'une opposition dont elle tire sa signification. Au fond et à l'intérieur de la fosse, la déesse, au-dessus et à l'écart, le dieu. Distinction étagée qui rend clairement visible la double orientation de l'agir religieux à Saundatti : celle qui engage sans relâche le dévot dans les pratiques rituelles mondaines, celle qui le désengage et le voue à la recherche de la délivrance. Il est jusqu'à la taille et la fréquentation respective des deux édifices qui révèlent la hiérarchie présidant aux préoccupations dévotionnelles : celui minuscule du dieu est souvent déserté car on vient d'abord à Saundatti pour « voir » la déesse, c'est-à-dire favoriser le cours de son existence ici-bas. L'hindouisme populaire n'est que secondairement concerné par l'atteinte de la délivrance.

Mais l'opposition des deux temples n'équivaut pas à une exclusion radicale ; elle est en réalité relative : déesse et dieu sont liés par une relation conjugale. Alliance qui maintient éloignés ceux qu'elle unit, qui les disjoint pour mieux les réunir, et dans laquelle on reconnaît la logique à la fois différentielle et unitaire de l'hindouisme. Logique qu'exprime dans la tradition lettrée l'appariement entre le renonçant brahmane Jamadagni et la kṣatriya Reṇukā, mais surtout celui qu'opère la mythologie populaire entre l'ascète brahmane et l'Intouchable Yellamma, par ailleurs infidèle et patronne des prostituées. Témoignant du maximum de distance sociale entre époux, cette union fait se rejoindre les deux pôles extrêmes de la hiérarchie. Matrimonialité symptomatique de la dégradation actuelle de l'ordre du monde (*adharma*) où sont autorisées les conduites exceptionnelles ; situation de crise qui appelle nécessairement un recommencement périodique. Remarquons que si le mariage d'une déesse avec un Intouchable est fréquent dans la mythologie hindoue (Thurston 1909, IV : 340-341 ; Withead 1921 : 73, 85, 117-119 ; Elmore 1925 : 129-130 ; Beck 1981 : 96 et sq.) dans le cas présent il s'agit de l'inverse. Sous sa forme populaire, la relation hypergamique entre ce modèle du Brahmane qu'est le renonçant et une Intouchable, coupable en plus d'adultère, informe à la fois la structure mythique du roman familial et l'organisation de la géographie sacrée.

Le brouillage des « classes » (*varṇa*) et le rapprochement entre renoncement et érotisme — tension interne propre au shivaïsme selon O'Flaherty (1973) — autorisent l'établissement d'une comparaison systématique. A partir du lien d'exclusion du couple Yel-

lamma/Jamadagni, que symbolise l'éloignement de leur sanctuaire, il est possible d'opposer, terme à terme, divers traits plus généraux que les matériaux présentés ultérieurement illustreront. Contraste révélateur de la polarité du divin à Saundatti :

Tableau 1 : la polarité du divin

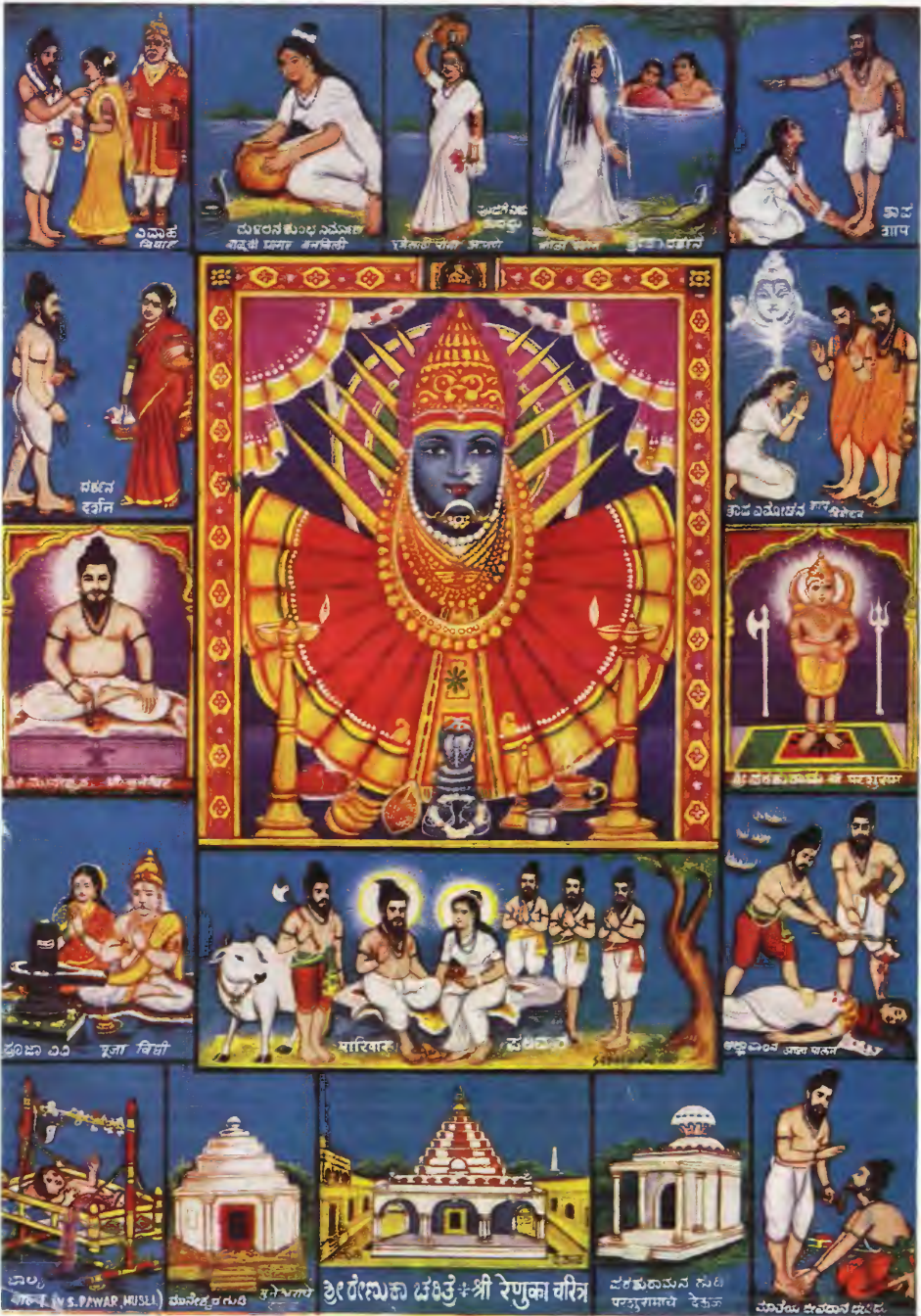
| YELLAMMA | JAMADAGNI |
|-------------|---------------|
| déesse | dieu |
| féminin | masculin |
| centré | excentré |
| bas | haut |
| Intouchable | Brahmane |
| fécondité | chasteté |
| érotisme | ascétisme |
| activité | renoncement |
| rites | salut |
| mondaine | ultra-mondain |
| DÉVOTION | LIBÉRATION |

De nature dynamique, ces oppositions indiquent plutôt des orientations que des états stables, et certaines sont réversibles : tout en présidant à la fécondité, Yellamma peut aussi, selon le contexte, incarner néanmoins la chasteté ; en se consacrant à la dévotion mondaine les dévots espèrent sans doute progresser dans la voie de la délivrance. Plus généralement, l'exercice des rites n'empêche nullement que l'on vise la libération, etc.

Yellamma : du village au grand temple

L'opposition spatiale entre les sanctuaires de la déesse et du dieu peut aussi être lue à partir de la dichotomie « petite tradition », locale, villageoise, et « grande tradition », panindienne, brahmanique. Mais elle sera rectifiée dans un sens nouveau puisque la critique de ce contraste, mille fois contesté, n'est plus à faire (Biardeau 1981a : 12 et sq.).

Dans la majorité des villages du nord Karnataka, mais aussi dans les villes et les cités, Yellamma se présente comme une petite divinité populaire, inférieure parce que féminine. Bien que s'alignant dans la cohorte des multiples divinités mineures de l'hin-



6 — Chromo résumant l'épopée de la famille divine

douisme qui peuplent l'organisation religieuse du village (*grāma-dēvatā*) (Diehl 1956 : 172-174), elle est quelquefois considérée comme l'une des « sept mères » (*saṭta mātrikā*) puisque Yellamma serait la corruption de *ēlu-amma*, la « septième mère ». Étrangereté, en tout cas pour nous, d'un panthéon où abondent les pierres brutes, quelquefois peintes, auxquelles un nom vient donner forme, vie, puissance. Dans ce polythéisme proliférant, aux entités divines fluctuantes et volatiles, on peut néanmoins distinguer d'un côté les déesses qui donnent lieu à des effigies en métal, en bois, ou en boue telles Dyāmavva, Durgāvva, Māravva, etc., de celles non anthropomorphes comme Gulemma, Huligamma, Kāriyavva, Māṅgi et Yellamma. Encore que ceux concernés par le culte de ces dernières, d'ailleurs quelquefois minimal, reconnaissent dans la pierre informe mobilisant l'énergie divine la tête de Yellamma. Dans quelques cas, en effet, elle arbore de démesurés yeux qui se détachent sur un fond de peinture vermillon ; manière de suggérer, puisqu'elle est plantée dans la terre, que le corps divin n'est autre que le village lui-même.

Le contraste représentatif des divinités entre figuratif et non figuratif, mais qu'il convient de concevoir sur un *continuum* dont ils sont les deux pôles, constitue en réalité un opérateur hiérarchique. En se réclamant de divinités familiales (*mane dēvaru*), femelles (ou mâles d'ailleurs) dépourvues de traits anthropomorphes, les individus signalent un bas statut social. Affiliation qui ne dépend pas strictement de l'appartenance de caste : Bēdar (chasseurs/Intouchables) et Kuruba (bergers/agriculteurs), nettement distincts par le statut, ont fréquemment Yellamma comme divinité familiale. De fait, des familles de castes différentes mais statutairement assez proches peuvent relever d'une même divinité, et se traiter en principe comme des « frères ». À l'intérieur d'une même caste, les mariages associant des époux possédant une même affiliation divine sont bien sûr possibles, mais pour autant que les noms totémiques (*bedagu* ou *kbola*), souvent de plantes ou d'animaux, diffèrent. Gulumurthy a montré que des groupes qui ont des dieux anthropomorphes et masculins préfèrent traditionnellement ne pas établir d'alliance de mariage avec les familles dont les divinités sont de sexe féminin et de forme animale (1976 : 53). En permettant d'établir une hiérarchie (toutefois approximative) des formes divines, ces observations indiquent du même coup les statuts sociaux de ceux qui se réclament de tel ou tel type de dieux :

Tableau 11 : la hiérarchie des formes divines

| | | |
|-------------------------------|---------------------------|---------------------|
| supérieur < > inférieur | | |
| anthropomorphe masculin | anthropomorphe féminin | a-morphe féminin |

Encore ce tableau n'inclut pas la multiplicité des démons (*bhūta*), des « esprits » (*piśāsi*) et autres « fantômes » ou « vents » (*gāli*) qui, toujours mobiles et errant dans l'espace, échappent à toute figuration précise ou tangible, comme si leur identité se définissait justement par cette absence, ou plutôt cet évanouissement de corporéité car nul ne doute de leur présence. Niveau le plus bas du panthéon, où l'impalpable ouvre sur le démoniaque, car s'ils étaient dotés de corps, leur caractère maléfique s'abolirait. Il suffit qu'un esprit quelconque, appelé démon, soit installé dans un sanctuaire et qu'on lui rende un culte pour qu'il devienne une divinité (Dumont 1957 : 405-406 ; Reiniche 1975 ; Fuller 1987 : 28), sans qu'il soit d'ailleurs toujours possible de caractériser précisément son sexe et sa fonction (Prabhu 1977). En outre, comme le rappelle Toffin, dans les rites funéraires, « ce n'est qu'après avoir reçu un corps symbolique, sous l'aspect de boulettes de farine, que l'esprit inapaisé du défunt se transforme en mâne bienveillant » (1987 : 22).

Dans le cadre de la religiosité populaire, les divinités femelles sont généralement considérées comme les plus basses, inférieures par exemple au dieu-cheval que célèbrent dans leurs maisons les dévots de Mallayya dont on reparlera, ou ceux du saint Daval Mālik dont le temple, fréquenté par les Harijan et les Musulmans, se situe sur la colline de Mulgund près de Gadag ; et plus encore au dieu-singe Hanumān, bien qu'il soit difficile de classer avec certitude les quelques castes Intouchables qui rendent hommage au chien, animal favori du dieu Dattātreyā (Śiva). Hormis l'étalonnage indicatif que schématise notre tableau, il en est de la hiérarchie des divinités familiales comme des cultes dans les différents temples villageois : l'autonomie de chacun est telle qu'il s'avère difficile de les classer (Beteille 1965 : 92). Ainsi, loin d'être systématique et généralisable, cette classification des dieux vaut seulement pour les divinités familiales. En effet, si l'on se tourne vers la religion du temple, la règle n'est plus opératoire. L'exemple de Śiva le montre. Pour être à l'occasion figuré de multiples manières, selon tel ou tel de ses aspects, Śiva, est la plupart du temps représenté sous la forme du *liṅga*, pierre dressée, symbole de la force (phallique) du dieu. Le divin opère ici sous un double modèle : l'un anthropomorphe, l'autre iconique, de type synecdoque.

La Yellamma villageoise se présente la plupart du temps sous la forme d'une pierre arrondie presque toujours rougie et agrémentée de bracelets de couleur verte, ou d'une boule de terre, laissées à l'air libre et quelquefois placées sur un parallélépipède appelé *gaddige*, le « trône », terme qui désigne couramment la tombe d'un saint ou d'un héros. Généralement située sur la périphérie extrême de l'espace villageois cette « mère » (*amma*) des « frontières » (*yella*) (Assayag 1983b) est l'une des divinités gardiennes du territoire,

donc solidaire du sol où elle est déposée ou plantée, profondément autochtone. La fonction de cette sentinelle est de protéger les villageois de l'intrusion des maux ou des calamités. Toutes les formes lithiques qui peuplent l'espace villageois renvoient d'ailleurs à des formes divines chosifiées, à des puissances compactes immanentes. L'ensemble de la communauté rurale réactive périodiquement leur pouvoir en les badigeonnant de rouge (sang ou vermillon) lors de fêtes où elles reçoivent offrandes (*pūjā*) et/ou sacrifices (*baḷi*). A l'instar de toutes les divinités mineures, son pouvoir est profondément ambivalent. Yellamma peut incarner le mal et son contraire, cause des maladies dont elle préserve habituellement. Conception religieuse assurément panindienne, mais que l'anthropologue Turner (1979 : 11-59) reconnaissait comme un universel : ayant charge d'exprimer le tout, le divin ne saurait être qu'équivoque. Dans les sociétés de la tradition, où le divin est la figure (mythique) de la totalité, il est vrai que l'ordre ne peut se définir sans le désordre, son envers redouté, la stabilité et le bien-être sans la menace permanente ou cyclique du chaos.

Bien que Dube ait tenté de les distinguer fonctionnellement (1967 : 96), l'identité de ces multiples divinités s'avère si fluctuante que localement les limites entre elles restent souvent indécises. Pour qui adopte une perspective régionale, les superpositions entre ces déesses sont la règle : dans le sud la Reṇukā-Yellamma kannadiga s'apparente par bien des traits à Māriyamman la Tamoule (Beck 1971 ; Moffatt 1979 : 246-270), et, toutes deux ressemblent à la déesse de la variole du Bengale, Śītalā (Wadley 1980b ; Nicholas 1981 ; Dimock 1982). De plus, il y a une très grande plasticité adaptative des symptômes et des troubles attribués à telle ou telle divinité ; ainsi en est-il de la prêtresse Sarasvatī en pays tamoul présentée par Egnor (1984 : 37) qui, possédée par la déesse Māriyamman, la voit apparaître et lui déclarer qu'elle s'appelle en réalité Reṇukā Parameśvarī.

A partir d'un relevé effectué dans plusieurs villages autour de Dharwar, on peut néanmoins faire correspondre à ces divinités un type principal de maladie auquel chacune, en tant qu'agent afflicteur et curatif, est plus particulièrement associée. La comparaison avec la liste des troubles et des prescriptions établie par Ishawaran (1968 : 94-98) montrerait cependant que les correspondances ne sont pas univoques. Répétons donc qu'il n'y a nulle exclusive dans la relation divinité/maladie tant l'équivocité permet les recouvrements, et l'ambivalence, les chevauchements (Kinsley 1986 : 208-211) ; n'oublions pas de plus que les déesses ont des liens familiaux : Durgāvva, Dyāmavva, Mālavva, Kāriyavva et Udutsamma sont considérées comme les jeunes sœurs de Yellamma.

Tableau III : corrélation entre déesses et maladies

| DIVINITÉS | MALADIES |
|---------------|----------------------|
| Durgāvva | choléra/variolo |
| Mailevva | choléra |
| Sidabavva | maladies de peau |
| Kāriyavva | maladies infantiles |
| Dēmavva | lèpre |
| Gāli-Durgāvva | possession (fantôme) |
| Mālavva | maladie de poitrine |
| Hattevva | maladie du bétail |
| Kantevva | maladie des récoltes |
| Yellamma | stérilité |

Soit donc l'une d'entre elles, Yellamma. Les villageois s'accordent à penser que ses victimes d'élection sont les jeunes filles vierges et les femmes enceintes. En attaquant à l'occasion ces « proies » particulièrement vulnérables, la déesse exprime en réalité une colère (*kroda*) motivée : elle est insatisfaite des offrandes reçues, irritée des inobservances commises ! L'agression n'est pas gratuite, ni arbitraire, mais bien synonyme de punition. Elle a pour fin de signaler une faute : mauvaise conduite (*tappu*) ou impureté (*mailigē*) à son endroit. La déviation de la norme, qui n'est jamais qu'une erreur formelle, se teinte toujours de l'idée de mal, de péché moral (*pāpa*). En ce sens, et selon un principe transactionnel, ses attaques ne sont jamais que des contre-attaques. Les humains oublient trop volontiers l'endettement contracté en naissant sous la protection de telle ou telle divinité familiale. Il n'est pas suffisant de dire avec Babb : « *To attribute misfortune to the anger of a deity is to connect it with a cause with which the afflicted persons can deal directly* » (1983 : 177). Car cela ne concerne pas le seul *karma* d'un individu, mais bien le « soi » pris dans le réseau plus large de la famille et du lignage, donc d'une dette qui remonte à un temps indéfini. Les interventions de la déesse rappellent en somme aux humains qu'ils ne vivent pas dans le monde de l'absolu qui, *stricto sensu*, « est le monde de l'absence de dette » (Malamoud 1980a : 57).

A côté du choix de ses fragiles victimes, on réfère à la force « mauvaise » de Yellamma une gamme d'affections qui va des maladies de peau : lèpre, leucodermie, eczéma, variolo... aux troubles sexuels, impuissance et stérilité. Sans oublier la conjonction des deux que sont les infections vénériennes : blennorragie ou syphilis. Et, à propos d'une *jōgamma*, on évoquera dans la conclusion l'association récente entre la déesse et le syndrome immuno-déficitaire acquis.

L'installation de cette déesse dans le sanctuaire d'un « grand » temple comme celui de Saundatti — où elle est visitée à longueur d'année par des « étrangers » et célébrée périodiquement dans les cultes privés et solennels, où elle reçoit des flux d'offrandes et de dons, et auxquels sont attachés tout un personnel de prêtrise et une large communauté dévotionnelle — infléchit son orientation et sa nature. Non qu'elle perde son ambivalence, qui n'est jamais que l'expression d'un unique pouvoir par lequel la « Mère du monde » nourrit et punit. Mais, en se transformant en grande déesse régionale, la petite divinité villageoise abandonne partiellement son caractère maléfique. Une fois installée dans le temple, elle se révèle essentiellement bénéfique et protectrice. La célibataire dangereuse et agressive qui échappait au contrôle, rôdait à la périphérie du village, se métamorphose alors en parèdre, obéissante et pacifiée, du grand dieu. A la pierre aniconique plantée dans la terre se substitue la forme anthropomorphe trônant royalement dans la *cella* du temple. Ainsi acquiert-elle une dimension de centralité, telle une Puissance souveraine. Sans changer fondamentalement de nature, car elle reste, mais à un degré moindre, équivoque, la mineure villageoise Yellamma s'efface devant la « grande » déesse Reṇukā, même si ces deux appellations coexistent désormais dans sa personne. Superposition impossible à interpréter à la seule lumière du processus de sanscritisation, contrairement à la thèse d'Harper (1959 : 233), au moins pour deux raisons. D'une part la « petite tradition » atteint aussi les castes moyennes et hautes ; d'autre part, le culte local de la déesse dite « populaire » revêt une indéniable dimension universaliste ainsi que le constatait Jacob Pandian (1983).

Détail révélateur de cette transposition au niveau du rite : la Yellamma villageoise, liée au sacrifice sanglant, voit sa représentation aniconique badigeonnée de vermillon tandis que son homologue anthropomorphe du temple, strictement végétarien, reçoit surtout comme offrande de la poudre de safran (*bandāra*). En se manifestant dans des formes distinctes, la même divinité exige alors des cultes différents et les régimes diététiques corrélatifs : exclusivement végétarien lorsqu'elle prend figure humaine, auquel peut s'ajouter une alimentation carnée pour ses représentations les plus basses (Fuller : 1989). Expression significative des orientations culturelles distinctes d'un récit mythologique identique dont la « *chromatic texture* », pour reprendre l'expression de Shulman (1985 : 116), a une « *preference for intense reds and yellows* » (*idem*). Autre indication révélatrice au plan du mythe, que suggère cette fois Whitehead (1921 : 20-21) : la mort injuste, ou du moins disproportionnée, de Yellamma par rapport à la faute commise répond à l'idée villageoise selon laquelle ceux qui meurent prématurément, ou

injustement, ne tardent pas à revenir harceler les vivants. De fait, le caractère maléfique de Yellamma, qui se perpétue dans le grand temple de Saundatti tout particulièrement pour les basses castes, est quelquefois assimilé à l'injustice d'une décollation ordonnée et effectuée, insistons-y, par des Brahmanes. Complétons ce constat par un thème mythologique courant dans le sud : l'injustice faite à une femme par des hommes est souvent à l'origine de sa divinisation. Métamorphose qui engendre à tous coups une divinité de nature violente, destructrice, contrepartie proportionnée de l'outrage subi, et qui reste toujours — précaution ou revanche ? — indépendante du pouvoir masculin (Kinsley 1986 : 200-201).

La transformation de la « petite » en « grande » déesse — dans laquelle il ne faut entendre aucun sens chronologique — éclaire la profonde ambivalence de Yellamma qu'on rappellera à de multiples reprises. Elle met également à jour la possibilité de comprendre comment s'articulent le local et le global, la déesse et le dieu. Si la déesse est considérée comme universelle, et à ce titre assimilée à la Terre-Mère (*bhūmi tayī*), sa liaison au « grand » dieu (Śiva), par définition cosmique, devient non seulement possible mais absolument nécessaire. Mais, dans le même temps, parce qu'elle s'identifie au caractère unique du site où elle est apparue, où s'est édifié son temple, elle l'oblige, si on ose dire, à prendre la forme d'une incarnation singulière (Shulman 1980 : 51) : Śiva quitte l'Himalaya et prend l'aspect de Jamadagni pour épouser la locale Yellamma. Comme si la dimension régionale de la déesse universelle contraignait le dieu cosmique à se particulariser sur le site de sa compagne ; réciproquement, en tant qu'épouse de Śiva, Yellamma est l'une des formes distinctes et multiples que prend la *Devī*, la *Śakti*, elle aussi universelle. Sans fondamentalement modifier leur nature, les dieux changent de nom avec le lieu, se singularisent par un toponyme (Reiniche 1988b : 374).

A Saundatti, au plan du rite au moins, l'évident retrait de Jamadagni et son indépendance relative vis-à-vis des formes culturelles adressées presque exclusivement à son épouse sont conformes à cette dialectique de l'universel et du particulier d'où surgit le singulier ; singularité exprimée par une relation matrimoniale qui les fait se rejoindre dans le respect d'une distance maintenue, par l'éloignement de leurs sanctuaires, par la différence de leur caste, par l'opposition irréductible de leur vocation religieuse. Même si l'époux reste davantage tourné du côté de l'universel en s'installant localement — ce qui ne signifie pas qu'il se « substantialise » et perd son aspect relationnel comme l'affirme Fuller (1979) —, et alors même que la coalescence de l'épouse avec la Déesse n'hypothèque en rien son « autochtonie », on découvre que tous deux se révèlent un et multiple. En sorte que, de son côté,

Yellamma oscille en permanence entre les pôles de l'indépendance souveraine, implicitement dangereuse, et de la conjugalité soumise, explicitement bénéfique.

L'excentration musulmane

Retournons à l'ellipse rocheuse de Saundatti. A partir du sanctuaire de Jamadagni, parcourons huit cents mètres sur son pourtour afin d'atteindre l'extrémité sud. Exactement opposé à lui, donc au sud, s'élève un petit *dargāh*, la « tombe » du saint sunnite Bār-Shāh⁵. Il est installé également à distance et domine aussi le bord extérieur du site, mais pour des raisons différentes puisqu'il s'agit d'un édifice musulman, donc relativement impur. En réalité il s'agit seulement du cénotaphe du « saint » (*walī*)⁶, parallélépipède de pierre blanchie à la chaux, entouré de sept tombes de quelques-uns de ses desservants (*pīrẓade*). Selon ses fidèles, Bār-Shāh-walī, né à La Mecque, atteignit après un long périple Saundatti au XIV^e siècle après J.-C. ; c'est-à-dire avant même l'installation de la déesse Yellamma, comme le raconte ce mythe recueilli auprès d'eux :

(4) Alors que Bār-Shāh-walī était installé sur le site, chaque matin il constata avec surprise que celui-ci était soigneusement nettoyé, que, miraculeusement, sans qu'il n'aperçoive jamais personne, le ménage avait été fait. Plusieurs années passèrent de la sorte. Finalement, pour remercier la servante zélée que jamais il ne vit, il décida de jeter son épée. A l'endroit où l'arme tomba, c'est-à-dire quelque deux cents mètres plus bas, apparut le temple de Yellamma — la servante (*dāsī*) — qui devint un grand lieu de pèlerinage.

Le mythe exprime à l'évidence la tentative de ravalier la grande déesse locale au statut dégradé de servante. Mais il le fait en empruntant une séquence mythique hindoue, ou plus exactement en amalgamant, dans une figure unique, Yellamma et sa « domestique », appelée Māṭangi dans les récits. Formulé semblable chez la déesse cinghalaise Pattinī — avec laquelle d'ailleurs Yellamma présente nombre d'analogies — où l'épouse de Pālānga est toujours flanquée de la courtisane Mādēvi (Obeyesekere 1984). Repérable dans de nombreuses versions populaires, la duplication en Maîtresse et Servante, à la fois distinctes et inséparables quoique toujours hiérarchisées, est à la source de distinctions iconographiques principalement marquées par des attributs. Elle autorise surtout qu'une même divinité, dédoublée dans une relation ancillaire, soit vénérée par des groupes de statuts différents. A Saundatti, les Māḍiga révèrent Māṭangi comme leur grande divinité à la différence des

Liṅgāyat qui l'ignorent, même si les deux castes s'accordent à reconnaître l'incontestable souveraineté de Yellamma. En deçà de différences régionales, par exemple « la multiplicité des divinités inférieures mâles » dans le Tamil Nadu (Reiniche 1979 : 233) et le Kerala (Tarabout 1986 : 211 et sq.) par opposition au pays télugu (Herrenschmidt 1989 : 194) et au Karnataka où prédominent les divinités féminines inférieures, l'hypothèse s'impose d'une structure au moins bipolaire de la déesse hindoue. L'analyse de Māriyamman faite par Beck (1981 : 126 et sq.) confirme que cette différenciation vaut pour le Tamil Nadu (Coimbatore district), comme celles de Moffatt et de Reiniche d'ailleurs, bien que le premier lui reconnaisse trois « formes » distinctes (1979 : 252-264) et que la seconde, mais sur le cas de Paccāci, ne relève pas moins de sept manifestations (1988b : 371). Et il n'est pas indifférent qu'Herrenschmidt, dans l'Andhra-Pradesh cette fois, après avoir longuement tenté de distinguer deux types de divinités féminines, *ammōru* et *śakti*, conclue que la première est en fait une fraction de la seconde (1989 : 98). La Déesse est donc intérieurement segmentée et ce processus de scissiparité semble bien définir sa nature.

D'origine hindoue, un « contre-mythe » répond à sa manière à la version musulmane en alimentant la querelle « communaliste » de préséance. Recueilli de la bouche de dévots Liṅgāyat auxquels nous racontions le récit musulman qu'ils prétendaient ne pas connaître, il considère pour sa part comme acquise la priorité d'installation sur le site de Yellamma, transformant Bār-Shāh en dévot puni, puis absout, par la déesse :

(5) Le saint Bār-Shāh avait pris l'habitude de blâmer sans arrêt et de maudire en toutes circonstances la déesse Yellamma. Celle-ci, prise de colère devant les malédictions, d'ailleurs sans résultat, de ce saint, décida de le punir et de lui jeter un sort. Ainsi le frappa-t-elle de cécité. Aveugle, le saint comprit alors sa faute, et se mit à adorer la déesse en chantant sans arrêt ses louanges. A force de dévotion et d'austérité, il ne tarda pas à recouvrer la vue et pour remercier Yellamma de cette grâce devint l'un de ses plus fidèles serviteurs.

L'édifice est entretenu par trois familles de musulmans, de « caste » (*ḡāt*) Sayyad, dont chacune assure le service durant une année selon un système de rotation appelé *pālū*. Ils en sont les des-servants, dits *pīrḡade* mais quelquefois aussi à la manière hindoue *pūjāri*, et résident au village proche de Ugargol. Ils vivent du commerce de confiseries sur le site de Saundatti et des revenus que leur procurent les services religieux accomplis lors des cérémonies (musulmanes) où ils ne manquent jamais d'être invités.

Ce mémorial est assez peu fréquenté et le culte paraît minimal

hors la célébration de l'anniversaire du saint (*'urs*). Durant certaines fêtes que rejoignent des très basses castes hindoues on y sacrifie par hécatombe des boucs et des coqs. En fait, le *dargāb* est surtout connu pour sa « pierre à démon (masculin) » (*bhūta kallu*). A une centaine de mètres en arrière du sanctuaire, près d'une petite falaise sur laquelle butent les eaux qui s'écoulent de la Malaprabha, un orifice naturel à hauteur du sol est considéré comme la résidence d'un démon. En particulier les membres musulmans de la caste des Madār viennent y faufiler leur corps. Geste qu'ils répètent à trois reprises. A moins d'une corpulence gracile, c'est un véritable exercice de contorsion puisque ce minuscule tunnel n'excède pas trente centimètres de diamètre et qu'il s'agit d'éviter de bousculer la pierre arrondie qui se trouve à l'une de ses sorties. La réussite indique que le vœu formulé avant d'entreprendre ce qui ressemble à un accouchement de soi à travers la roche sera réalisé⁷.

3. De l'extérieur à l'intérieur

On peut également s'approcher de Saundatti en empruntant les catégories locales : celles qu'utilisent les dévots lorsque, de l'extérieur, ils parlent du site ; celles par lesquelles ils se représentent, de l'intérieur, la configuration sacrée.

Saundatti, vu de l'extérieur

Pour désigner le voyage vers cette place chargée de pouvoir, les dévots emploient indifféremment plusieurs appellations : *yātrā*, *jātrā*, *tīrtha*, *pīṭha*. L'exégèse de chacun de ces termes, mais surtout l'analyse de leur complémentarité, feront saisir la signification du pèlerinage dans sa totalité.

Couramment utilisé, le mot *yātrā* désigne plus proprement le « voyage » religieux. Il s'agit de la visite d'une puissante divinité installée dans un « grand » temple que l'on effectue à des périodes favorables afin de gagner des mérites ; périphrase que subsume la notion de *tīrtha*. Dans l'usage, la substitution du *yā* en *jā* transforme le *yātrā* en *jātrā* (« fête ») selon un glissement phonétique fréquent dans les langues du nord de l'Inde et également constaté par Gold au Maharashtra (1988 : 136). On désigne ainsi la rencontre avec une divinité régionale à laquelle on adresse des vœux, pour favoriser des projets, ou à laquelle on fait des offrandes pour sortir de l'affliction, la période important peu. Si certains dévots entérinent cette opposi-

tion, dans les faits peu (s'y) tiennent, et les appellations de *yātrā* et *jātrā* se superposent sans cesse. A Saundatti, il paraît artificiel de les distinguer : le pèlerinage n'est ni « *general* » (panindou) ni « *specific* » (local), et échappe donc à la typologie établie par Bhardwaj (1973 : 168-172). Pour le formuler positivement, le « lieu du passage » (*tīrthanam*) coïncide ici au « temple divin » (*dēvasthānam*) ; on y vient autant pour vénérer Yellamma que pour la manipuler à ses propres fins. Cette alternative, toute théorique, délimite en fait un *continuum* qui va de la recherche de la délivrance (*yātrā*) à la sortie du malheur (*jātrā*), en passant par les multiples possibilités offertes par le registre pèlerin. L'opposition est donc de fonction plutôt que de nature, tout dépend des inflexions individuelles, encore que les plus hautes castes affichent un certain scepticisme vis-à-vis des finalités sotériologiques. Mieux vaudrait appliquer à Saundatti la triade (« *salvation|shelter|rescue* ») — mise en évidence par Wadley à propos de la religion villageoise dans l'Uttar-Pradesh (1975 : 107-125) —, car, effectivement, Yellamma propose salut, protection et secours, et ouvre sur l'autre monde tout en réduisant les pressions ici-bas. Le symbole religieux (de Yellamma) est en réalité un intégrateur multistructurel, pour utiliser cette fois le jargon de Beane (1977), comme on aura par la suite fréquemment l'occasion de le rappeler.

D'un côté donc les dévots considèrent l'endroit comme un *tīrtha* (« gué »), en référence, d'une part, au fleuve de la Mahaprabha qui coule en contrebas de la colline, et, d'autre part, à la petite rivière (souterraine) qui, selon eux, sourd miraculeusement de la paroi de l'ellipse rocheuse. L'endroit conjugue donc la sacralité attribuée en Inde aux montagnes et aux cours d'eau, une sacralité d'autant plus extrême qu'il s'agit d'un confluent (*saṅgama*) (Madan 1990 : 71). D'où la justesse de l'emploi métaphorique du terme *tīrtha* désignant ce lieu de passage qui autorise la traversée du sacré au profane, ce canal par lequel le monde des hommes communique avec celui des dieux. Contre l'approximative interprétation phénoménologique de Beck (1981), le but n'est pas tant de transcender ce monde pour l'autre que d'aller plutôt à la rencontre du divin, de venir s'installer temporairement dans sa présence, de le voir, d'être vu surtout. En effet, la coprésence des hommes et des dieux n'est assurée dans cet espace intermédiaire que si les seconds acceptent, à l'invitation des premiers, de descendre. Moment exceptionnel où se comble le hiatus régissant leurs rapports ordinaires, et qui restaure l'époque déjà lointaine où ils n'étaient pas encore séparés, si l'on en croit des informateurs, incapables cependant de le justifier par un quelconque mythe. Voilà bien l'Utopie proprement indienne qui fait régresser au premier âge du cycle cosmique, celui où les dieux

étaient visibles. Tout un chacun pouvait alors venir s'installer dans l'ermitage de Jamadagni puisque le site actuel, dit-on, y est bâti.

De l'autre, en employant l'expression de (*śakta*) *pīṭha* (« siége »), les dévots suggèrent l'association forte de la divinité avec la terre, sa profonde « autochtonie », voire même la coalescence « déesse-terre » (*bhūdevī*) (Biardeau 1981c, II : 482). Présidant à la fertilité, Yellamma est ainsi le nom de la métaphore reproductrice et sexuelle qui identifie la femme à la Terre, cette matrice éternelle des créatures vivantes. A la faveur d'une homophonie, on se plaît souvent à rapprocher les *jōgati*, les bénéfiques « servantes » (*dāsī*) de la déesse, du terme *jagati* qui désigne la « terre » en kannada. A l'instar de Sītā, Yellamma est le sillon, et, par extension, le champ lui-même car la femme a la nature du sol par opposition aux hommes qui sont la semence (Dube 1986). Constat qui n'implique nullement en Inde un (supposé) *Mutterrecht*, car la graine ne voit renaître dans la plante qu'elle produit aucune des qualités du sol. Simples récipients, matrices passives, Terre et femmes reçoivent la semence qui, elle seule, possède les vertus de croissance expliquant que la progéniture appartient nécessairement à l'homme. L'essentiel c'est le plantage du riz, de l'orge, du millet, du sésame, des haricots ..., bref de la graine d'homme qui va pousser, quelle que soit la nature du sol. Si le ventre producteur de la femme est primordialement la terre destinée à faire germer les enfants, on comprend qu'elle soit seule responsable de l'infécondité, que la stérilité nie sa nature et vaut répudiation.

Il reste que, conformément à la mythologie hindoue, l'« Energie » (*Śakti*) de Yellamma est telle que sa puissance s'exerce sans l'aide d'un principe mâle. D'où l'idée que son (auto)sacrifice et le dépeçage de son corps ensementent la terre. Bien qu'épouse de Jamadagni(-Śiva) — puissance latente mais inactive et, rappelons-le, toujours à l'arrière-plan dans les rituels —, Yellamma symbolise à elle-seule la glèbe fertile, la promesse d'une terre sans affliction tout entière placée sous d'heureux auspices. Ce pourquoi les dévots évoquent à plaisir le « ciel » (*svarga*) de Yellamma et reconnaissent dans ce lieu pèlerin auquel elle s'identifie l'équivalent d'un « gué » (*tīrta*) pour le « paradis » (*svarga*). En assimilant la divinité du lieu à une puissance féconde, le terme *tīrtha* tire la dévotion vers des objectifs qui intéressent essentiellement la vie personnelle *hic et nunc*, le bien-être et la longue vie, la réussite matérielle et la protection contre les calamités ou la ruine. Ainsi est-il la métaphore de ce monde d'offrandes et de rituels qu'accomplissent les hommes et les femmes, assoiffés d'or, pour assurer leur prospérité. Et l'on comprend pourquoi tous se rassemblent à Saundatti pour lancer, avec compulsion, cette poudre de safran, dite justement *baṇḍāra*, « trésor » ou « réservoir de prospérité ».

Saundatti, vu de l'intérieur

La déesse de Saundatti est fréquemment appelée *Ēḷu koḷḷada Yellamma*, la « Yellamma aux sept vallées ». Autant de montagnes, plus imaginaires que réelles au regard du relief de l'endroit, que traversent sept cours d'eau qui divisent l'espace intérieur de la fosse elliptique. Bien que souterrain, le réseau hydrographique est comme dessiné, marqué, par des dénominations qui délimitent les principaux lieux du site : *Saṅgama koḷḷa* (« vallée du confluent [de Basava] »), *Siddhāna koḷḷa* (« vallée de Rēvaṅasiddha »), *Bhairāva koḷḷa* (« vallée de Śiva-terrible »), *Hegge koḷḷa* (« grande vallée »), *Īruve koḷḷa* (« vallée des termitières »), *Gōravanna koḷḷa* (« vallée des Gōravva »), *Yadraki koḷḷa* (« vallée [du village] de Yadraki », sans que cependant tous les fidèles s'accordent sur leur exact emplacement. Mais chacune des appellations de cette symbolique chaîne montagneuse recouvre un sanctuaire, ou un espace religieux important, qui correspond à un sommet de culte. Gravier la colline de Yellamma, fréquemment assimilée à un microcosme himalayen, revient en somme à visiter la hautaine résidence du panthéon local, l'endroit exact où se déroula, se répète encore, le « roman familial »⁸. Inutile d'en dire davantage ici puisque nous allons dans la suite parcourir en détail ce massif religieux. Proposons simplement, dans la page qui suit, un plan schématique qui permettra au lecteur de s'orienter dans la géographie sacrée.

NOTES

1. Même les habiles efforts de RAMANUJAN pour appliquer, sur l'exemple des Liṅgāyat-Vīraśaiva, cette catégorie aux mouvements de *Bhakti* échouent (1973 : 34).

2. On lira dans l'ouvrage de GOLD de nombreux exemples suggestifs de dialogues de dévots avec leur divinité (1980 : 140 et sq.).

3. A la différence de la leçon que MALAMOUD dégage des textes : « Ainsi le *Vāyu-Purāna* enseigne qu'en faisant le pèlerinage de Gāyā, en se baignant dans le *īrtha*, le fidèle se délivre des trois dettes, gagne pour lui-même le *mokṣa*, et surtout fait en sorte que ses Pères soient conduits, par le dieu, sur le chemin du ciel ou du *brahma-loka* » (1980a : 60).

4. Dans l'étude de HUDSON (1989), consacrée aux Nāyanār, on trouvera des reproductions de chromos montrant ces saints en action ; s'agissant de Kannapa, dont le nom, rappelons-le, dérive de *kannu*, les « yeux », on se reportera aux pages 383-385 et à la figure 41 de la page 384.

5. Commentant l'ouvrage suggestif de FREEMAN (1979), entièrement consacré à cette question trop souvent tue, HERRENSCHMIDT remarquait pertinemment que c'est aussi « autour du sexe et de la prostitution que se nouent les liens quotidiens entre les gens de hautes et basses castes » (1989 : 226).

6. OPPERT signale qu'à date ancienne l'un des quatre bras de l'effigie de Yellamma, celui du haut sur le côté gauche, tenait un nez (1983 : 468).

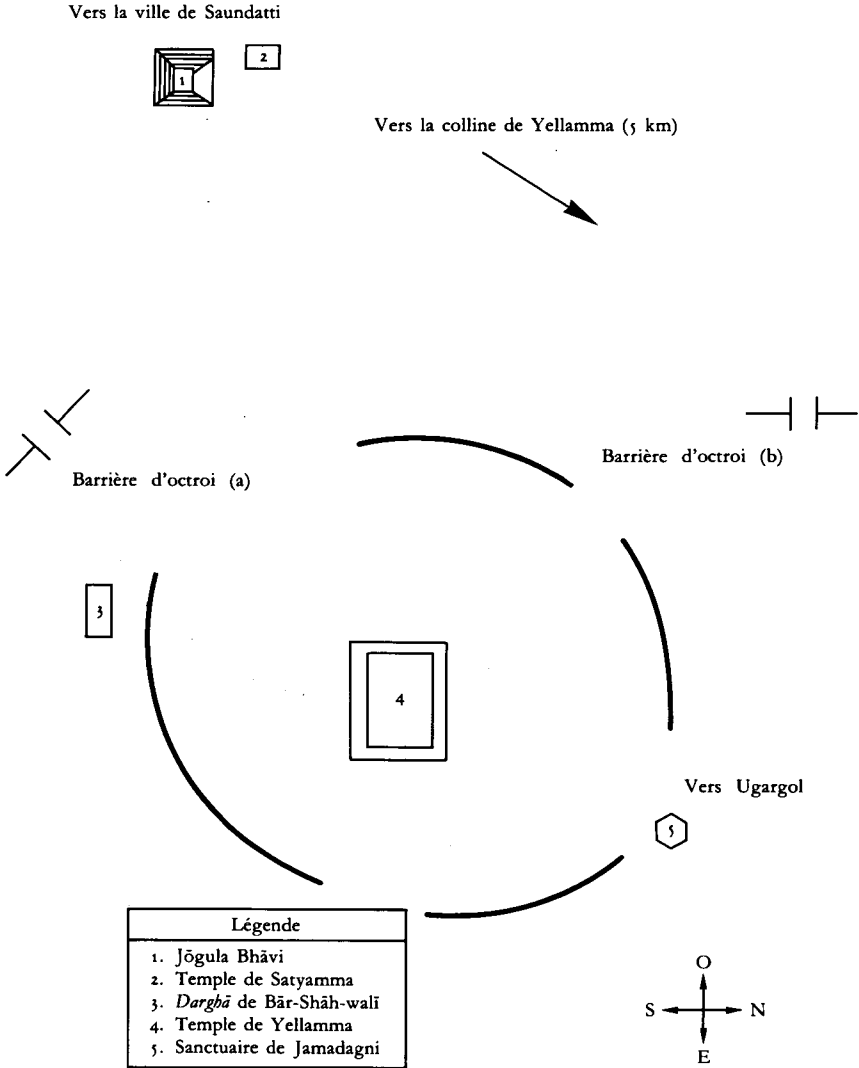
7. Plus riche, plus musicale, psychologiquement plus féconde est la belle variation romanesque de Thomas MANN sur la mythologie de la déesse décapitée et des têtes interverties (1987) ; sans même rappeler, bien sûr, l'énigmatique poésie des *Contes du Vampire* (Renou : 1963, en particulier les contes 6 et 24).

8. Brève mais lumineuse mise au point de C. MALAMOUD sur le *Courroux*, dieu védique (1968).

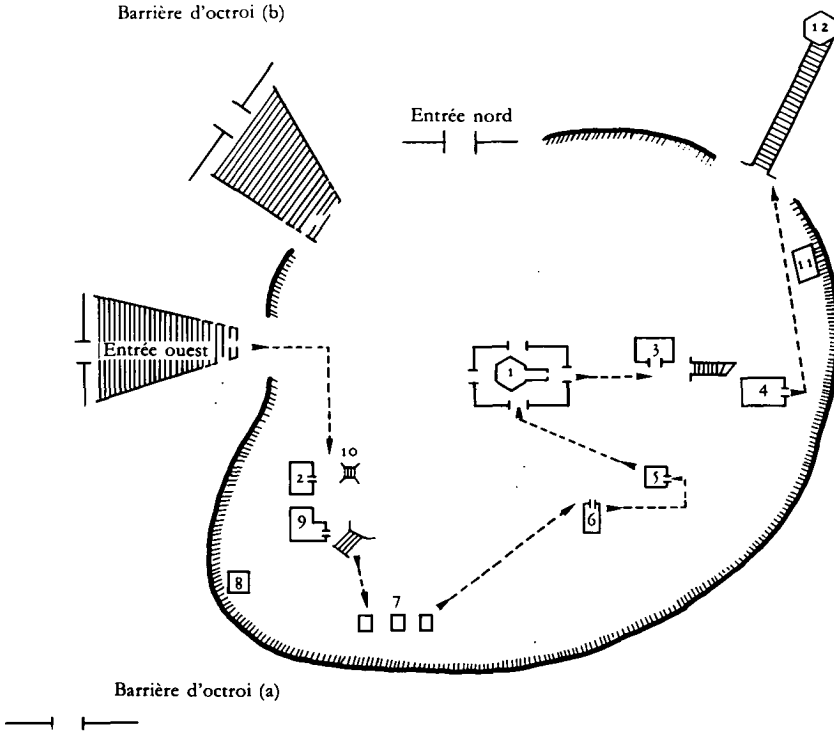
9. Le texte de référence est celui des *Célébrations de la Grande Déesse (Devī-Māhātmya)* (1975). Localement, des informateurs soutiennent que la violence de Yellamma s'explique par le fait qu'elle fut fécondée, sinon contre, du moins indépendamment de sa volonté ; violence que dans le mythe incarne seul Paraśurāma, enfant né d'un sperme vagabond, et en dehors de la matrice puisque Yellamma est souvent considérée comme une vierge. Risquons une comparaison « sauvage » : au point de vue de la structure mythique, Paraśurāma est un anté-christ, cet enfant unique né de la seule matrice d'une mère qui n'est, elle, qu'amour !

10. Certes, Yellamma ne se décapite pas elle-même mais on ne peut manquer d'évoquer sa consœur tantrique nord indienne Chinamastā (Mookerjee 1966 : pl. 65) ; on regrettera en passant que, à notre connaissance, on ne dispose toujours pas de monographie ethnographique consacrée à cette déesse.

(A) *Plan général du site*



(B) Plan de la géographie sacrée



13

| Légende (échelle 1 cm = environ 50 m) | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| 1. Temple de Yellamma | 8. Statue de Paraśurāma |
| 2. Sanctuaire de Paraśurāma | 9. Rēvaṇasiddha |
| 3. Kailābhairāva | 10. Karēvva et « jardin » de Yellamma |
| 4. Temple de Māṅangi | 11. Basavaṅṅa |
| 5. Sanctuaire de Mallikārjuna | 12. Sanctuaire de Jamadagni |
| 6. Sanctuaire de Gaṇapati | 13. Dargāh de Bār-Shāh-wali |
| 7. Les trois bassins (Heṅṅegonda) | |

Chapitre III

De quelques personnages

1. UNE MÈRE, UN ROI, UN FILS, DES ASCÈTES ET UNE SERVANTE

Une mère ? Satyamma

Le seuil du site religieux de Saundatti est marqué, en contrebas de la colline, par un temple dédié à la déesse Satyamma. Le bâtiment, de dimension modeste et très dégradé, jouxte le grand bassin rectangulaire, dit Jōgula Bhāvi, grâce aux eaux duquel Yellamma fut guérie de la lèpre. Fermé presque toute l'année, le sanctuaire, dont le ministère est assuré par un *pūjāri* de caste Sunagār, est ouvert durant la période des fêtes de pleine lune, celles de *Bhārata* en février et de *Davananda* en avril notamment. De nombreux dévots, venus en particulier du Maharashtra, s'y rassemblent alors pour accomplir les pénitences qui favorisent l'exaucement des vœux (*vrata*). Pour ce faire, ils engagent au préalable les services de travestis *jōgappa* arrivés en masse les jours précédents. A la suite de (trois) *jōgappa* qui chantent la déesse en s'accompagnant du luth monocorde et de cymbales, les implorants, entourés de la parentèle, circumambulent au moins à cinq reprises autour du sanctuaire. Ils portent le « vêtement » (*uṭṭagi*) de margousier (*bēvinagida*) à même la peau ou sur les habits ordinaires, mais certains sont complète-

ment nus ; tous cependant ont dans la bouche et sur le sommet du crâne deux brindilles croisées de cet arbre. Après un bain de purification, ils revêtent un vêtement neuf, tandis que les *jōgama*, elles aussi nombreuses, remplissent de nourritures des petits paniers (*padalage*). En circulant entre les installations précaires, on découvre de multiples représentations du Yellamma, soit sous la forme de paniers-icônes (*jaga*) — attributs caractéristiques des *jōgama* —, soit sous celle d'effigies en pied quelquefois imposantes (cf. part. II, chap. V, 1). Nombre de fidèles se pressent devant le sanctuaire de Satyamma afin d'effectuer le balancement rituel de la berceuse qui se trouve en face du saint des saints. Geste qu'ils accompagnent de supplications à la déesse afin qu'elle consente à perpétuer la lignée en donnant des garçons, et inscrive sur leur front une destinée favorable.

Bien qu'on considère Satyamma comme la mère — quelquefois la belle-mère (*Satyavati*) ou la sœur aînée de Yellamma — son rôle est à Saundatti mineur, redondant la plupart du temps. Néanmoins le récit d'une femme de caste Marāṭha, qui appelle la déesse de son nom marāṭhi Satwāi, mérite d'être rapporté. Il explique qu'elle abandonnait chaque nuit sa fille pour aller remplir sa mission divine, au grand désespoir de l'enfant qui finit par apprendre de sa bouche qu'elle épouserait plus tard son propre fils :

(6) Horrifiée à l'annonce de cette prédiction, la jeune fille décida de ne jamais se marier. Un jour qu'elle s'abreuvait à une rivière, elle avala sans le savoir le sperme d'un roi qui jouait dans le cours d'eau avec ses courtisanes. Elle s'aperçut bientôt qu'elle était enceinte. Après l'accouchement, elle enveloppa l'enfant dans un de ses *sāri* et le jeta du haut d'une montagne afin de ne pas devenir incestueuse. Mais le garçon fut miraculeusement sauvé en tombant sur un margousier. Recueilli par un couple de jardinier sans progéniture, il grandit dans cette famille heureuse de voir son désir d'enfant ainsi comblé par les dieux.

Renonçante, la jeune femme vivait dans la forêt. Bien des années plus tard, elle se lassa cependant de la solitude et décida de retourner dans le monde. A la suite d'une longue errance pour trouver son chemin, elle tomba sur une maison appartenant à un vieux couple qui la reçut avec chaleur. Comme elle ne savait où aller, le couple lui proposa de s'installer dans la maisonnée. Pour les remercier de leur hospitalité, la jeune femme travaillait d'arrache-pied. Le couple remercia les dieux d'envoyer une jeune femme si industrieuse après leur avoir déjà, fort généreusement, donné un garçon. Avec son accord, il fut décidé qu'elle deviendrait leur belle-fille. Le mariage fut bientôt consommé. Devenue maîtresse de maison, la jeune femme continuait de s'affairer sans relâche aux travaux domestiques. C'est ainsi qu'un jour, elle trouva par hasard dans la demeure un *sāri* qu'elle reconnut sur le

champ être le sien. En interrogeant sa belle-mère, qui lui raconta l'histoire de son fils adopté, elle comprit que la prédiction de sa mère, Satwāī, était réalisée ; sa propre destinée était désormais scellée.

Evoquant d'autres récits similaires, Karve reconnaît dans cette histoire la version et l'inversion, proprement marāṭhi de l'histoire d'Œdipe (1950 ; cf. également Ramanujan 1983). Cet anthropologue nous apprend surtout que le dénouement — qu'il me fut impossible d'obtenir sur place — n'en est nullement tragique : la jeune femme tint l'inceste secret et vécut heureuse avec son fils-époux sous la protection de ses beaux-parents !

Le mythe de Kārttavīrya

Nous sommes maintenant au sommet de la colline de Yellamma. Empruntons les escaliers qui descendent dans la fosse, et dirigeons-nous vers le temple principal. Le site sur lequel Yellamma a installé son temple, dit Ramśringapārvata, est considéré comme l'endroit où Paraśurāma se reposa une fois accompli l'exploit de la grande bataille. Voici le récit du motif qui conduisit Paraśurāma à exterminer l'ensemble des Kṣatriya¹ :

(7) L'ermitage forestier de Jamadagni était sous le patronage du roi Kārttavīrya. Apprenant du messenger des dieux, Nārada, que l'ascète possédait Kāmadhenu, la Vache céleste qui réalise tous les vœux, le roi envieux prétexta les fatigues d'une expédition de chasse pour venir s'y reposer. Ne soupçonnant nullement ses méchantes intentions, Jamadagni l'accueillit avec générosité. Il pourvut notamment à l'entretien de son armée grâce à la fécondité illimitée de la Vache céleste. A la suite du refus de Jamadagni de céder le divin animal, avant son départ le roi tenta par la force de s'en emparer. Mais la vache glissa entre ses mains et s'envola au paradis. Désappointé, prit de fureur, Kārttavīrya massacra Jamadagni en lui infligeant vingt et une blessures.

En nous faisant assister au débordement des fonctions normalement assignées au Kṣatriya, cette première partie du mythe exprime une situation de crise de l'ordre sociocosmique (*adhārma*). D'abord parce que le roi n'assume plus son devoir de protection envers l'ascète : il cherche à s'emparer de la vache qui symbolise le pouvoir du Brahmane. Ensuite et surtout parce qu'en commettant le crime ultime de brahmanicide, en principe inexpiable, il rompt l'harmonique complémentarité des deux *varṇa* supérieurs. Ce renversement de l'ordre du monde fait de Kārttavīrya un roi dévoyé. Pis, à la faveur de son nom, de son histoire, de son lien avec la

déesse (Māriyamman), cela l'apparente à un démon. De sorte qu'on peut risquer le rapprochement avec le « dieu criminel et dévot démon » tamoul Kāttavarāyaṅ (Ramanujan 1986 : 46 ; Biardeau 1989b : 30 ; Shulman 1989 : 50).

Heureusement les dieux, comme les hommes, sont organisés en famille où la vertu d'obéissance et la transmission du devoir fonctionnent : Jamadagni et Yellamma ont un fils. Certes, il médite dans les montagnes, loin de l'ermitage où vient de se dérouler le drame. Mais, comme il se déplace avec une vitesse qui annule le temps, Saundatti n'est qu'à quelques enjambées :

(8) Déseparée, Yellamma appela Paraśurāma. Découvrant le corps meurtri de son père, il fut saisi par la colère, jura de se venger en massacrant tous les Kṣatriya de l'univers. Dans sa rage meurtrière, il parcourut vingt et une fois la terre et décima rois et princes sans exception, hormis les épouses et les enfants. Ceux-ci vinrent alors se réfugier à l'ermitage pour demander la protection de Yellamma.

A la violence extrême du roi qui brouille les limites traditionnellement fixées aux fonctions de chacun, répond la non moins radicale vengeance du célibataire-ascète, doté des attributs du Kṣatriya, qui exterminine l'ordre des guerriers. A sa manière, ce motif répète la geste destructrice à laquelle Paraśurāma paraît constamment associé. On se souvient en effet comment, sur ordre paternel, il décapita sa mère dont les pensées — les actes plutôt, affirment certaines variantes populaires — avaient souillé l'univers. Tout se passe comme si à toute transgression de l'ordre — exprimée ici par une confusion des devoirs et des lignes de conduite — devait systématiquement répondre un plus grand désordre, un désordre total puisque la Terre ne saurait se passer de roi. Mais le paradoxe n'est qu'apparent. D'une part, Paraśurāma épargne les enfants dont le mariage avec les femmes des Brahmanes engendrera une nouvelle race, purifiée, de Kṣatriya. D'autre part, en déviant de son rôle propre (*svadharma*) de Brahmane, il ne fait qu'accomplir la fonction qui le destine à rétablir l'ordre sociocosmique (*dharma*), fût-ce par des moyens violents qui semblent le dénaturer. Comportement d'exception mais licite toutefois en période d'extrême détresse (*āpadharma*), requis même par l'actuelle dégradation du cosmos (*kaliyuga*). Aux situations scandaleuses provoquées par un roi brahmanicide et une épouse infidèle répond l'intervention, apparemment dérégulée mais en réalité normative, du Brahmane combattant. Derrière la causalité vengeresse se profile le rétablissement des fonctions de chacun dans un ordre (*dharma*) restauré. C'est donc bien dans la logique (puranique) des interventions et « descentes » (*avatāra*) divines qu'il faut chercher le modèle de Paraśurāma, modèle cosmologique que les travaux de Biardeau ont explicité (1968 ; 1969).

En somme, la tragique destinée familiale des dieux de Saundatti ne fait qu'exprimer le désordre cosmique présent. Elle illustre un monde où l'épouse commet l'adultère, où le fils devient matricide sur ordre paternel, où l'ascète souillé se voit massacré par son protecteur, où le Brahmane enfin se transforme en guerrier. Ce débordement de toutes les fonctions a pour effet de renverser les règles et de dénaturer les êtres, bref, il est l'image d'une désorganisation générale. Mais le drame anticipe déjà une restauration. Pour autant que l'expiation soit conduite jusqu'à ses plus extrêmes limites, c'est-à-dire au gigantesque massacre qui n'épargnera aucun des acteurs. Seule en effet une hécatombe sacrificielle de cette ampleur autorisera la reconstitution du triangle familial. A savoir la régénération d'un cosmos idéal où le fils reprend sa place et la mère la sienne, tous deux dévotement soumis à leur gourou Śiva-Jama-dagni. La fureur sanglante du fils ascète — « violence qui ne souille pas celui qui la commet ou la fait commettre »² — purifie en somme la Terre de ses souillures. Et plutôt que d'interpréter cette violence meurtrière comme la transformation spécifiquement indienne d'un conflit œdipien par lequel Paraśurāma gagne honneur et pouvoir : « *Ego ideal for Hindu men* », écrit Goldman (1978 : 364), il faut y reconnaître le moyen par lequel l'enfant matricide, obéissant aveuglément au père agressif, se transforme en héros ; conformément à un modèle qui est d'abord cosmique, répétons-le.

Paraśurāma, le fils équivoque

A Saundatti, un temple est consacré à Paraśurāma que nous allons maintenant rejoindre. Quittons donc l'espace où il avait coutume de méditer, revenons sur nos pas, et dirigeons-nous vers le grand escalier. Avant de l'atteindre, obliquons sur la gauche en direction du sud-ouest du site. Empruntons sur une centaine de mètres le chemin pavé rectiligne légèrement surélevé, dit Hemantapārvata. Arrêtons-nous. Légèrement en retrait de la voie, on découvre le petit temple de Paraśurāma faisant face à l'est.

On est d'abord surpris qu'une telle distance le sépare de celui de Yellamma. Pourtant, il n'y a là nul mystère et aucun dévot n'en ignore la raison : les rapports entre le fils et la mère sont si mauvais que cette dernière lui interdit de s'installer à sa proximité ! La relation qui (dés)unit l'enfant à sa mère se repère ainsi dans la topographie. Mais, pour faire bonne mesure, rappelons à la suite de Gail (1977 : 220-229) la trouble figure à la fois brahmane et guerrière, vishnouïte et shivaïte, de Paraśurāma. Ambiguïté que corroborent deux récits livrés par des informateurs de caste Mādiga.

Tout en évoquant l'histoire du dieu guerrier Kārttikeya, né du

sperme refroidi de Śiva qui féconda sa coépouse Gaṅgā (O'Flaherty 1973 : 95-110), le premier fait de cet enfant exceptionnel le fruit de la semence d'un roi :

(9) Alors que le roi Kārttavīrya se baignait dans la rivière Malaprabha, il fut soudain ravi par le captivant parfum qui parvint jusqu'à lui. Subjugué, il scruta la berge, pour bientôt apercevoir une femme puisant de l'eau qui n'était autre que Yellamma. Sa beauté le fascina à tel point qu'il éjacula involontairement dans la rivière.

Peu de temps après en se baignant, Yellamma fut accidentellement fécondée par le sperme du roi. Quelques mois plus tard, elle enfanta un fils, sans père, qu'elle appela Paraśurāma.

En grandissant, l'enfant ne cessait d'interroger sa mère sur le mystère de sa naissance. Il accompagnait ses harcelantes questions de la musique obsédante de son luth monocorde (*caṇḍike*). Yellamma refusait de répondre et se mettait en colère. Excédé de son côté qu'on l'appelle sans cesse « le bâtard », Paraśurāma s'évertuait à insulter sa mère, la traitant notamment de « putain » (*raṇḍe*). L'inimitié entre eux devint telle qu'ils durent se séparer à jamais.

Le second propose une autre explication surnaturelle de sa naissance. Paraśurāma est le produit d'une fécondation capillaire :

(10) Née d'un couple de Brahmanes qui vivait à Chandragiri, Yellamma était la première fille d'une famille qui comptait déjà sept garçons. Très jeune, elle se fit remarquer par sa très grande dévotion au dieu Śiva.

Un jour, comme elle en avait l'habitude, elle se rendit à la rivière pour aller s'y baigner. Arrivée sur la berge, elle toucha par inadvertance les cheveux d'un saint (*muni*) appelé Jāmuka. A la suite de ce geste, Yellamma se retrouva enceinte, ce que ses sept frères ne purent tolérer. Aussi, pour répondre à l'affront fait à leur sœur, ils assassinèrent Jāmuka Muni.

Au moment de l'accouchement, les sept frères envoyèrent un homme travesti en femme — *jōgappa?* — afin de tuer l'enfant à sa naissance. Miraculeusement cependant il en réchappa et, contre toute attente, ce fut le malheureux assassin qui décéda. Devant cet exploit, les frères réalisèrent l'extraordinaire pouvoir de la progéniture et se tinrent dorénavant à l'écart de leur sœur.

L'enfant fut appelé Paraśurāma. Durant sa jeunesse, les personnes qui le croisaient prirent l'habitude de se moquer de lui, de l'insulter, de le traiter de « bâtard ». Aussi questionnait-il sans relâche sa mère sur son origine. Lorsqu'à l'âge de douze ans il apprit la vérité, sa colère fut telle qu'il tenta à plusieurs reprises de la décapiter. Mais, comme jamais il n'y parvint, il réalisa peu à peu que Yellamma n'était pas une simple mortelle. Terrorisé, il s'enfuit loin d'elle.

Dans les deux récits, que ce soit sous les espèces du pouvoir d'un roi ou de celui d'un ascète, Paraśurāma naît miraculeusement. Résultat d'une fécondation accidentelle, sa naissance signe une intervention surnaturelle. Et, dans les deux cas, elle se produit à la faveur d'*excreta* : sperme et cheveux. Or ces substances — impures lorsqu'elles sont séparées du corps — se révèlent ici tellement « chaudes » et puissantes qu'elles réussissent à imprégner à distance une femme de manière différée. Ramanujan confirme — et l'observation ne vaut sans doute pas seulement pour le Karnataka — que les substances et les fluides corporels, cheveux, urine, salive, sang, sueur, larmes, sont fréquemment des métonymies de la semence, donc sexuellement marqués et pourvus d'une valeur fécondante (1983 : 239). A plus forte raison lorsqu'il s'agit de la semence d'un roi. Et plus paradoxalement dans le cas d'un ascète, quoique sa chevelure puisse acquérir une fonction identique tant elle concentre sa puissance méditative (*tapas*). Si le roi incarne l'érotisme fécond du royaume, l'ascète symbolise la puissance bénéfique du renoncement. L'identité respective des deux pères involontaires de Paraśurāma révèle celle, vacillante, de l'enfant. A ces deux figures contrastées de la fertilité mondaine et ultramondaine reviennent l'équivoque privilège de transformer Paraśurāma en bâtard et de faire basculer Yellamma du côté des filles mères — situations, on le sait en Inde, fort stigmatisées. Équivoque avons-nous dit, car elles révèlent, du même coup, la dimension divine de la mère célibataire et du fils légitime, tout en augurant du caractère anormalement agressif d'une relation filiale dont Kakar s'est plu à rappeler la nature couramment symbiotique en Inde (1985 : chap. III).

En insistant complaisamment sur la bâtardise de Paraśurāma, les récits populaires rejoignent, en l'exprimant à leur manière, la tradition textuelle qui fait descendre Jamadagni d'une lignée brahmane, celle des Bhārgava, constamment associée aux démons (*asura*). Et ce, dès l'origine, car son ancêtre éponyme, Bhṛgu, épousa selon la forme d'union hypergamique (*anuloma*), Pulomā, la fille d'un démon. Et, régulièrement ensuite, puisque comme père de Śukra, chapelain des démons, Bhṛgu inaugure une lignée de sages placée au service des *asura*. On discerne là, avec Biardeau (1969 : 66), le signe d'un désordre latent auquel l'*avatāra* viendra lui-même porter remède.

Ce n'est pas tout. Les rapports équivoques que cette famille entretient avec la classe des Kṣatriya font de ses principaux représentants des personnages mixtes : héros martiaux d'une lignée contemplative, tour à tour acteurs ou victimes. Comme l'a bien vu Goldman (1977 : 138 et sq.), la relation à la violence de ces « renonçants-guerriers » pour être ambivalente n'en est pas moins permanente. Loin donc de constituer un cas unique, la figure du Brah-

mane combattant est plutôt une constante de la mythologie sud-indienne, ainsi qu'y insista Biardeau (1967-1968). Ce que confirme à son tour Shulman dans son enquête sur la royauté médiévale (1985 : 111 et sq.) : le mythe de Paraśurāma n'est pas sans ressemblance avec celui d'Aurva ; ce qui faisait écrire à Van Buitenen que le second permettrait de reconstruire de manière convaincante la préhistoire textuelle du premier (1978 : 146-150).

La version canonique du mythe de Yellamma elle-même illustre, sur le mode fort de la matrimonialité, ce mélange (*varṇa-samkara*) des castes Brahmane et Kṣatriya, normalement prohibé dans l'hindouisme. Non seulement les épousailles de Jamadagni entérinent l'impureté originelle et continue de sa lignée, mais elles l'aggravent puisqu'il est la progéniture du Brahmane R̥cika et de la princesse Satyavati ; enfantement qui résulta d'ailleurs d'un échange malencontreux de grueux rituels (avec Viśvāmitra) entre mère et grand-mère maternelle (Biardeau 1981c, II, 522-523). Remarquons cependant que ces mélanges contre-nature ne produiront explicitement leurs effets que sur le petit-fils. Seul Paraśurāma, en effet, incarnera la contradiction dans les termes d'être un Brahmane violent, un brahmane doté des vertus parfaites du guerrier. C'est sur lui que finalement se cristallise toute l'équivocité de la lignée. Ce qui ne signifie pas, contrairement à l'interprétation de Goldman, que Paraśurāma est simplement un héros martial dont les exploits visent la conquête de la souveraineté universelle³. S'il devient violent, c'est seulement pour répondre aux ordres paternels. Et sa force reste de la sorte au service exclusif du Brahmane. Car il s'agit d'abord de purifier Jamadagni de la souillure provoquée par la sexualité de son épouse — métaphoriquement la Terre devenue impure ; de punir ensuite le prince, normalement destiné à la protection du *dharma*, dont le brahmanicide déséquilibre le monde. Si Paraśurāma quitte sa méditation himalayenne pour descendre parmi les hommes afin d'exterminer les guerriers, c'est essentiellement pour secourir les Brahmanes de l'oppression Kṣatriya (Biardeau 1968 ; 1970 ; 1976 : 185 et sq.). En punissant les transgressions de l'épouse et du roi, Paraśurāma ne fait que remplir son devoir (*svadharma*) inscrit dans son ambiguïté lignagère. Sa force de Kṣatriya, aliénée aux Brahmanes auxquels il appartient, a pour effet de détruire l'univers (ancien) en proie au désordre (*adharma*). Désordre qui est proprement sa vocation puisque de chacune de ses interventions (re)naît l'ordre (*dharma*), c'est-à-dire ce monde où la complémentarité hiérarchique entre Brahmanes et Kṣatriya est restaurée.

Abandonnons l'interprétation normative lettrée pour adopter maintenant le point de vue des basses castes. Pour celles-ci, Paraśurāma incarne sans conteste la figure du bâtard. Certes, il est né du

sperme vagabond d'un roi ou de la chevelure miraculeuse d'un ascète. Mais il est d'abord le fils illégitime d'une Intouchable, comme ce mythe l'explique en renouvelant sur le mode de la « cuisson » le motif de la naissance miraculeuse :

(11) Paraśurāma ne cessait de questionner sa mère afin de connaître l'identité de son père. De guerre lasse, Yellamma finit par lui raconter les circonstances de sa naissance.

Ayant l'habitude de mendier pour subvenir à ses besoins, elle s'arrêta un jour devant la maison de Mātangi. Mais celle-ci n'avait rien à manger. La mendicante insista, Mātangi ramassa alors quelques grains et lui donna. Yellamma lui demanda de l'eau afin de les faire bouillir, mais Mātangi n'avait pas non plus de récipient. La déesse lui fit verser l'eau dans sa paume qui contenait les graminées et le liquide commença à frissonner. Neuf mois durant l'eau bouillit sans discontinuer. Et c'est de cette ébullition que naquit Paraśurāma.

Selon les Intouchables, Paraśurāma est un Intouchable. Son intervention n'a pas tant pour fonction de restaurer l'harmonie des *varṇa* que de renouer avec un monde fécond. Son identité de « bâtard de la déesse » efface son lien avec Jamadagni-Śiva. Ainsi tendent-ils logiquement à minorer le rôle masculin de l'*avatāra* pour insister plutôt sur celui, autrement déterminant, de la déesse à la nature féconde. Voilà bien ce qui les intéresse : non pas tant le rétablissement de l'ordre hiérarchisé que celui de l'ordre fertile et prospère. Ce pourquoi ils font d'abord des cultes aux déesses Yellamma et Mātangi afin de retrouver une nature dispensatrice de bienfaits.

Loins d'être contradictoires, les interprétations lettrée et populaire peuvent être complémentaires. Ainsi Shulman mentionne-t-il un texte tamoul du XVII^e siècle, le *Civānāṇayokika*, qui transforme Paraśurāma en « Brahmane-Intouchable » (*pārppaṇakkataiyan*) pour avoir commis le matricide, ce péché suprême (*mahāpāpa*) qui souille radicalement (1985 : 128). A terme, le Brahmane-guerrier qu'il était, écartelé entre des statuts extrêmes, fait se rejoindre pureté et impureté ; il les transcende plutôt, dans une conjonction où l'on reconnaît la figure du renonçant-ascète justement situé au-delà du pur et de l'impur. A Saundatti, les dévots de hautes castes aiment dire de Paraśurāma qu'il est perpétuellement et entièrement absorbé dans l'accomplissement du dévot pieux sur l'Himalaya, lorsque ses parents n'en appellent pas à son soutien. Mais cette distance n'empêche nullement les Intouchables de faire de cet héroïque méditant l'un des leurs.

L'ermitage des Goraknāth

La configuration sacrée comporte plusieurs ermitages, dont cinq sont minuscules et insignifiants. Nos pas nous ont précédemment conduits jusqu'à celui, important, de Paraśurāma. Retournons-y. Laissons de côté encore une fois le temple de Yellamma pour rejoindre, près de la porte est de son enceinte, un espace d'une trentaine de mètres, appelé Sihadripārvata, zone franche de toute habitation et de commerce qui ouvre sur un modeste ermitage (*āśrama*) shivaïte, le Kailā(śa)bhairāva. Là, résident des ascètes appartenant à la secte (*sampradāya*) Nātha. Ses membres affirment que deux de leurs ancêtres, Ekināth et Jogināth, disciples du fondateur de la secte Goraknāth⁴, rencontrèrent Yellamma après que son mari la répudia. C'est auprès d'eux que, désemparée, elle trouva finalement réconfort et protection après sa longue errance dans la forêt. C'est aussi grâce à leurs conseils — notamment celui de se livrer avec dévotion à la mendicité au nom de Śiva — qu'elle guérit de la malédiction (peste) infligée par son époux ; scène miraculeuse qui s'offre au regard de ceux qui passent devant le Kailābhairāva, et dont la violente polychromie jure sur le carrelage mural blanc, au point de faire oublier le petit *liṅga* noir qui sert aux hommages. Bien que la plupart du temps ce seul épisode suffise à expliquer le lien entre les Nātha et Yellamma, des *jōgama* rapportent que les deux ascètes obligèrent la déesse à briser ses bracelets d'épouse — ce à quoi elle se refusait — lorsque Kārttavīrya tua son époux.

Outre deux officiants installés à demeure tout au long de l'année, d'autres Nātha visitent l'ermitage et l'utilisent comme gîte d'étape lors de pérégrinations incessantes qui peuvent les mener jusqu'au nord de l'Inde. Le petit complexe se compose de deux bâtiments, qui se font presque face, séparés par la voie qui mène du temple de Yellamma à celui de Māṅgi. L'un sert d'habitation pour les membres de la secte, l'autre est un temple qui comporte deux pièces ; la première abrite le siège (*pīṭha*) vide du gourou fondateur Goraknāth et divers emblèmes (peau de tigre, sandales, bâton, calendrier métallique, etc.) ; la seconde est le sanctuaire proprement dit où s'effectuent les *pūjā*. Lorsque les dévots de la déesse défilent devant ce sanctuaire, ils ne manquent jamais d'accomplir un rapide « hommage » et de verser de petits honoraires rituels (*dakṣiṇā*) aux Nātha. En retour, le desservant, dit *pūjāri*, les asperge d'eau en trempant une brindille de margousier dans la petite rigole qui entoure la *yoni* enserrant le *liṅga*. Ce geste s'accompagne toujours de la récitation de quelques formules (*mantra*) shivaïtes stéréotypées. C'est grâce aux vertus de ce végétal et de l'eau sacrée de Saundatti, transformés par le pouvoir (d'exorcistes?) des Nātha, que Yellamma fut guérie. Ajoutons qu'une fois faite la *pūjā*, on ne doit

jamais se retourner sous peine de déclencher contre soi les pouvoirs magiques (*siddhi*) attribués aux deux ascètes.

Célibataires, chastes et errants, les Nātha séjournent à tour de rôle dans cet ermitage qui est, à leur dire, l'un des trois cents établissements auxquels ils sont affiliés dans la seule région du Mysore-Karnataka. A plusieurs reprises, j'ai rencontré là des ascètes, cheveux nattés en chignon et quelquefois armés, qui prenaient quelque repos avant de reprendre leurs déambulations. A ma connaissance, deux y restent en permanence mais seul l'un d'entre eux joue un rôle rituel, d'ailleurs mineur, lors de la célébration du mariage de la déesse. Volontiers accueillants, ils passent la plus grande partie de leur temps à fumer du haschich (*bang*) en discutant nonchalamment ; oisiveté à peine interrompue par les stations rituelles des dévots. La journée est cependant encadrée par les « grandes » *pūjā* du matin et du soir qui font se succéder les hommages au gourou (*gurupūjā*) et à la déesse (*dēvipūjā*), chacun systématiquement ponctué par un coup de sifflet (*nād*). Ce petit instrument rituel en corne ou en bois, accroché à un petit anneau (*pavitra*) en cuivre qui lie les deux extrémités du cordon (*seli*) porté autour du cou, constitue le principal insigne de la secte. Et chaque Nātha doit le fabriquer de ses propres mains.

Indifférente à l'origine de caste, l'initiation (*dīkṣā*) est ouverte à tous : elle fait naître à la « caste » (*jāti*) Nātha, proclament-ils. Elle consiste principalement à recevoir une formule (*mantra*) que le gourou insuffle dans l'oreille du disciple. Le percement du cartilage du pavillon des oreilles (*wagada*), dans lesquelles le gourou passe de grosses boucles en os (*kunḍal*), marque la fin d'une initiation qui comporte en réalité deux étapes, *awagada* puis *wagada*. A la dernière, préparée par quarante jours d'isolement, de privations, de pénitences, succédera une longue marche de plusieurs centaines de kilomètres jusqu'au sud du Karnataka, pérégrination au cours de laquelle l'initié doit rester silencieux et s'abstenir de dormir.

Le gourou principal des Nātha de Saundatti réside à Handibadaganāth, au lieu-dit Kumbaravada, dans les montagnes de la forêt goanaise où il vit en anachorète depuis des années. Ayant fait le vœu de rester en permanence « éveillé », il ne s'allonge ni ne dort jamais, somnolant debout, le torse appuyé sur une balançoire. Au moins est-ce ainsi qu'on me l'a décrit, je ne l'ai pas, en effet, visité.

Māṅgi, la servante

Une fois reçue l'aspersion des Nātha, dépassons l'ermitage. Une cinquantaine de marches sommairement taillées dans la pierre conduisent au Māṅgapārvata. C'est un minuscule terre-plein, où, à

côté d'un petit sanctuaire de serpent (*nāga*), que l'on peut supposer sous le contrôle des Goraknāth (Briggs 1973 : 132-135), sont alignées cinq pierres rougies, dites Kāmadhenu. Il s'agit bien sûr de la Vache céleste de Jamadagni qu'essaya de voler Kārttavīrya. Sur le trajet pèlerin, les dévots ont coutume de s'y arrêter. En énonçant quelque vœu, ils tentent de soulever cette « vache », en fait la pierre placée au milieu. S'ils réussissent, cela signifie que Yellamma accédera à leur demande.

Continuons à monter quelques marches sur la droite de ce petit terre-plein. Exactement dans l'axe ouest-est du temple de Yellamma, on parvient alors à celui de Māṅgi qui lui tourne le dos. De l'intérieur de son sombre sanctuaire, on peut apercevoir le temple de la grande déesse grâce à une meurtrière creusée dans le mur du fond. On dit d'ailleurs souvent de Māṅgi qu'elle est *upa-sikā*, « celle qui est assise près de », formule appliquée également aux serviteurs (*dāsī*) des dieux.

« Grande » sœur puînée de Yellamma au dire des Intouchables — *mahā* veut dire grand et *ṅangi* signifie « jeune sœur » en langue kannada —, elle est décrite comme sa servante (*dāsī*) par les Liṅgāyat, ceux du moins, plutôt de bas statut, qui ne la scotomisent pas. Rendu perplexe par la nature de la relation entre les deux déesses, je pressais de questions une informatrice Māḍiga. Elle me répondit malicieusement que Māṅgi est davantage la sœur que la servante de Yellamma puisqu'elle la sert avec un dévouement dont serait incapable une véritable sœur ! Et d'ajouter : « N'y a-t-il pas des cas où votre propre sœur, elle-même, ne vous aide pas ? » Le statut exact de Māṅgi varie donc selon les castes auxquelles on s'adresse, mais l'importance qu'on lui accorde augmente à proportion de la descente dans la hiérarchie sociale. Inexistante pour les hautes castes Liṅgāyat, elle devient en revanche la déesse principale des femmes Māḍiga, « forme » particulière d'une unique grande déesse que les premiers, bien sûr, reconnaissent.

De dimension beaucoup plus modeste que le sanctuaire de son aînée et composé d'une seule chambre, celui de Māṅgi reproduit la *cella* de Yellamma. Le service religieux est assuré par un *pūjāri* de caste Māḍiga qui revendique être membre de la secte Vīraśaiva. Cet officiant répète quotidiennement, et de manière extrêmement simplifiée bien que cela dure plus d'une heure, les principales séquences qu'accomplissent les Bānajiga dans le grand temple — ceci en parallèle et en toute indépendance. Le socle de l'effigie de la déesse, constitué d'une grosse pierre noire sur laquelle sont gravées les empreintes des pieds de Māṅgi entourées d'un serpent, est chaque matin nettoyé à grande eau et soigneusement recouvert d'un *sārī* blanc. Le desservant y dépose un gros coussin rouge destiné à recevoir un petit autel en métal comportant une niche. Après avoir

abondamment purifié cet autel, il y place la minuscule statuette en bronze de Māṭangi, représentée en position de danseuse terrible et armée d'une épée. Explication du *pūjāri* : Māṭangi est la sentinelle de Yellamma, déesse guerrière qui la protège de l'attaque des démons. Il marque ensuite les quatre mains, le front et le vagin de la statuette de points de vermillon et répand de la poudre de safran sur la coiffe. Finalement, il habille de deux *sārī* la totalité de cet édifice cultuel en l'entourant d'une « ceinture-collier » en argent à laquelle est suspendue la capsule (*guṇḍa gadige*) contenant le *liṅga* portatif (sectaire) des Vīraśaiva.

Durant la journée, le sanctuaire est laissé à la garde de *māṭangi*, de vieilles prostituées de caste Māḍiga qui logent à proximité. Elles se chargent de briser les noix de coco, de recevoir les offrandes et les honoraires des dévots, toujours bien sûr de castes Intouchables. Sexe et profession du personnel cultuel indiquent clairement le caractère relativement impur du sanctuaire. En remplissant ce service, ces femmes bénéficient de l'aura divine qui s'en dégage ; d'où leurs fréquentes entrées en possession grâce auxquelles la déesse se manifeste ; d'où leur appellation de *māṭangi* qui confirme que la participation confine à l'identification permanente : chaque *māṭangi* est un *analogon* terrestre de la divinité. Bien qu'elles soient célibataires et prostituées, on les considère de bon augure et on recherche leur égide, ou leur concours, lorsqu'on souhaite des enfants. Une berceuse en bois, suspendue devant l'effigie de la déesse, manifeste ostensiblement que (les) Māṭangi préside(nt) à la procréation. Toutes les épouses qui veulent devenir mères viennent la pousser, anticipant de la sorte le bercement de l'objet du désir.

À l'occasion des fêtes villageoises, les *māṭangi* ont — ou plutôt avaient, car ces pratiques s'éteignent progressivement — coutume de se livrer à des comportements débridés : danse tumultueuse accompagnée de consommation d'alcool, profération de propos obscènes ou injurieux, jets de crachat sur les spectateurs, attaque et bousculade des présents à l'aide de l'arrière-train (Thurston 1909, 4 : 295-307 et 316-317 ; Elmore 1915 : 28, 31, 136 ; Fawcett 1889 : 267 et sq.). Ces cavalières manières visent particulièrement les notables des hautes castes, car chacun sait ici que c'est sur ces femmes que les dominants exercent sans vergogne, et en toute impunité, leur « droit » sexuel ; ces rudesses servent donc à se venger des humiliations subies.

Généralement canalisées dans la répétition annuelle du nouvel an (*bolī*), ou de la fête de la déesse, ces pratiques présentent indubitablement un aspect « sacrificiel » qu'ont souligné Hildebeitel pour le Sud-Maharashtra (1982 : 91) et Tarabout pour le Kerala (1986 : 368 et sq.). Il reste que ces provocations spectaculaires répondent, non moins clairement, à une situation d'exploitation socio-économique.

A ces occasions propices aux dérapages protestataires, les *mātangi* se rebellent contre les dominants. Certes, le contexte confère à ces comportements une signification parodique. Mais la réitération des interdictions officielles (*Prohibitory orders under Section 35*) rappelle que ces pratiques donnent quelquefois lieu à des débordements violents ou à des règlements de comptes sanglants. Soucieux de les prévenir, le gouvernement régional fait annoncer à l'avance, par voie de presse, la liste des villages qui tombent sous le coup de la prohibition et a coutume de dépêcher sur place des policiers. On constate d'ailleurs, ces dernières années, que cette liste s'allonge : les dominants ont pris l'habitude de profiter des célébrations pour régler définitivement certains conflits locaux... C'est dire qu'attribuer à ces pratiques un sens exclusivement symbolique, celui d'une réinstallation de l'univers (Tarabout 1986 : 405-411), méconnaît le sens premier, et fort trivial, que les acteurs leur accordent. Interpréter certains comportements de groupes subalternes à l'aune de l'exclusif modèle religieux sublime la violence sociale qu'ils dramatisent. Évidemment, au regard des relations de domination, la tentative des basses castes assujetties de retourner à leur profit le rapport de force se borne à l'expression symbolique la plupart du temps. Mais ces ruptures avec l'ordre du quotidien n'en manifestent pas moins la ferme volonté d'inverser les codes sociaux (Beck 1989 : 226).

Pourtant limitée, l'observatoir d'une algarade lors du nouvel an (*holī*) 1987 à Saundatti est, de ce point de vue, significative. La fête s'était jusqu'alors déroulée dans le calme relatif d'une agitation routinisée : les *mātangi* avaient chanté et dansé en groupe dans l'enceinte du temple de Yellamma, elles avaient aspergé les hommes des liquides colorés traditionnels. Soudain, légèrement à l'écart, une *mātangi* interpelle un Bānajiga et le prend à parti en hurlant à tue-tête. Non moins rapidement, d'autres femmes de la très basse caste Lamāni — celles qui se chargent de fournir le bois pour les foyers des pèlerins et l'eau pour leurs ablutions — se joignent à elle. La dispute s'engage, les événements se précipitent. Les femmes se regroupent, encerclent l'homme, l'injurient, le couvrent de crachats. Certaines miment le geste de la copulation. On ne tarde pas à en venir aux mains. Des Bānajiga placés à proximité entendent le brouhaha, découvrent la scène, s'approchent enfin, tandis que leurs épouses, ayant déjà rejoint l'attroupement, font bloc pour s'interposer entre les querelleurs. Les uns se rangent du côté de ceux-ci, les autres du côté de ceux-là. Les têtes s'échauffent, on en vient aux gestes menaçants. On s'accable de part et d'autre de reproches les plus orduriers. On jurerait qu'ils vont s'entrégorger. Finalement, seule l'intervention de policiers détachés là pour surveiller, aidés il est vrai par des femmes *mātangi* et Lamāni plus âgées soucieuses de

tempérer les humeurs, mettra fin à la rixe, non sans difficulté d'ailleurs. Des insultes, et des grossièretés mâtinées de menaces, tinrent lieu de séparation. Les plus jeunes femmes ne quittèrent la place que longtemps après. Ce qui nous permit de questionner sur le motif de cette altercation. La réponse ? on la devine : une rétribution insuffisante de services sexuels vendus à un Bānajiga, visiblement coutumier du fait. Nul, en effet, ne l'ignore à Saundatti : le mode de vie très libre des *māṅgi*, mais surtout leur situation économiquement précaire et leur position de dominées, les conduisent à l'exercice d'une prostitution plus ou moins occasionnelle⁵.

Le calme retrouvé, revenons à Māṅgi, et confrontons aux informations de « terrain » ce que nous apprend d'elle la tradition textuelle. Cette divinité est l'une des dix manifestations (*mahāvīdyā*) de Satī : celle, furieuse, que prit l'épouse de Śiva pour n'avoir pas été invitée au grand sacrifice célébré par son père Dakṣa (Kinsley 1986 : 162). Or, bien que certains informateurs connussent cet épisode, aucun ne l'évoqua à propos de Māṅgi, préférant toujours associer la déesse (mineure) à la « grande » Yellamma dans des récits, si l'on peut dire, moins orthodoxes. Prêtons donc une oreille attentive aux « histoires » moins connues des femmes Māḍiga. L'une raconte comment la divinité tutélaire de leur caste devint la principale servante de Yellamma :

(12) Les pouvoirs de Yellamma ne cessaient de favoriser la prospérité des agriculteurs qui lui rendaient un culte. Aussi décida-t-elle un jour de tester la charité de ses dévots. Déguisée en vieille femme, elle alla mendier dans un champ pour obtenir quelque aumône d'un fermier au travail.

Comme l'homme faisait mine de ne pas entendre ses plaintes, elle se mit à battre de son tambour pour l'obliger à lui donner quelque chose. Ainsi contraint, le fermier choisit alors le plus petit légume qu'il possédait. Pressentant ses intentions, Yellamma rendit le légume énorme. Sur-le-champ, le fermier se ravisa et lui reprit. À chaque fois qu'il sélectionnait le plus petit légume, elle le métamorphosait de la sorte. Finalement excédé, le fermier refusa de lui donner un agrume.

Devant tant d'ingratitude, la déesse se mit en colère. Elle endormit le fermier, et, pendant son sommeil, détruisit ses récoltes. Lorsqu'il se réveilla et vit ses champs anéantis, le fermier voulut la battre. Il tenta de lui arracher ses vêtements, mais Yellamma parvint à s'échapper. Après une course folle, elle trouva refuge dans la maison d'une Intouchable de la caste des tanneurs appelée Māṅgi. Cette dernière la cacha dans le récipient à eau qui sert au travail du cuir. Arrivant sur les lieux, le fermier crut que la vieille femme s'était métamorphosée en jeune fille. Et, pour se venger, il lui coupa le nez.

Désespérée, Māṅgi alla se plaindre à Yellamma qui, sur

l'instant, lui restitua l'appendice. Et, pour la remercier de l'avoir protégée, la déesse en fit la première de ses desservantes, lui réservant en priorité les aumônes de ses dévots.

Très semblable au précédent, le second récit vaut comme mythe de fondation du temple de Māṅgi. Il réitère le motif de la mutilation nasale, transposition, suppose-t-on, de la décapitation de Yellamma :

(13) Yellamma était enceinte de Paraśurāma. Vers le septième mois, elle fut prise d'envies alimentaires de toutes sortes. Aussi déroba-t-elle dans un champ d'un fermier (*Vōkkaḷiga*) différents petits légumes verts et des oignons qu'elle cacha dans la pointe nouée du tissu de son *sāri*.

L'observant de loin, le propriétaire se douta de quelque chose. Il décida de la suivre pour en avoir le cœur net. Yellamma pénétra dans une pauvre mesure pour y déposer son petit larcin, avant de disparaître grâce à la puissance de sa *śakti*.

Le paysan entra à son tour dans la maison et fut surpris de n'y trouver personne. Aussi, patiemment, il attendit. La propriétaire de l'habitation, Māṅgi, arriva et pressa de questions l'étranger qui violait son domicile. Celui-ci l'accusa du vol, s'énerma qu'elle se permette de le questionner de la sorte. Commencant à fouiller l'endroit de fond en comble, il hurla qu'il lui couperait le nez s'il mettait la main sur le butin. Retrouvant finalement ses légumes, il lui sectionna le nez qui tomba sur le sol.

La nouvelle de cette mutilation parvint à Yellamma qui résidait au paradis. Elle descendit sur la terre. Pénétrant dans l'habitation de Māṅgi, elle la trouva sanguinolante et désespérée. En la consolant, elle fit un premier miracle : le nez fut « recollé ». Puis, un second : un temple dédié à Māṅgi se dressa à proximité du sien. Enfin, elle déclara que désormais la première offrande reçue reviendrait systématiquement à Māṅgi.

Inutile de s'attarder sur les banales interprétations psychanalytiques qui multiplient les tautologies (symboliques), qu'elles soient métaphoriques : la décapitation est une castration (O'Flaherty 1980 : 81) ou métonymiques : la décapitation est une mutilation nasale, voire une clitoridectomie (Kakar 1978 : 99) ! Rappelons simplement des faits locaux, autrement suggestifs⁶. Nombre d'expressions populaires font de l'appendice nasal un marqueur d'honneur et d'humiliation. Ainsi, pour rendre compte d'une honte subie ou d'une insulte reçue a-t-on coutume de proclamer : « Son nez a été coupé ! » Des informateurs prétendent aussi qu'un mari bafoué pouvait — et peut encore, disent-ils — sanctionner l'infidélité de l'épouse en lui sectionnant le nez. L'ablation d'une partie du corps

de l'épouse exprime le droit exclusif et absolu du mari sur celle-ci : « Une femme répudiée par son époux n'est même pas voulue par une pierre », dit un proverbe local. Si la mutilation corporelle — qui rappelle celle que Jamadagni infligea à Yellamma, défigurée par la lèpre avant d'être décapitée et même démembrée — est le châtement homologué pour les transgressions sexuelles de l'épouse, des rumeurs font état d'une punition fréquente, mais moins visible, pour le même délit : on met de la poudre de piments dans le vagin de la « fautive ».

Une femme Māḍiga m'affirma que la cause du célibat de Māṅgi provenait justement de la mutilation nasale. Pourtant ce handicap physique, qui normalement hypothèque toute union matrimoniale, n'empêche nullement le desservant Intouchable attaché à son temple de parer l'effigie de la déesse de tous les emblèmes et ornements de la femme mariée. Ainsi constate-t-on un décalage entre le mythe et le culte ; dans le premier Māṅgi est célibataire, lors du second elle est une épouse. Un détail de la terminologie d'appellation jette quelque lumière sur cette apparente contradiction. On se souvient que les prostituées Māḍiga sont dénommées *māṅgi*. Mais cette appellation s'applique également aux femmes ordinairement mariées de cette même caste. Or, ces épouses s'adressent à leur mari en l'appelant Jamadagni lorsqu'elles veulent leur témoigner respect et soumission. On comprend donc pourquoi Māṅgi arbore tous les emblèmes de la femme mariée puisqu'elle est la coépouse (*savatī*) de Jamadagni, même si d'aucuns la ravalent en arguant qu'elle n'est qu'une concubine (*basavi*). Ainsi les liens entre dieu et déesse(s), qu'ils soient ancillaire ou sororal, conjugal ou sexuel, transposent-ils des usages matrimoniaux locaux ; ce qui est vrai jusqu'à la réciproque. D'autres pratiques confortent d'ailleurs cette interprétation. Lorsque la première femme ne donne pas naissance à un garçon, sa jeune sœur (*ṅangi*) peut être mariée à son mari afin de perpétuer la lignée ; au cas où elle est stérile, un homme peut installer à domicile des coépouses (*savatī*) dont les enfants seront considérés comme ceux de la femme principale à qui la divinité a retiré sa faveur ; la prospérité matérielle, aussi, autorise couramment l'entretien de concubines. Le parallélisme entre les mondes respectifs des dieux et des hommes s'avère d'autant plus frappant que nombre de *māṅgi* sont également mariées sur le plan mondain. En se livrant à la prostitution, ce que leur rôle traditionnel permet, ces femmes ajoutent une figure supplémentaire à leur déesse : celle de courtisane. Dédoublement de la déesse sur lequel on s'est précédemment arrêté, et s'arrêtera encore.

Cette situation particulière de la divinité tutélaire des femmes de caste Māḍiga, fait curieusement de Māṅgi le véritable paragon des *jōgama* un modèle plus proche de ce qu'elles sont ; pour autant

qu'on s'en tienne à une cohérence plus logique qu'anthropologique. Alors que Yellamma est la divinité générique des « servantes-esclaves » divines, dites *devadāsī*, coépouses ou concubines du dieu, prostituées ou « propriétés publiques » des hommes, la figure de Māṅangi correspond en réalité mieux à leur position liminale.

De même source, un troisième récit met en scène ce couple divin féminin :

(14) A la suite d'une longue marche sous le soleil, Māṅangi se plaignit à Yellamma de ne pouvoir plus avancer tant ses pieds étaient couverts d'ampoules. Toutes deux s'assirent sous un margousier pour se reposer. Revigorée mais assoiffée, Māṅangi demanda à sa maîtresse la permission d'aller chercher un peu d'alcool de palme. Yellamma objecta que le malafoutier était de caste Liṅgāyat, qu'il ne manquerait pas de l'inviter à porter l'insigne (*liṅga*) de sa secte (Viraśaiva) en échange de ce service. Néanmoins Māṅangi insista et sa maîtresse, de guerre lasse, accepta.

Tandis que Yellamma se transforma en termitière pour observer à loisir la scène, Māṅangi, pour sa part déguisée en vieille femme portant (telle une *jōgama*) un panier (*jaga*) sur la tête, vint à la rencontre du malafoutier pour obtenir de l'alcool. Comme l'avait prédit Yellamma, l'homme s'énerva car elle était de caste Māḍiga. Après s'être emparé de son panier afin de l'offrir à son épouse, il chercha à enlever ses vêtements pour la battre. Māṅangi réussit cependant à s'enfuir. Elle trouva refuge chez le frère du malafoutier qui, pour sa part, la traita correctement. Il répondit à la demande de la jeune femme en versant de l'alcool de palme dans une écorce de fruit de margousier, sans cependant parvenir à la remplir. Māṅangi l'aida en colmatant l'écorce avec quelques feuilles de cocotier.

Enfin rafraîchie, Māṅangi retourna voir Yellamma. Toutes deux décidèrent qu'il convenait de punir l'homme qui l'avait maltraitée. Déguisée cette fois en jeune et belle femme, Māṅangi retourna chez le Liṅgāyat munie de poudres soit disant curatives, douces et odorantes, qu'il acheta très cher. Dès qu'il les utilisa, diverses maladies l'affectèrent : abcès, maladie de peau, variole, asthme, etc.

Quelque temps après, Māṅangi lui apparut sous la forme d'une vieille diseuse d'aventures. Il la consulta, et elle prescrivit des remèdes susceptibles de le guérir. Recouvrant grâce à eux la santé, le Liṅgāyat apprit que tous ses maux résultaient de son manque de respect envers la déesse. Il décida alors de devenir le dévot fidèle de Yellamma.

Outre que ce récit justifie qu'on rende un culte à la déesse à cause de son double pouvoir maléfique et curatif, il invite à quelques commentaires.

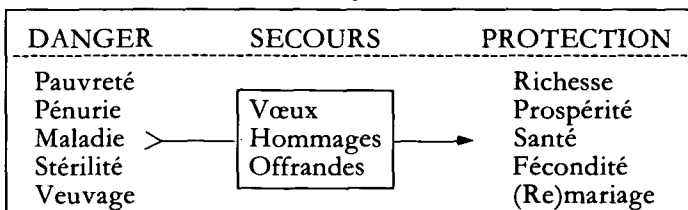
Le choix d'un Liṅgāyat d'abord, membre d'une caste de statut relativement élevé, n'est pas indifférent. Derrière une histoire religieusement édifiante, on y décèle le portrait à charge du dominant brossé par les membres des classes subalternes. Le récit brocarde le prosélytisme sectaire, mais aussi la lubricité et la violence des Liṅgāyat; griefs que formulent volontiers les Intouchables à leur endroit au point d'en faire les traits caractéristiques de ceux-ci ! Remarquons en passant la profession impure du Liṅgāyat, appartenant à une secte qui proscriit l'alcool. Elle est d'autant plus significative qu'à leur dire la seule odeur d'une boisson fermentée offense et met en colère Yellamma; ce qui n'est pas vrai de Māṅgi, déesse à laquelle on peut faire des dons de liqueur (ou de viande).

Sous les traits d'une servante (*jōgama*) ensuite, Māṅgi sert d'instrument à Yellamma pour mettre à l'épreuve la dévotion de ses fidèles. C'est elle qui veut de l'alcool, c'est elle qui inflige les maux. Ainsi est-ce par le truchement d'une forme inférieure que la puissance (*śakti*) de Yellamma se manifeste et agit sans intervenir personnellement.

Troisième commentaire. Yellamma apparaît dans ce récit intimement liée au monde souterrain, comme le dieu Śiva, fréquemment appelé le « Seigneur de la termitière », *Vālmīkanātha* (Elmore 1915 : 82, 100; Whitehead 1921 : 82; Shulman 1980 : 110-117). Remarquons à ce propos que pour certains dévots son autre nom, Reṇukā, dérive du mot *reṇu* qui signifie en langue kannada « petite motte de terre ». Et l'orientation agricole des deux récits précédents confirme la dimension essentiellement chtonienne d'une divinité entretenant un rapport privilégié avec la fécondité et la fertilité. Ainsi mesure-t-on son importance pour les castes rurales.

Enfin, ces récits se révèlent conformes à la structure mythique relevée par Hanchett dans le Karnataka à propos de Gaurī (1988 : 83), mais préalablement dégagée par Wadley pour le Tamil Nadu (1975). Structure, déjà rencontrée, qui fait se succéder les trois catégories, « danger/secours/protection ». Si chacune désigne une étape, leur enchaînement s'apparente à un mécanisme réparateur qui justifie qu'on en appelle à la déesse selon un processus qui peut servir, plus généralement, à définir la machinerie religieuse de la dévotion :

Tableau IV : modèle réparateur de la dévotion



En dépit d'efforts répétés, on n'a pu retrouver localement l'intégralité des séquences du mythe « classique » expliquant clairement la complémentarité de Yellamma et de Māṭangi, récit pourtant rapporté par nombre d'observateurs (Oppert 1893 : 466-467; Thurston 1909, 4 : 301-302; Moffatt 1978 : 248-249; Beck 1891 : 126 et sq.); une brève narrative cependant esquissa le motif à sa manière :

(15) Ayant eu vent de la menace de Jamadagni, que l'obéissant Paraśurāma ne pouvait qu'accomplir, Yellamma parvint à lui échapper. Elle trouva refuge dans un village d'Intouchables. Arrivée sur place, Paraśurāma furieux massacra la totalité des villageois. Retrouvant finalement sa mère, il la décapita, mais sans s'apercevoir qu'il venait d'effectuer une double décollation : Māṭangi se tenait juste derrière sa maîtresse !

Mais, pour nombre d'informateurs, les événements se déroulèrent autrement. Une fois la décollation opérée, l'une des têtes sectionnées s'envola jusqu'à Jamadagni. L'ascète ne reconnut pas le visage de son épouse et demanda qui elle était et les raisons de sa venue à l'ermitage. Apprenant son identité, il lui ordonna d'aller vivre chez les Intouchables dont néanmoins elle deviendrait la déesse. Selon d'autres, c'est Jamadagni lui-même qui remit le chef (haut/pur) de Yellamma sur le tronc (bas/impur) de Māṭangi...

À la faveur d'un détail, une autre version, qui rappelle le récit de la naissance de Gaṇeśa (O'Flaherty 1975 : 262-269), inverse la hiérarchie de la « récapitulation » :

(16) Respectant la promesse faite à son fils, Jamadagni accepta que Yellamma renaisse à la vie. Mais, dans sa colère, Jamadagni avait réduit en cendres la tête décapitée de son épouse. Paraśurāma dut se mettre à la recherche d'un autre chef pour sa mère. Pour ce faire, il décida de décapiter la première femme qu'il rencontrerait. Peu de temps après, Māṭangi croisait son chemin...

Il arrive que le dénouement de l'histoire diffère : Paraśurāma retrouve alors la tête sectionnée de Māṭangi qu'il dépose sur le tronc de Yellamma. Et une variante illustre combien les manipulations sur le matériau mythique autorisent toutes les réconciliations :

(17) Paraśurāma décapita sans s'en rendre compte deux femmes, Yellamma et Māṭangi, au lieu de sa seule mère. Accédant au désir de son fils de voir revenir à la vie Yellamma, Jamadagni lui donna de l'eau sacrée pour recomposer le corps. Ce qu'il fit tôt le matin alors qu'il faisait encore nuit, et donc se trompa. Il remit la tête de sa mère sur le tronc de la servante, le chef de Māṭangi sur le corps de Yellamma.

Lorsque le jour se leva, Paraśurāma prit conscience de sa maladroite inversion. Répugnant à commettre un nouveau double meurtre, il décida de présenter à son père les deux femmes en l'état, sollicitant son pardon. Le sage l'accepta, et reprit pour femme celle qui avait la tête de Yellamma. Il fit de l'autre une déesse pour les Intouchables.

La lecture de ces mythes peut inviter à vaticiner à loisir — et on ne s'en est guère privé (Spratt : 1966, 254; Kakar : 1985, 145) — sur la menace que ferait peser en Inde la « mauvaise mère » sur son garçon ; explication (psychologique) du matricide dont le fils retirerait un insupportable sentiment de culpabilité et qu'il ne pourrait expier qu'en la ressuscitant sous forme de déesse⁷. Nouvelle variante, à mettre au compte cette fois de ces Indiens occidentalisés, nouveaux « bricoleurs » de mythes.

Contentons-nous pour notre part, de retourner sur le terrain. Un récit recueilli à Chandragutti, qui introduit un nouveau personnage en empruntant le motif du vêtement de Draupadī bien connu dans l'Épopée (Hiltebeitel 1980), servira à montrer le parallélisme entre les deux divinités :

(18) Avant d'exterminer tous les Kṣatriya, Pāraśurama laissa sa mère sous la protection de son fidèle « lieutenant » Bīrappa, le fils de Māṅgi. Tandis que le premier accomplissait sa mission, ce dernier se transforma en démon. Harcelant les femmes de l'ermitage et du royaume, il enlevait les vêtements de celles qu'il poursuivait. Inlassablement, Māṅgi fournissait des habits de fortune aux victimes de son fils, sous la forme notamment de pagnes confectionnés avec des branchages de margousier.

Une fois sa vengeance accomplie, Paraśurāma regagna l'ermitage où il apprit l'inqualifiable conduite de son « lieutenant ». Afin de faire cesser la terreur que Bīrappa inspirait et dans le but de rétablir l'ordre, Paraśurāma décida de le tuer.

L'épisode pousse la complémentarité de Yellamma et de Māṅgi jusqu'à la symétrie en attribuant un fils à cette dernière. Mais c'est un enfant démoniaque, conformément à l'infériorité statutaire de sa génitrice, l'exact inverse du fils dévoué, d'abord à son père, ici à sa mère, qu'est Paraśurāma. Parallélisme filial avec inversion de signe qui rappelle un thème rémanent de la mythologie dévotionnelle sud-indienne (Shulman 1985 : 27-32) : la sentinelle du dieu se transforme en démon.

2. AMBIGUÏTÉ ET TRIFONCTIONNALITÉ

Deux remarques anthropologiques s'imposent. La première veut insister sur la confusion qui règne entre les profils respectifs de deux déesses. Leur complémentarité apparaît si forte qu'elles semblent souvent se confondre, en particulier pour les dévots des basses castes puisque les hautes ne reconnaissent pas toujours Māṅgi. Mais le jeu symbolique, qui consiste à marquer par des inversions le statut de divinités hiérarchisées sur l'échelle des puretés relatives, exprime une intuition profonde et partagée : Māṅgi n'est, en réalité, qu'une émanation de Yellamma. Tout se passe comme si la divinité souveraine ne pouvait se manifester qu'en se fragmentant, et n'agir qu'en déléguant sa puissance à l'une de ses formes inférieures, à cette partie d'elle-même subordonnée mais qui acquiert dans les mythes une identité. Tous les dénouements des récits convergent : à la différenciation succède la séparation, et cette manifestation autonome ne tarde pas à rejoindre la (divine) totalité, universelle et souveraine.

Le second commentaire, plus long, concerne la forme d'intervention de la divinité. Si les fidèles parlent avec dévotion de cette « Mère » (*Amma*) qu'ils honorent, avec crainte aussi de ses pouvoirs, la plupart des récits populaires la présentent à l'instar d'une femme ordinaire que rien ne permet de distinguer. Tout en faisant d'elle l'origine indifférenciée de l'univers, ils la décrivent dans le même temps comme une vieille femme fatiguée ou comme une belle jeune fille à la splendeur inégalée. Dans les deux cas pleinement humaine, dans l'usure de l'âge ou la plénitude de la vie. Mais, contrairement aux dieux védiques dont certains détails corporels révèlent fugitivement la nature, aucun signe ne dévoile la déesse pour autant qu'elle se donne à voir aux hommes : ni ses paroles, ni sa force, ni sa clarté ou sa beauté (Malamoud 1986 : 94), ni même son regard (Gonda 1969). Alors que dans les mythes les divinités n'ont pas d'ombre et ne touchent pas terre, que leurs yeux ne cillent pas et la poussière ne les atteint pas, les versions folkloriques affectionnent un surnaturel domestique qui ne répugne pas au comique, plus empreint de magie terrestre que de tentation cosmique. Ecart qu'une formule de Ramanujan résume : « *Myths, by and large, divinize the human ; folktales humanize the divine* » (1987 : xviii).

D'avantage encore. Dans les récits populaires, la perfection anthropomorphe de la divinité garantit l'efficacité de son pouvoir d'illusion. Et c'est à l'achèvement de cette apparence anthropomorphe qu'elle doit de pouvoir se mêler aux affaires humaines et

que les hommes succombent à ses duperies, incapables qu'ils sont de reconnaître derrière ses déguisements trompeurs la divine interlocutrice. Elle aime tellement se cacher, se rendre invisible, se métamorphoser, prendre masque et revêtir des défroques, qu'à son propos Beck et Clauss risquent l'analogie avec le personnage du *Triskster* (1987 : xxx).

La divinité est à ce point de plain-pied avec les humains que, inversement, la forme humaine peut renvoyer au corps divin comme à la source d'une énergie vitale qui la fait se dépasser. Puissance qui vient momentanément habiter la créature terrestre, et en décuple alors les pouvoirs. Mais ce processus de divinisation ne s'exprime pas dans le mythe (populaire) sur le mode de la « descente » (*avatāra*) ; il s'agit bien plutôt de l'ascension d'une forme humaine en forme divine. Sous l'emprise de la colère, notamment, un être ordinaire peut se métamorphoser : « Une femme furieuse est une déesse », affirme un proverbe du Karnataka (Ramanujan 1986 : 61). Bien qu'extérieure au monde des humains, cette force autonome qui s'impose à eux, et les fait éventuellement se mouvoir, révèle justement sa divine origine. Les dieux non plus n'y échappent pas : ils sont eux-mêmes victimes d'une radicale transformation lorsque la fureur les possède. Irritation de Jamadagni devant l'impureté de sa femme, en la voyant guérie, qui va jusqu'à l'agression vengeresse quand il châtre ses propres enfants. Furie de Paraśurāma décapitant Yellamma et ivresse belliqueuse lorsqu'il la sauve des démons ou extermine les Kṣatriya ; rage aussi envers Jamadagni de voir son bras mutilé par l'épée matricide dans la version que cite Elmore (1925 : 88 et sq.). Si l'on ajoute l'accès colérique du roi voyant s'échapper la Vache céleste, on mesure combien l'agir des dieux se raconte de fureur en fureur. La colère — *krodha* en sanskrit et dont le champ lexical kannada est si riche : *kanalu, kōpa, ugra* (Reeve 1980 ; Kittel 1983) — est bien l'ingrédient actif de la mythologie. Non la manifestation épisodique du caractère, mais le facteur dynamique du récit. Non pas un attribut accidentel, mais une faculté essentielle, toujours référée à la suprême puissance d'une déesse qui dépasse tous les acteurs. Fureur personnifiée, Yellamma engendre tous les drames de l'épopée. Et cet élan qui la porte à accomplir les actes par quoi sa divinité s'affirme revêt une dimension paradoxale — proprement indienne selon Shulman — : la virilité triomphante est attribuée à une puissance féminine (1980 : 207-211 et 1986 : 117), seule, en dernière instance, active. En devenant actrice indirecte de tous les épisodes, cette force transforme les protagonistes masculins en ses véhicules passifs. En mettant en scène une déesse qui est bien le Courroux⁸, le mythe s'infléchit dans un sens conforme au caractère terrible et dévastateur de la *Devī*⁹. Toutes ses violences ou destructions que le

mythe exprime de manière privilégiée au moyen de la décollation, sont en réalité substitutives : autant d'allégories héroïques de la déesse s'autodécapitant¹⁰. En s'offrant elle-même comme victime sacrificielle — certains font d'elle une *Satī* —, elle sauve les Brahmanes de l'empire de Kṣatriya dévoyés, libère la Terre de l'emprise des démons, délivre le monde de la souillure. Modèle qui fonde sans doute le suicide rituel compris comme acte suprême de dévotion : s'autodécapiter revient à offrir son chef à la divinité ainsi que l'iconographie l'illustre et la littérature en témoigne (Vogel 1969). Un récit recueilli à Chandragutti va dans ce sens, outre qu'il légitime les rituels votifs adressés à Yellamma dans le plus simple appareil :

(19) Juste au moment où Paraśurāma s'apprêtait à exécuter l'ordre paternel, Yellamma réussit à s'enfuir. Le fils se précipita à ses trousses, et, dans cette course folle, Yellamma perdit un à un la totalité de ses vêtements. Elle arriva à Chandragutti complètement nue pour venir se réfugier dans une grotte au sommet de la colline. Là elle s'unit au dieu Śiva, présent sous la forme d'une roche d'où émerge un *liṅga*.

Effectivement, l'actuel temple de Chandragutti est encastré dans une grotte et le saint des saints comporte une excroissance rocheuse en forme de *liṅga*. Plus surprenante encore est la forme du massif pierreux, en dessous de la tête de cobra duquel il émerge : rien de moins que le fondement de la déesse au dire des Intouchables ! Pédagogues appliqués pour l'étranger, ils me firent observer l'arrondi de cette forme féminine façonnée dans la pierre, mimant la prosternation, couchée, mains jointes au-dessus de la tête de la déesse venue chercher secours auprès du dieu ; et d'ajouter que cette posture signifiait l'union du couple. A en croire certains interlocuteurs, Paraśurāma serait néanmoins parvenu à rejoindre sa mère *in extremis* dans la grotte et la décapitation aurait précédé l'union avec le dieu ; ou même, puisqu'une vive discussion s'engagea sur ce point, elles furent simultanées... En combinant les trois traits : nudité, décapitation, copulation, ces dévots prêtent à Yellamma une dimension tantrique bien qu'à proprement parler elle ne le soit pas.

Laissons cet *excursus*. Certes la supériorité des dieux reste évidente, ils sont autres, apparaissent plus grands, plus puissants, plus rapides, omniprésents. Mais cette altérité reste simplement quantitative, ordre de grandeur qui ne fait que multiplier les qualités affectées par les hommes. Bien que les dieux forment une famille à part, indépendante, qu'ils ont leur propre histoire, événementielle, ils sont intimement mêlés aux affaires des hommes, coprésents à eux, et ne dédaignent pas infléchir les trajectoires mondaines. Selon une ambiguïté pareille à celle que l'on rencontre chez les ménages des

hommes, la famille divine témoigne d'une profonde stabilité, qui repose sur des comportements (dévouement, [dés]obéissance, respect, dévotion, violence...) et des représentations (père, épouse, fils...) exprimant sa structure hiérarchique, sexuée, généalogique; mais elle est aussi le siège d'une grande instabilité car ses membres sont continuellement exposés aux risques du conflit et du désordre. Cette tension lui donne en réalité son dynamisme.

Risquons une dernière hypothèse : que le triangle familial autour duquel se noue le drame de Saundatti évoque la trifonctionnalité. Avec au sommet, si l'on ose dire, le Brahmane Jamadagni ou la figure du Renoncement ; cet anachorète (*saṃnyāsin*) dans le culte, mais plutôt ermite forestier marié (*vānaprastha*) dans les récits, qui n'a de cesse que de retourner à sa méditation et dont l'histoire se résume aux obstacles qui s'accumulent pour l'en empêcher. Paraśurāma, pour sa part, est un Brahmane qui se comporte comme un Kṣatriya, un guerrier dont le rôle polémique consiste à rétablir l'ordre mondain et l'équilibre de l'univers, quoique la mythologie populaire en fasse plus volontiers le bâtard d'une Intouchable. Non moins équivoque, Yellamma enfin : Intouchable lorsqu'elle est associée à Mātangi mais princesse aussi répondant au nom de Reṇukā. Elle est indubitablement le personnage le plus flou de la triade, et son caractère indéterminé apparaît conforme au caractère moins délimité de la troisième fonction dont les composantes, beauté physique, volupté, fécondité, fertilité et richesse, sont étroitement solidaires.

Tableau V : la trifonctionnalité divine

| | | |
|------------|--|----------------------------|
| Jamadagni | BR AHMANE-renonçant | anachorète ascète-marié |
| Paraśurāma | BR AHMANE-Kṣatriya bâtard-INTOUCHABLE | |
| Yellamma | Reṇukā-KṢ ATRIYA Mātangi-INTOUCHABLE | |

Ce qui explique sans doute qu'à Saundatti seule Yellamma soit une divinité pleinement productive, que ce soit principalement, sinon exclusivement, à elle que l'on rende des cultes. Jamadagni, résolument à l'écart, et Paraśurāma, simple étape sur le trajet pèlerin, ne suscitent aucun rite particulier. Bien que les membres des hautes castes la visitent, et alors même que ce sont des desservants de statut élevé qui officient à son temple, ils ne le font que dans le cadre qu'impose le modèle de la troisième fonction : pour se protéger des infortunes qui hypothèquent la pérennité des lignages, la fécondité des récoltes, la reproduction du bétail, ou, plus générale-

ment, pour favoriser les projets concernant l'existence matérielle (*artha*).

Très tôt, on remarquait que le cycle mythologique de Saundatti se fondait sur l'ambiguïté de la relation conjugale entre la déesse et le dieu. Un Brahmane ascète et renonçant est marié à une femme qui succombe à la séduction (involontaire) d'un roi. Pour la tradition lettrée, que reconduisent les hautes castes, cette épouse, Kṣatriya de naissance, éprouve un désir mental sans passage à l'acte; pour les castes de bas statut, elle est une Intouchable commettant effectivement l'adultère. Mais, quelle que soit la « vérité », il est remarquable de constater que c'est justement cette transgression qui inscrit le mythe dans l'histoire. Car le récit, tout entier articulé autour de cette violation du désir (*kāma*), fonde la rupture avec le monde divin en composant une histoire qui n'est plus seulement celle des dieux mais échoit désormais aux humains. Ainsi l'histoire des hommes commença-t-elle par cette faillite divine, et ne s'inventa qu'avec l'irruption de ce désir malheureux. Le temps des dieux fut celui où Yellamma, chaque jour, remplissait son récipient d'eau, accomplissait son devoir sans faillir. Le temps des hommes s'engendra d'une hésitation fascinée, d'une rêverie érotique que provoqua un regard. Jusqu'à quel point les dévots croient-ils à ce mythe? Difficile de savoir — pourtant ils font comme si. Au demeurant, la question est trompeuse. Elle pré-suppose qu'on aurait affaire à un simple problème de croyance (/incroyance) alors qu'il s'agit de rien de moins que de la fondation du monde, de l'instauration de la règle née d'une transgression. Car ce premier désordre engage encore aujourd'hui des pratiques que la forme culturelle régionale encadre, et par lesquelles chacun continue ici de se définir. Désordre initial particulièrement fécond dans lequel il faut donc reconnaître le fondement local, nécessairement mythique, de la sociabilité.

Au fur et à mesure de l'exposition des séquences narratives, on a vu, et verra encore, s'ajouter d'autres personnages et d'autres situations qui, loin de réduire l'inaugural désordre, le réaffirmeront en reconduisant l'ambiguïté fondamentale du cycle mythologique. Cette équivoque est donc fondatrice, et de nos jours toujours constitutive. D'une part, elle continue de permettre l'accrochage d'acteurs sociaux statutairement hiérarchisés qui pratiquent, pour leurs bénéfices respectifs, des cultes distincts; d'autre part, elle autorise leur rassemblement périodique dans un même lieu pèlerin. Ainsi le temple sert-il aujourd'hui d'espace de différenciation sociologique tout en définissant ce lieu des formes multiples d'identification des personnes dont le(s) nom(s) divin(s) est (sont) l'expression.

NOTES

1. Les différentes versions textuelles de cette histoire sont commodément groupées et traduites par J. MUIR (1967, I : 447-462).

2. MALAMOUD (1984 : 43); la lecture de cet article éclaire le problème de la vengeance dans les Epopées (1984).

3. Plus pertinent nous semble le lien qu'établit GOLDMAN (1977) de l'équivoque lignée des Bhārgava avec la thématique de la mort et de la renaissance comme on le vérifiera lors de la description des grandes fêtes annuelles du temple (part. 1, chap. v).

4. L'ouvrage de référence sur les Goraknātha est celui de BRIGGS (1973); pour une description ethnographique, mais en contexte népalais, on se reportera à V. BOUILLIER (1986).

5. Commentant l'ouvrage suggestif de FREEMAN (1979), entièrement consacré à cette question trop souvent tue, HERRENSCHMIDT remarquait pertinemment que c'est aussi « autour du sexe et de la prostitution que se nouent les liens quotidiens entre les gens de hautes et basses castes » (1989 : 226).

6. OPPERT signale qu'à date ancienne l'un des quatre bras de l'effigie de Yellamma, celui du haut sur le côté gauche, tenait un nez (1983 : 468).

7. Plus riche, plus musicale, psychologiquement plus féconde est la belle variation romanesque de Thomas MANN sur la mythologie de la déesse décapitée et des têtes interverties (1987); sans même rappeler, bien sûr, l'énigmatique poésie des *Contes du Vampire* (Renou : 1963, en particulier les contes 6 et 24).

8. Brève mais lumineuse mise au point de C. MALAMOUD sur le *Courroux*, dieu védique (1968).

9. Le texte de référence est celui des *Célébrations de la Grande Déesse (Devī-Māhātmya)* (1975). Localement, des informateurs soutiennent que la violence de Yellamma s'explique par le fait qu'elle fut fécondée, sinon contre, du moins indépendamment de sa volonté; violence que dans le mythe incarne seul Paraśurāma, enfant né d'un sperme vagabond, et en dehors de la matrice puisque Yellamma est souvent considérée comme une vierge. Risquons une comparaison « sauvage » : au point de vue de la structure mythique, Paraśurāma est un anté-christ, cet enfant unique né de la seule matrice d'une mère qui n'est, elle, qu'amour!

10. Certes, Yellamma ne se décapite pas elle-même mais on ne peut manquer d'évoquer sa consœur tantrique nord indienne Chinamastā (Mookerjee 1966 : pl. 65); on regrettera en passant que, à notre connaissance, on ne dispose toujours pas de monographie ethnographique consacrée à cette déesse.

Chapitre IV

Pérégrinations

1. LE PARCOURS PÈLERIN

La présentation des personnages a permis de repérer quelques sites. Mais la causalité mythologique a omis nombre de places essentielles, notamment la principale : le temple de Yellamma. Le moment est venu de les présenter, mais en les enchaînant dans le trajet dévotionnel ordinaire qu'accomplit la majorité des dévots. Parcours qui consiste à visiter, depuis le temple de Paraśurāma jusqu'au sanctuaire de Jamadagni, l'ensemble des lieux culturels selon un ordre quasi immuable. Glissons donc maintenant nos pas dans la trace de ceux des pèlerins.

Le temple de Paraśurāma

Devant nous, les escaliers abrupts qui descendent dans la fosse. Vous les empruntez, en jetant des regards sur les misérables échoppes qui bordent le chemin. Mais bientôt, pour faire place aux dévots qui s'en retournent chez eux le devoir pèlerin accompli, vous devez faire des pauses sur de petites esplanades. Vous avancez de plus en plus doucement, et allongez quelquefois le pas pour

épouser l'irrégularité de marches hâtivement cimentées. Vous bifurquez ensuite sur la droite pour emprunter une voie dallée assez large qui conduit au bassin de la déesse. Voici quelques *jōgamma*, accroupies à même le sol derrière leur panier rituel (*jaga*) et leur sébile (*padalage*), attendant sans doute une aumône ou qu'on loue leurs services pour une cérémonie. A cet endroit, les minuscules boutiques forment un bazar qui, contrairement à certains sites urbains, n'est nullement labyrinthique. De petits groupes agglutinés devant ces baraques achètent les matériaux nécessaires aux offrandes : poudres de safran et de vermillon, camphre, encens, noix de coco, bananes, eau et huile consacrées, contenues dans de petites bouteilles, bandes roulées ou pliées de *sārī*, petites effigies métalliques des divinités, etc.

Votre attention est attirée par un attroupement devant un petit temple. On vous explique que c'est celui de Paraśurāma, et que l'on doit s'y arrêter pour effectuer le premier hommage (*pūjā*). L'édifice est plutôt modeste, de forme cubique, une large planche mal découpée servant de toiture. Il comporte un minuscule vestibule (*mandapa*) précédé d'un portique, et le sanctuaire proprement dit, lui rustique, contient l'effigie du dieu. Paraśurāma est figuré debout, surmonté d'une tête de lion, tenant dans sa main droite la hache (*korade*) et, dans la gauche, le luth monocorde (*caudike*) ; devant lui sur le sol, un *iśvaraliṅga*, petit mais massif, engagé dans la *yoni*. Si vous lui faites face, votre regard croise une minuscule statuette métallique qui représente le dieu, assis sur une petite balançoire en bois. Ce détail rappelle qu'à côté de son caractère terrible, évoqué par la hache matricide, Paraśurāma incarne aussi cet enfant que nombre de dévotes sont venues demander à Yellamma. A ce moment un groupe de femmes s'approchent, vous obligeant à vous écarter de leur chemin. Vous en profitez pour les observer. Tout en procédant à quelques dons à l'entrée du sanctuaire : noix de coco, poudre de safran, guirlande de fleurs, argent..., elles balancent à plusieurs reprises l'escarpolette miniature. Simultanément, on fait brûler des bâtonnets d'encens et des cubes de camphre ; on invoque Paraśurāma et récite des prières. Deux jeunes desservants Bānajiga, qui assurent du matin au soir le service au temple, reçoivent les offrandes, les bénissent, les rendent au dévotes qui, déjà, reprennent le cheminement rituel.

Sur la gauche du bâtiment, un renforcement délimité par des banians abrite diverses images sculptées de serpents. Des *jōgamma* ont l'habitude de s'y installer pour recevoir, ou demander en hélant le chaland, de l'argent. Juste en face, à cinq mètres du sanctuaire de Paraśurāma, se dressent successivement un édicule d'où émerge un arbuste *tulsī* (*Ocimum sanctum*), puis une large lampe à huile en forme de colonne (*nandaḍīpa*) d'environ trois mètres de hauteur,

allumée seulement lors de la fête de *navarātrī* ; elle marque la limite de la voie dallée. A sa droite, un petit escalier permet de descendre dans le bosquet sacré de la déesse, un « jardin » (*vaṇṇa*) à la végétation assez dense, où on distingue un minuscule sanctuaire dédié à Karēvva contenant de grossières représentations de serpents.

Les trois bassins

En accélérant le pas sur une centaine de mètres, vous rattrapez les femmes qui vous avaient devancé. La voie est encore bordée sur la gauche d'une série d'échoppes de produits votifs et, sur la droite, un peu en retrait, d'un petit sanctuaire en forme de U, appelé Rēvaṇasiddha ou Gāvisiddheśvara, dont le toit assez bas est encastré dans la pierre. Un banian l'enserme de ses branches et de ses racines. On est d'abord frappé par l'obscurité qui règne dans cet antre ; il semble abandonné. On dit pourtant qu'il est habité par des ascètes (*sādhu*) shivaïtes ; on dit aussi qu'ils possèdent des pouvoirs miraculeux et qu'il faut se méfier d'eux. Outre un *linga* sur le devant, on discerne mal dans la *cella* des petites sculptures noires et dégradées. Approchons. Au premier plan Gaṇapati, Īśvara et Basavaṇṇa, au second Ananta, Nāgeśvara et Hanumānta, et tout au fond, nous explique-t-on, se tient Parameśvara. En réalité, peu de dévots font halte à cet endroit. Continuons donc d'avancer.

Devant nous s'ouvre une large place dallée à l'air libre qui bute sur les bords de l'ellipse rocheuse. C'est le *tīrtha* (« gué ») de la déesse, dit Yellamma Bhāvi ; non pas un bassin en forme de piscine analogue à ceux des temples en Inde — un de ce type, dédié à Satyamma, se trouve au bas de la colline on s'en souvient — mais une source qui sourd de la roche. En fait, il n'occupe qu'une infime partie de ce vaste espace où les dévots se rassemblent pour faire leurs ablutions. L'esplanade est surveillée par une monumentale sculpture polychrome de l'ascète Jamadagni, érigée récemment, depuis une décennie affirme-t-on. Strictement décorative, elle ne donne lieu à aucun culte.

Aisément reconnaissables à leurs chatoyants vêtements marquetés de minuscules miroirs et à leurs lourdes boucles d'oreilles d'argent ciselé maintenant les cheveux de part et d'autre de visages lourdement maquillés, les femmes de la caste Lamāni¹ se regroupent ici pour vendre l'eau consacrée aux dévots. En effet, le débit de la source est si faible, particulièrement en dehors de la saison de la mousson, que remplir un seul pot peut prendre au moins cinq minutes. Aussi, à longueur de journée, ces femmes remplissent les récipients en métal, épargnant aux pèlerins cette tâche moyennant paiement. Le *tīrtha* proprement dit est protégé par une

haute grille métallique d'une quinzaine de mètres de longueur qui, en interdisant l'accès direct, permet de filtrer l'entrée des dévots toujours nombreux à s'y presser. Mais pour autant qu'on ait la patience d'attendre, tout un chacun peut librement pénétrer dans cet espace étroit par une porte constituée de barreaux métalliques. En se collant à la grille, ou en passant cette porte, on découvre les trois petits bassins sacrés (*gondagalu*). Maçonnés au pied de la délimitation rocheuse, ces carrés ne font guère plus de cinquante centimètres de côté. Au fond de chacun, un petit orifice laisse couler un mince filet d'eau. Le récit suivant explique l'origine miraculeuse de cette source :

(20) Après avoir exterminé les Kṣatriya, Paraśurāma retourna à l'ermitage pour accomplir les rites funéraires de son père. Mais ceux-ci durent être retardés car on avait besoin de l'eau des trois grandes rivières sacrées : Gaṅgā, Yamunā et Sarasvatī. Refusant d'attendre plus longtemps, Paraśurāma banda son arc et décocha trois flèches au pied du massif rocheux à proximité de l'ermitage. Ainsi apparurent trois ruisselets qui étaient reliés aux trois fleuves sacrés.

Une fois les funérailles effectuées, R̥cika, le père de Jama-dagni, vint sur le site. Il décida de redonner vie à son fils en jetant de l'eau des trois bassins sur les cendres — certains informateurs attribuent ce miracle à Paraśurāma lui-même —, à la grande joie de Yellamma dont le veuvage ainsi cessait.

Les trois petits filets d'eau courante semblent effectivement sourdre magiquement de la roche. A vrai dire, une petite rivière coule sur le flanc de la colline avant de devenir souterraine et les eaux d'infiltration reviennent au jour sous cette forme fréquemment comparée à un trident ... Le premier bassin est appelé *ariśinada gonda* (« bassin de safran »), le deuxième *heṇṇe gonda* (« bassin d'huile de noix de coco »), le troisième *kumkumada gonda* (« bassin de vermillon »). On affirme volontiers que la déesse avait l'habitude de venir s'y baigner, particulièrement dans le deuxième, le plus sacré, et d'user de ces trois produits (safran, huile, vermillon) comme le fait ordinairement toute femme indienne mariée.

Gaṇapati et Mallikārjuna

A l'extrémité de l'esplanade, une autre voie à laquelle on accède par quelques marches conduit au temple de Yellamma. Après s'être savonné, baigné, purifié et habillé d'un vêtement neuf, le dévot l'emprunte pour visiter ensuite deux petits temples. Beaucoup en réalité les ignorent, et poursuivent leur route. Sur la droite



7 — Prostration votive dans l'enceinte du temple

8 — Prostration votive à l'entrée (sud) du temple



du premier tronçon de la voie, sur le Merupārvata, le premier est dédié à Gaṇapati. Ce dieu est considéré localement comme le gourou de Paraśurāma ainsi que le montre leur figuration associée sur une même pierre sculptée à l'intérieur du sanctuaire; ce dernier paraît minuscule aux côtés du jovial mais imposant dieu éléphant.

Environ cent cinquante mètres plus loin, on débouche sur une venelle qui coupe à angle droit cette même voie pour atteindre le Śrīśailapārvata. C'est le nom d'un célèbre centre de pèlerinage de l'Andhra-Pradesh, très populaire chez les Liṅgāyat qui en sont d'ailleurs les desservants (*pūjāri*), consacré à Mallikāṛjuna, c'est-à-dire à Śiva, présent ici par son *liṅga* et sous le nom qu'il emprunta pour venir épouser la déesse Yellamma tant il admirait la puissance de sa dévotion (*bhakti*).

Le temple de Yellamma

Retournons sur la voie principale et marchons environ cinquante mètres; on croise alors une autre importante artère qui encercle presque le temple de Yellamma. Bordée de part et d'autre des maisons en pisé des « officiants » (*pūjāri*), toutes encadrées d'échoppes colorées qui, cette fois, regorgent de fournitures rituelles, elle donne sur l'entrée sud du temple de la déesse. C'est la partie architecturale la plus ancienne du site (XII^e siècle?), comme l'attestent deux dalles façonnées, disposées sur le seuil intérieur de la porte, qui représentent des dévots de sexes masculin et féminin, presque nus, en position de prosternation votive (*didanāmaskār*); position qu'adoptent aujourd'hui les pèlerins lors de leurs parcours processionnels. Deux minuscules salles rectangulaires à piliers, dont le plancher est surélevé à hauteur de la taille, sont disposées de chaque côté de ce couloir. Certains informateurs prétendent qu'à date ancienne s'y déroulaient les initiations (*dikṣā*) des « servantes du dieu » (*deva-dāsī*) attachées au sanctuaire. Une fois passée cette porte, on se retrouve dans la cour intérieure du temple de Yellamma. Un bref récit raconte comment la déesse décida de se fixer à cet endroit :

(21) Après avoir été bénie par Jamadagni dans l'Himalaya, Yellamma entreprit un long voyage vers le sud. Lorsqu'elle arriva sur la colline de Saundatti les gens du lieu lui demandèrent :

« Mère (*amma*), où (*yelli*) vas-tu ?

Elle répondit :

« Nulle part ailleurs car, désormais, je vivrai sur cette limite (*yelle*) !

Depuis lors, on prit l'habitude de l'appeler Yelle-amma.

Ceinturé par un haut mur carré d'approximativement cinquante mètres de côté, le sanctuaire de la déesse est de dimensions plutôt modestes : vingt-cinq mètres de long sur dix de large. Son plan est en tout point conforme au modèle type du temple shivaïte sud-indien dont l'organisation spatiale et iconographique — saturée de correspondances symboliques — se donne comme un raccourci de la totalité². Il est construit sur un plan quadrilatère dont le diagramme de base définit la terre comme aire sacrificielle car, selon certains, c'est à cet endroit que la déesse fut décapitée. Et son bâti en forme de montagne (*śikhara*) visualise l'accès à la délivrance par la dévotion (*bhakti*). On ne sera donc pas surpris que l'ensemble des lieux cultuels à l'intérieur de la fosse rocheuse s'organise concentriquement à partir de la centralité divine, dont Appadurai a pu montrer qu'elle était conçue analogiquement au modèle royal (1980 : 18). Focalisation qu'on peut aussi lire au plan sociologique : le temple structure et intègre hiérarchiquement les différents segments de la société.

La forme architecturale dominante se résume en un emboîtement de petits cubes massifs qui semblent s'enraciner profondément dans la terre. On y pénètre successivement par des portes de plus en plus étroites. La structure interne comporte trois parties principales : le *śikhara* qui abrite les deux salles du *garbha grha* (« demeure de l'embryon ») et du *garbha guḍi* (« temple de l'embryon ») ; le *mahā-mandapa* (« grand pavillon »), dont les huit piliers façonnés servent de support à des barrières métalliques qui délimitent un couloir de circulation pour canaliser le flux des dévots ; enfin le *mandapa* (« pavillon »), largement ouvert sur l'extérieur, où l'on entrepose notamment le palanquin de la divinité. Sur le pourtour rectangulaire surélevé de la toiture plate du *mandapa*, qui peut servir de terrasse, se dressent les sculptures polychromes des sept « voyants » (*ṛṣi*) : Brahmārṣi, Kaśyapārṣi, Varuṇārṣi, Bhṛgurṣi, Chavanārṣi, Ruchikārṣi et Jamadagniṛṣi.

Lorsque vous passez de l'extérieur à l'intérieur du temple, vous quittez progressivement la lumière pour pénétrer dans trois chambres de plus en plus petites et de moins en moins éclairées ; sorte de porches du monde invisible. Les néons modernes installés dans le *mandapa* ne suppriment pas l'impression de s'introduire dans la « grotte d'une montagne », pour reprendre la formule de Kramrisch (1946 : 174). Cette cavité est néanmoins éclairée, faiblement il est vrai, par le mouvement furtif des lumières cérémonielles qu'agitent les *pūjāri*, et ces feux se reflètent par éclats sur les ornements de la déesse. L'impression d'étouffement due à la chaleur est accentuée par la lourde odeur âcre où vous reconnaissez un mélange de camphre et d'encens, d'huile brûlée et de senteurs florales ; sensation qu'amplifie encore la poussée enthousiaste des dévots qui se

pressent en masse compacte vers la « chambre matricielle » où, comme vous, ils ne peuvent pénétrer.

Vous comprenez alors que, pour l'ensemble des visiteurs, l'obtention de la « vision » (*darśan*) de la déesse dans le *garbha gr̥ha*, toujours encadrée dans le cheminement pèlerin et précédée de nombreuses circumambulations (*pradakṣiṇā*) autour du temple, reste l'étape la plus importante, le moment décisif du parcours dévotionnel.

Le sanctuaire de Jamadagni

On ne s'étonnera pas de voir les Intouchables sortir par la porte ouest de l'enceinte car c'est le chemin le plus court pour remonter vers le temple de Mātangi. De là, une route rectiligne et goudronnée d'environ cinq cents mètres conduit au sanctuaire, isolé, de Jamadagni. Accompagnons les Intouchables pour traverser un quartier d'habitations minuscules où résident des *mātangi* célibataires, d'anciennes prostituées aujourd'hui âgées, relogées par l'administration du gouvernement régional dans le cadre de son programme de réhabilitation (des *devadāsī*). Le tracé de la voie épouse la paroi de la fosse rocheuse pour aboutir, à l'extrémité nord de l'ellipse, en bas d'une petite colline appelée Kailāśa Pārvata. Le bus qui s'arrête ici rappelle que, de nos jours, le site de Saundatti n'est plus si reculé. On peut reconnaître dans ces groupes d'hommes, assis à même le sol et discutant, les visages familiers de quelques prêtres qui empruntent les transports en commun pour regagner le village d'Ugargol.

Jamadagni domine la place. Un escalier de deux cents mètres de long, légèrement arqué et bordé continûment de bas murets maçonnés, permet d'accéder à son temple. Ce petit sanctuaire de forme octogonale, qui fait environ trois mètres de hauteur et cinq de diamètre, semble de construction relativement récente. Impression que confirme l'absence de sanctuaire à ce dieu dans le complexe cultuel de Chandragutti, et, on le verra (part. III, chap. I, II), celui d'Huligamma — où Yellamma, Paraśurāma et Mātangi sont les seules divinités du lieu. Excepté le jour de la célébration annuelle du veuvage de la déesse, ce sanctuaire est d'ailleurs assez peu fréquenté. Outre donc sa position excentrée, ces observations confirment que, en négligeant Jamadagni, le culte actif s'organise essentiellement sur la relation mère-fils : Paraśurāmamāta (« Mère Paraśurāma »), comme on appelle quelquefois Yellamma dans la région d'Hospet ; mais nul ne m'a dit, à Saundatti, que la figure de Jamadagni était un ajout récent.

Composé d'une pièce unique, le sanctuaire ne peut guère

contenir plus d'une dizaine de personnes. L'effigie du dieu, dite *svayambhū* (« autogénérée »), consiste en une sculpture de granit noir qui le représente, à échelle humaine, en position dite du « lotus » : Jamadagni n'en a jamais fini de méditer. Pourvu du troisième œil (terrible) de Śiva, son visage est encadré d'une barbe fournie et surmonté du chignon de l'ascète qu'orne un croissant de lune. Il est torse nu, le cou et les avant-bras ceints d'un rosaire et de bracelets de baies de *rudrāksa* (*Elaeocarpus*). Quotidiennement, un desservant Bānajiga marque avec des cendres (*vibhūti*) son corps des onze signes sectaires shivaïtes, trois raies parallèles à chaque fois. Il trace des signes identiques sur le petit *liṅga*, du même granit noir, qui se trouve devant le dieu. Il n'y a pas lieu de s'attarder ici, sauf si l'on désire jouir du panorama qu'offre sur le site le point de vue surplombant du renonçant.

Le sanctuaire du corps morcelé de Yellamma

Plus remarquable est le petit édifice cultuel qui jouxte à angle droit celui de Jamadagni, récemment reconstruit en dur grâce au don de la police de la ville de Saundatti. Une plaque gravée les en remercie. Le jeune desservant (*pūjāri*) qui accueille les pèlerins sur le seuil de ce sanctuaire — un Tamoul de caste Kallar — m'explique qu'il a payé au *Trustee* du temple un droit s'élevant à quatre mille roupies pour remplir cet office. Il déclare gagner huit mille roupies par an, le gros de ses revenus provenant de la fréquentation qu'occasionnent les fêtes solennelles.

Des *jōgamma* nous devançant, et terminent le rite des offrandes en balançant religieusement l'escarpolette où est assise une petite poupée en chiffon qui n'est autre, me dit-on, que Yellamma. L'intérieur de ce petit sanctuaire comporte toute une série de pierres, apparemment informes mais en réalité vaguement figuratives. Elles sont alignées longitudinalement sur deux plans successifs. Au premier, l'une de forme oblongue représente la hache de Paraśurāma, l'autre, presque sphérique, symbolise la tête décapitée de Yellamma ; chacune repose sur une large pierre plate circulaire, appelée *simbi*, du nom du petit coussin que les femmes posent sur leur tête lorsqu'elles portent des charges ou des récipients. Quant aux autres pierres plates levées derrière, elles figurent respectivement, en partant de la gauche : le tronc, les mains, les jambes, le grand (*koḍa*) puis le petit récipient à eau (*samkoḍa*) de la déesse. En donnant ainsi à voir le corps morcelé de Yellamma, cet autel visualise davantage que le mythe car il ajoute le dépeçage à la décollation. Comme si, dans son courroux, Paraśurāma — symbolisé ici par son attribut essentiel — avait accompagné la décollation d'un véritable démem-

brement. Démembrement sacrificiel analogue à celui du Géant primordial qui explicite la signification cosmogonique du mythe de la déesse.

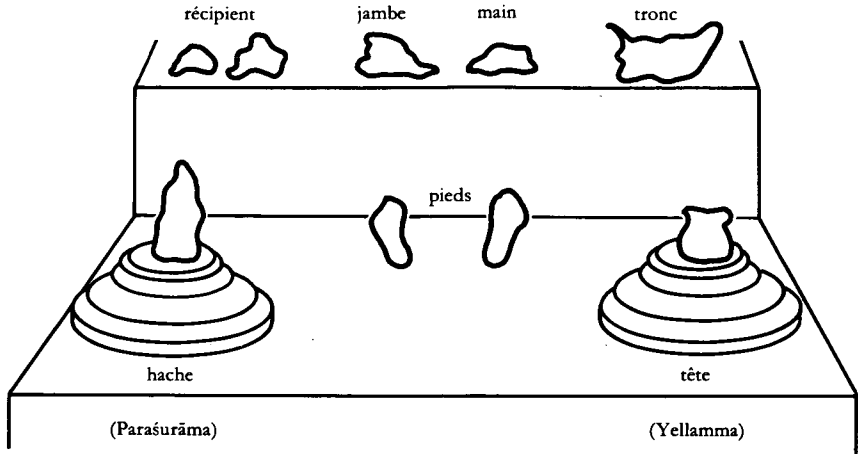


Fig. 1 : le sanctuaire du corps morcelé de Yellamma

La tentation est grande également d'évoquer le mythe brahmanique de Satī, l'épouse de Rudra-Śiva, et la fille de Dakṣa. En effet, ce dernier, né d'un pouce de Brahma et considéré comme la source de la vie cosmique, fut décapité par les guerriers de Śiva pour avoir oublié d'inviter leur dieu à un sacrifice de Viṣṇu ; et dans l'impossibilité de retrouver son chef, on le « recapita » d'une tête de bouc. Révoltée par l'outrage paternel commis envers son époux, Satī se jeta dans le feu sacrificiel (de Śiva). L'analogie avec Yellamma est d'autant plus suggestive que Dakṣa est à la fois le père et le fils d'Aditī que les versions savantes donnent comme la mère de Reṇukā (O'Flaherty 1973 : 30-31). Le récit, en plus, ne s'arrête pas là, mais se poursuit en une espèce de version féminine du célèbre hymne védique (X, 90) du géant cosmique (*Puruṣa*) dépecé (Renou 1956 : 97). La chute des morceaux du cadavre de Satī, éparpillés sur la totalité de la terre (indienne), a fixé autant de « sièges » (*pīṭha*) de culte. De sorte que la multiplicité des sites consacrés aux différentes déesses résulte du démembrement de la Déesse (Sircar 1973).

Quant au rituel, appelé *nāmaskāramudri*, effectué par les dévots dans ce sanctuaire moyennant des honoraires (*dakṣiṇā*) au desservant, il revient à essayer de soulever la pierre représentant la tête de Yellamma, en général un nombre impair de fois (cinq, le plus souvent). Ce dispositif qui permet de s'assurer du concours de la « Mère » pour l'accomplissement d'un vœu existe, sous des formes

semblables, dans divers temples de la région. A Saundatti même, sous les espèces de pierres divinatoires installées à proximité du temple de Mātangi, et dont la principale s'appelle Kāmadhenu, mais aussi à Chandragutti où une grosse et lourde pierre sphérique de couleur noire (*dunda kallu*) remplit la même fonction. Grâce à ce dispositif lithique, on peut interroger sans intermédiaire les dieux à tout instant, les questionner sur les raisons du malheur ou le succès de projets. La pratique mantique revient à formuler intérieurement, ou en marmottant, des questions — selon les cas trois, cinq, sept, dix ... —, en essayant de soulever après chacune d'elles l'une de ces pierres. La formule divinatoire peut être une interrogation affirmative ou négative, ou les deux successivement si l'on désire vérifier en faisant la contre-épreuve. La réponse s'obtient en constatant la possibilité ou l'impossibilité physique de soulever la pierre que la divinité allège ou alourdit à son gré, confirmant ou infirmant de la sorte les demandes qui lui sont adressées.

2. LE CERCLE MYTHICO-PÈLERIN

Les plus fervents pèlerins ne se contentent pas du parcours religieux inscrit dans la fosse rocheuse. Dès le matin, vous pouvez en voir se baigner au grand bassin rectangulaire de Jōgula Bhāvi, pratiquant ce qu'ils appellent *dhuli darśan*, c'est-à-dire la purification qui enlève la poussière (*dhul*) du monde profane. Démarrant du bas de la colline, ils parcourent à pied la distance de trois kilomètres qui les sépare du sommet où trône Yellamma. L'ascension s'accompagne souvent de pénitences variées, quelques-unes accomplies ostensiblement. Tous les pénitents suivent cependant le même itinéraire dextrogyre jusqu'au grand temple autour duquel ils circumambulent, non sans avoir tourné autour de chacun des autres sanctuaires que nous avons décrits. Le voyage vers Yellamma les transporte ainsi jusqu'à elle en une série d'encerclements successifs, et c'est par ce mouvement centripète, scandé par de nombreuses haltes, qu'on se rapproche progressivement du divin pour venir finalement se placer face à lui. Ainsi, tous les visiteurs, ou dévots, dessinent-ils la grande cycloïde pèlerine. Quoique séduisante, l'interprétation de Morinis (1984 : 295) qui reconnaît dans le trajet pèlerin une allégorie du voyage de l'âme vers dieu à travers les cercles du *samsāra* jusqu'au réveil spirituel, paraît néanmoins forcée. Contentons-nous de mentionner qu'à ce mouvement des dévots répond celui, centrifuge, de la déesse quittant à dates régulières son sanctuaire ; mouvement par lequel elle établit sa souveraineté (Rei-

niche 1985 : 80). En séjournant quelque temps à Saundatti, et où que l'on choisisse de se poster, on ne peut manquer d'assister à ce double mouvement (inverse), à ces deux manières d'exprimer symboliquement — le premier sur le plan humain, le second par la divinité elle-même — le fait d'entourer le monde en sa totalité.

On relève également que le parcours pèlerin marche, *mutatis mutandis*, dans le sillage tracé par les séquences canoniques du mythe. En s'imprégnant de la divine terre qu'ils touchent révérencieusement de leur front, ou sur laquelle ils se couchent, les dévots prêtent vie au mythe et rendent immédiatement opérant l'ensemble de la géographie sacrée. Leur cheminement de voyant à la recherche de la vision anime l'entière colline de Yellamma. Le mouvement d'encerclement entrecoupé de pause réitère, à son niveau, la trajectoire suivie par la déesse. Le dévot marche ainsi dans les pas de sa destinée mythique. A cause de la faute qui irrémédiablement la souille, dans un univers qui privilégie la pureté, Yellamma précède et justifie le voyage pénitentiel. En l'accomplissant, les dévots enclenchent rétroactivement le mythe par le rite, et la « performance » rituelle dévoile la « compétence » mythique, pour le dire sur un mode linguistique.

Choisissons un dévot parmi ces pèlerins qui, sous le soleil déjà ardent du matin, commencent la longue ascension vers la déesse. Rappelons les stations qu'imposent les divines empreintes dans lesquelles il glisse maintenant ses pas. Restituons enfin la dimension métaphorique du cheminement par laquelle il cherche à effacer ses fautes, à favoriser ses vœux, voire à se libérer. Ramassons en somme les principaux épisodes de la destinée de Yellamma.

Victime de la malédiction de Jamadagni, guérie par les renonçants, protégée dans sa fuite par Mātangi, décapitée par son fils avant d'être « recapitée » par lui, Yellamma parcourt le cercle qui conduit de la transgression à l'expiation. Car finalement elle se présente, repentante et soumise, devant Jamadagni qui lui pardonne et consent à la reprendre. Répudiée, défigurée, exilée, réduite à la mendicité, décapitée enfin, Yellamma exemplifie, malgré, ou à cause de ces épreuves, les vertus de l'épouse idéalement fidèle. Sa divinisation semble même proportionnelle au sacrifice qu'elle fait de sa personne, telle une admirable *satī*. Ce à quoi elle doit, au bout de ses mécomptes, d'être reconstituée dans son identité, réinstallée dans sa pureté divine par son époux.

Le cheminement pèlerin, et les femmes sont majoritaires à l'accomplir, suit approximativement la trajectoire à la fois mythique et spirituelle de la déesse elle-même, telle que la conditionne son irascible mari qui ne transige pas lorsqu'il s'agit des règles de pureté ; règles dont le respect fixe, on le sait, la position respective de chacun dans l'Inde traditionnelle. Enfilant chacun des lieux du culte,

les dévotes répètent l'itinéraire de la « mère » qui va — au plan des valeurs — de l'implication dans la violence la plus extrême (celle du fils matricide et exterminateur de Kṣatriya qu'est Paraśurāma) au détachement ascétique le plus intransigeant qu'incarne Jamadagni ; symboliquement, de l'impureté à l'au-delà du pur et de l'impur et, sotériologiquement, de l'attachement au monde de la délivrance, en accord avec le modèle dynamique qui instruit l'hindouisme le plus normatif. Qu'en réalité ce trajet dévotionnel soit topographiquement sinueux n'empêche pas qu'il soit symboliquement circulaire : Jamadagni en est le point de départ et d'arrivée.

Néanmoins, ce qui vaut pour les pèlerins de moyen et haut statuts ne s'applique pas aux Intouchables : les membres des très basses castes visitent d'abord le sanctuaire de Māṅgi. De plus, ils doivent se contenter de la « vision » de Yellamma à distance en se tenant dans la salle du *mandapa* puisqu'ils ne sont pas autorisés à pénétrer dans le *garbha gudi* : il se peut d'ailleurs que cette exclusion relative, à laquelle il faudrait ajouter celle récente des services, en particulier le nettoyage de la cour intérieure du temple, explique par contrecoup l'importance qu'ils accordent à Māṅgi. Une chose est sûre cependant, le parcours rituel des Intouchables se révèle à la fois plus riche et plus complexe.

Plus riche à double titre. D'une part, il inclut des cultes à une divinité (Māṅgi), essentielle à leurs yeux, que ne reconnaissent pas les autres castes. D'autre part, en plus des offrandes végétales effectuées par l'ensemble des dévots dans les autres sanctuaires, il impose des sacrifices d'animaux (*baḷi*) accomplis, il est vrai, à la périphérie du site. On distingue différents types de *baḷi* selon la méthode choisie pour la mise à mort, selon que la décapitation est partielle ou totale, si l'animal est attaché ou laissé libre de circuler acéphale. Il arrive couramment aussi que le sacrifice sanglant (cru) s'accompagne d'un don de viande cuite. La valeur d'un sacrifice se mesure au nombre de pattes offertes à la divinité, et la nature des offrandes varie en fonction des vœux énoncés : pour que la déesse rende malade un ennemi, ou carrément le tue, on choisit, par exemple, un animal dont la robe est noire ...

Plus complexe, parce que le patrimoine mythicofolklorique des Intouchables se révèle infiniment plus foisonnant que la version autorisée du mythe, singulièrement appauvrie et normalisée par le *Trustee*, qu'entérinent les plus hautes castes.

Plus encore. En dédoublant la figure de la déesse, Māṅgi l'enrichit d'une ambiguïté supplémentaire. Pour les hautes castes, non seulement Māṅgi n'est pas nécessaire au ministère de Yellamma mais sa présence, sa proximité près de la déesse, risque de la polluer. Inversement, pour les Intouchables, l'intervention de Yellamma suppose sa coopération avec Māṅgi : l'action conjointe

multiplie ainsi son efficacité. L'union fait la force de Yellamma, si l'on peut dire. Plus apte par sa nature impure à entrer en contact avec un monde vulnérable à la souillure, Māṅgi, dont les déguisements apparaissent de la sorte plus convaincants, prolonge la puissance ubiquitaire de la déesse qui en fait sa mandataire. Cette association n'est pas accidentelle, ou temporaire, mais un compagnonnage permanent conçu à la manière d'un service (*dāsī*) ou sur le mode de la filiation (*ṅgi*). Bien que produite par Yellamma, Māṅgi lui est intrinsèquement nécessaire : elle la manifeste, la re-présente en la tenant cachée ; fraction d'un divin fondamental dont la tendance est justement de se scinder. Action d'une déesse unique, mais qui englobe une paire dont les constituants restent hiérarchisés. Et, si l'on compare la mythologie des castes subalternes avec celle des castes supérieures, le paradoxe est patent. La conception « populaire » des premiers, en effet, correspond davantage à la logique duelle des divinités védiques, du moins telle qu'elle se dégage du riche *corpus* établi par Gonda (1972). Manière, cette fois contournée, de corroborer une nouvelle fois l'idée de Fuller selon laquelle ce ne sont pas les hautes mais les basses castes qui procurent un modèle pour l'ordre social hiérarchique³.

Au plan du rituel cependant, les deux déesses restent séparées, et on les traite comme une, à chaque fois. Les hautes castes célèbrent Yellamma en ignorant sa « servante/sœur » ; les basses se conforment au modèle cultuel de ceux qui les dominent, y ajoutant parallèlement les hommages et les sacrifices à Māṅgi. De sorte que si les premières garantissent la pureté de celle qu'ils préfèrent appeler Reṅkā par l'exclusion de Māṅgi, les secondes célèbrent simultanément leur propre divinité en glorifiant Yellamma. Pour ces derniers, le traitement cérémoniel de Māṅgi ne peut qu'honorer Yellamma en une « invocation jointe », pour reprendre, hors contexte, la belle formule de Renou (1985, I : 328).

Sur le site du pèlerinage, la situation apparaît donc plus subtile que le laissent supposer les modèles élaborés par Dumont (1975 : 92-110) ou Fuller (1988). A Yellamma, presque toujours végétarienne, ne s'oppose pas strictement Māṅgi, assez souvent carnivore pourtant. Et pour être l'une et l'autre végétariennes dans leurs temples respectifs, elles n'en reçoivent pas moins, mais à distance, des sacrifices sanglants ; la seconde davantage que la première d'ailleurs. Et pour être toutes deux « terribles », Māṅgi plus que Yellamma parce qu'elle est sa gardienne, celle-ci ne l'est pas tant que cela : les récits la présentent systématiquement comme une victime, bouc émissaire qu'utilise la grande déesse pour mettre à l'épreuve ses dévots et restaurer l'ordre de l'univers. Selon le modèle des hautes castes, Yellamma exclut Māṅgi, et, s'ils la considèrent, c'est pour la déclarer nettement inférieure. Pour celles de bas statut, la

première, tenue pour supérieure au plan cosmique, a nécessairement besoin de Mātangi pour se manifester (cachée), multiplier sa puissance afin de se rendre efficiente.

Si l'on adopte le modèle par le « haut », effectivement les Intouchables légitiment leur infériorité dans le système des castes comme l'affirment Moffatt (1979) et Fuller (1988). Mais, si on choisit le point de vue des subalternes, Yellamma n'est, en réalité, efficace que grâce à la médiation de Mātangi, ce que refusent de voir les hautes castes. Ce faisant, les membres de ces dernières manquent d'exploiter tout le pouvoir de leur déesse, remarquait non sans humour Ayyappa, un de mes informateurs Māḍiga.

NOTES

1. HALBAR a consacré une monographie à cette caste Lamāni du nord du Karnataka, communément méprisée par les hindous qu'ils soient de hautes ou de très basses castes (1986).

2. L'*opus magnum* sur le temple hindou reste l'ouvrage de KRAMRSISCH (1946).

3. Citons *in extenso* la phrase de FULLER : « *This is that the village deities at the lower levels of the pantheon symbolise the hierarchical relations of the caste system, whereas the Sanskritic deities at the upper levels do not. In other words, contrary to conventional theories of religious legitimation would predict, it is the deities mainly worshipped by the low castes, not the Brahmins and high castes, who provide the model of and for a hierarchical order* » (1987 : 19-20).

Chapitre V

Les fêtes du temple

I. TEMPLE ET FÊTES

A s'en tenir au calendrier saisonnier, (re)naissance et (re)-mariage des dieux ouvrent l'année nouvelle. Tel est, si l'on veut pasticher Frazer, le « Margousier d'Or » de Saundatti puisque deux grandes fêtes de mort et de renaissance scandent la liturgie du temple de Yellamma. Il reste qu'en relation plus ou moins lâche avec la mythologie on célèbre bien d'autres fêtes à Saundatti ; sans même parler des cultes et des cérémonies accomplis dans cet espace à fort rendement rituel.

Le calendrier des fêtes

Les activités du temple s'organisent en fonction du calendrier lunaire (*amānta*) annuel. Les quinzaines claires, qui se terminent avec les pleines lunes (*bunṇime*) « pures » (*śuddha*), succèdent aux quinzaines sombres qui s'achèvent avec les « lunes noires » (*amarṣi*), nettement défavorables (*bahūla*). En réalité, on comptabilise localement le temps à partir des nouvelles lunes (*āmavāḍase* ou *amāvāsyē*) en y reconnaissant plutôt le commencement d'une phase que la fin

d'une période. Le onzième jour lunaire (*ēkkasi*) est le jour le plus favorable du mois, bien que le cinquième, le septième et le dixième le soient également, tandis que le quatrième (*conti*) apparaît comme le moins propice : on évite d'entreprendre quoi que ce soit d'important à cette date, par exemple, un pèlerinage.

Les dates des fêtes solennelles du temple, qui correspondent à celles, religieuses, du comput régional¹ sont largement diffusées dans les villages alentour grâce à un almanach (*pañcāṅga*) qu'établit l'astrologue Jaṅgama résidant au village proche de Hooli. Selon ce Jaṅgama, le terme de *pañcāṅga* renvoie aux cinq « aspects », nommément : *tīthi* (jour lunaire), *vāra* (jour de la semaine), *nakṣatra* (constellation), *yoga* (divisions luni-solaires du jour), et *karanam* (subdivisions de jour lunaire). Si les pèlerins affluent en masse à certaines pleines lunes, et bivouaquent plusieurs jours durant sur le site, c'est qu'à la conjonction de périodes privilégiées et de ce lieu consacré la divinité se manifeste avec davantage d'intensité ; « *special time, special power* » pour reprendre la formule de Stanley (1977). Outre les cycles astraux de la lune, les mouvements du soleil, des sept planètes et des vingt-sept constellations véhiculent des forces associées aux saisons terrestres que l'astrologue met systématiquement en relation avec les constitutions des individus (Zimmermann 1975). Pour ce faire, les mouvements planétaires sont répartis en deux catégories : bénéfiques et maléfiques, qui affectent différemment la vie des gens, selon l'époque et le lieu de la naissance en tout premier chef ; mais, comme le remarque pertinemment Madan, « le bon ou le mauvais augure d'une trajectoire de vie est (toujours) indiqué en termes relatifs plutôt qu'absolus » (1990 : 73).

L'année solaire est divisée en phases plus et moins favorables (*dakṣiṇāyaṇa* et *uttarāyaṇa*) selon que l'astre traverse les douze constellations zodiacales (*rāsi*), d'où dérivent les vingt-sept mentionnées ci-dessus. La présence (*kārte*) du soleil dans chacune, connue sous un nom spécifique par les villageois, permet de fixer les dates des opérations agricoles. C'est dire l'importance sans égale que revêt la catégorie très générale de bon augure (*maṅgala*) dans la religiosité populaire. Ainsi, des mois de janvier à mars/avril, période éminemment favorable, la fréquentation du temple est la plus assidue. De fait, parce que les cultes expriment et visent à harmoniser la profonde syntonie du rythme des hommes au temps cosmique (Reiniche 1979 : chap. II), il n'y en a pas qui ne soit « relié » à un point spécifique du temps, qui ne s'accomplisse au diapason d'une conjonction planétaire ou stellaire.

C'est dire qu'à côté, ou simultanément aux fêtes solennelles qui ponctuent l'année liturgique on peut observer à Saundatti de multiples célébrations (*habba*), plus ou moins indépendantes. Elles concernent certaines castes particulières ou ont trait à la seule reli-



9 — « Costume » de margousier
pour guérir de la leucodermie lors de la fête à Saundatti

gion individuelle (vœux, rites propitiatoires et de passage). L'espace du temple est à ce point prodigieux que des cultes qui n'y sont pas ordinairement associés reçoivent néanmoins un surcroît d'efficacité en se déroulant à sa proximité : les mariages qu'on y célèbre, par exemple, apporteront au couple davantage de longévité, de bonheur et de prospérité. Ces cérémonies privées, qui peuvent rassembler des foules importantes, donnent parfois au site un aspect festif hors des événements officiels programmés. La multiplicité de ces cultes est telle qu'il est impossible de les recenser et leur diversité défie l'inventaire. Inutile donc de rechercher un point de vue surplombant et totalisateur qui s'épuiserait à cataloguer ; d'autant que l'illusoire exhaustion risquerait de manquer la pluralité des perspectives singulières adoptées. L'essentiel restant bien de savoir : « Quelles fêtes pour quelles castes ? » pour reprendre l'interrogation d'Herrenschmidt (1982), même si l'opérateur sociologique pèlerin autorise qu'une seule célébration puisse concerner une série de groupes distincts.

On l'a déjà indiqué incidemment, le calendrier religieux annuel répond aussi, mais de manière médiate, au cycle agricole et saisonnier. Dans cette région, où les cultures restent peu irriguées, on distingue deux périodes principales : la récolte de la saison des pluies (*kharīf*) et celle de l'hiver (*rabi*). S'agissant des travaux agricoles, on parle de ceux de la mousson (*mungāru*) et de ceux « en dehors d'elle » (*hingāru*). Plus précisément, l'année s'organise sur deux cycles distincts, des semences sèches et des semences humides, et chaque variété de graine doit être ensemencée à une période particulière, une quinzaine spécifique appelée *bede* (« chaude »), pour produire son meilleur rendement lors de la récolte. Par exemple, une fois le premier ensemencement de riz et de légumineuses effectué entre avril et mai, on prépare les autres champs pour celui des arachides, du millet, du coton durant le mois de mai ; en juin et juillet ce sont les haricots, et ainsi de suite. Après la fin de la grande moisson (janvier/février), lorsque donc la nourriture abonde, débute au mois de *phālguna* (février/mars) la saison propice aux pèlerinages et aux mariages qui s'achèvera en *vaiśākha* (avril/mai). La saison de juin à août, pendant laquelle les paysans sont occupés aux travaux des champs, est plutôt défavorable, quoique durant *śrāvaṇa* (juillet/août) ils célèbrent divers cultes domestiques. La saison des pèlerinages et des mariages recommencera à *daśarā* (septembre) pour se terminer approximativement fin novembre. Entre cette date et mi-février, la période est considérée comme défavorable, tout particulièrement le mois de janvier au cours duquel aucune cérémonie ne doit avoir lieu.

Afin de donner une idée du cycle festif annuel, le tableau ci-dessous récapitule les principales célébrations². On a retenu princi-

palement, mais sans exclusive, les fêtes ayant un rapport assez direct avec le culte à Yellamma, tel qu'il se pratique à la fois au temple de Saundatti et chez les principales castes Intouchables. Certaines de ces fêtes seront décrites le moment opportun :

Tableau VI : le calendrier des fêtes

| NOM DES FÊTES | MOIS | CÉLÉBRATIONS |
|--|-------------------------|--|
| <i>Ūgādi amarṣi</i> | caitra (mars/avril) | nouvel an hindou nouage de margousier sur les portes alimentation de margousier mélangé à du sucre |
| <i>Davanada huṅṅime</i> (<i>Muṭṭāide huṅṅime</i>) | | mariage de Yellamma |
| <i>Akṣati amarṣi</i> | vaiśākha (avril/mai) | anniversaire de Paraśurāma |
| <i>Agi huṅṅime</i> | | fête des semences (<i>agi</i>) |
| <i>Badami amarṣi</i> <i>Kara huṅṅime</i> | jyēṣṭha (mai/juin) | sacrifice de mouton mendier dans cinq maisons course de buffles |
| <i>Maṭṭinnettina amarṣi</i> | āṣādha (juin/juil.) | fabrication de buffles en boue (<i>maṅṅu</i>) offrande <i>naivēdya</i> |
| <i>Kadliga huṅṅime</i> | | préparation <i>kadli</i> (grain du Bengale) |
| <i>Nāgara amarṣi</i> | śrāvaṇa (juil./août) | fêtes des femmes célébration du serpent célébration nocturne de Yellamma |
| <i>Nula huṅṅime</i> | | changement du cordon |
| <i>Benakana amarṣi</i> | bhādrapaḍa (août/sept.) | fête de Gaṇeśa |
| <i>Ānantbana huṅṅime</i> | | fête de Jōkumār |

| NOM DES FÊTES | MOIS | CÉLÉBRATIONS |
|--------------------------|-------------------------|--|
| <i>Mahānavami amarṣi</i> | āświja (sept. oct.) | sacrifice de mouton célébration devant l'arbre (<i>Banni Mahānkālī</i>) |
| <i>Sigi huṅṅime</i> | | jets d'aliments dans les champs |
| <i>Dīpawali amarṣi</i> | kārttika (oct./nov.) | fête des lumières (<i>dīpāvalī</i>) |
| <i>Gaurī huṅṅime</i> | | fête des femmes procession nocturne des <i>pūjārī</i> |
| <i>Chatti amarṣi</i> | mārghaśīrsa (nov./déc.) | |
| <i>Hostila huṅṅime</i> | | veuvage de Yellamma |
| <i>Yella amarṣi</i> | puṣya (déc./jan.) | |
| <i>Banada huṅṅime</i> | | célébration domestique de Yellamma |
| <i>Aratri amarṣi</i> | māgha (jan./fév.) | |
| <i>Bhārata huṅṅime</i> | | grand pèlerinage à Saundatti |
| <i>Śivarātrī amarṣi</i> | phālgua (fév./mars) | célébration de Śiva (<i>Śivarātrī</i>) |
| <i>Holī huṅṅime</i> | | célébration de Kāmadeva (<i>Kāmadeva jātra</i>) |

Mythe et rite

Parmi toutes les célébrations, deux sont empreintes d'une particulière solennité et constituent les moments culminants de cycle festif du temple. Les pleines lunes d'hiver (*hostila huṅṅime*) et de printemps (*davananda huṅṅime*) célèbrent en effet les épisodes les plus marquants de la destinée de la déesse : son mariage et son veuvage. Ces deux moments de crise sont religieusement inverses : le premier est incomparablement de bon augure et le second, tout aussi incomparablement, défavorable ; ils le seraient d'ailleurs pour n'importe quelle femme indienne et sont donc parfaitement exemplaires. En signalant l'éloignement progressif de l'archétype, l'intervalle croissant qui nous en sépare, la répétition annuelle dramatise tant l'obscurcissement des personnages que l'épaississement du

conflit cosmique. Mais sans doute est-ce justement parce qu'il ne cesse de se dégrader que le recours au prototype hiérogamique s'impose chaque jour davantage.

Ab origine et in illo tempore, mais chroniquement rejouée, l'histoire de Yellamma fournit le cadre des célébrations. Le récit de sa vie, rituellement rétracté sur douze mois et focalisé sur le mariage et le veuvage, sert de fondation mythologique aux cérémonies. Du moins est-ce l'idée générale. Dans le détail, rien n'est aussi clair.

Tels en effet qu'ils sont racontés par les acteurs, les différents mythes se juxtaposent plutôt qu'ils ne s'enchaînent sur un mode biographique linéaire. Certes, la juxtaposition invite à des inférences probables, à des superpositions plausibles entre mythèmes. Pourtant, les concaténations échappent presque toujours. A constater d'ailleurs l'étonnement désarmé des interlocuteurs en réponse à mes questions sur les consécutions des épisodes, il est fort à parier que seul l'«étranger» recherche (et fabrique) une aussi stricte chronomythologique. En dépit de cette réserve, l'épopée de la famille divine déroule les fêtes calendaires en scandant le temps humain. Un temps qui correspond au raccourci d'un cycle cosmique : les funérailles de Jamadagni et l'entrée en veuvage de Yellamma marquent la résorption d'un cycle et la fin du monde (*pralaya*), la renaissance de l'ascète et son remariage inaugurent le renouvellement de l'univers ; chronologie assurément issue du modèle puranique (Biardeau 1968 : 21 et sq.) mais intimement liée au rythme saisonnier des castes rurales de l'endroit.

On ne peut, de plus, parler de stricte commémoration du mythe par le rite car une série de décalages les fait «s'entre-exprimer» plutôt que coïncider. En effet, d'une part la grande fête annuelle de *Bhārata hunṇime* qu'on a coutume d'appeler «*the biggest pūrṇima*» — la plus populaire et celle qui draine le plus de pèlerins — n'est légitimée par aucun épisode narratif et n'occasionne aucune célébration officielle. D'autre part, la principale, entendons le mariage divin, patronnée cette fois par l'autorité du temple, n'est pas explicitement formulée dans le récit, même s'il est possible de l'induire. Si l'entrée en veuvage de Yellamma semble correspondre à sa description, et si sa sortie du deuil la fait renaître, ainsi que son époux, en suggérant leur remariage, il n'y a pas de lien explicite et systématique entre mythe et fête. Cette absence de correspondance n'empêche pas la découverte de possibles, probables, plus encore fécondes homologues. En particulier parce que, de son côté, le rite est créateur de mythe, engendrant des séquences narratives absentes du récit canonique mais toutefois conformes à sa logique ; et que, de l'autre, le mythe est fondateur de rite, justifiant de diverses manières les cultes qu'il implique. En se présentant comme une totalité close mais dynamique, le mythe autorise l'accro-

chage de cultes distincts à l'une quelconque de ses scansions. Parce qu'il est pour une bonne part autonome, le rite permet aux différents acteurs de « bricoler » les récits à leurs propres fins. Compétence mythique et performance rituelle forment ainsi une boucle rétroactive, et aucune ne précède l'autre. Dire le mythe revient à le mettre en acte ponctuellement ; faire le rite consiste à l'énoncer pratiquement, sans que l'on sache jamais qui engendre, ou déforme, l'autre. En se conditionnant mutuellement, ils forment un couple expressif — des valeurs —, interactif — des conduites —, et reproductif — des groupes et de la société ; ils sont finalement l'un sans l'autre impuissants à produire la logique signifiante de la culture qu'ils instaurent. Informant aussi bien la dimension utilitaire qu'imaginaire, cette pragmatique culturelle, pour laquelle faire c'est dire, ou l'inverse comme on voudra, est proprement l'institution symbolique du social.

2. VEUVE ET ÉPOUSE

Pour qui s'en tient à la mythologie, il est difficile d'assigner un commencement radical au cycle festif de Saundatti. Si la présentation qui va suivre a choisi un ordre apparemment paradoxal, en débutant par la mort de Jamadagni et le veuvage de Yellamma, on en comprendra néanmoins rétrospectivement les raisons.

La pleine lune de la veuve

La veille de la pleine lune du mois lunaire de *mārgaśīrsa* (novembre/décembre) se déroule la dernière grande fête annuelle du temple. Assez bref, l'épisode solennel principal, qui a lieu entre neuf et dix heures du soir, correspond pour sa part exactement au cycle mythologique en dramatisant l'entrée en veuvage de Yellamma. On présume donc — ce qu'aucun rite n'évoque — que le roi Kārttavīrya a déjà assassiné Jamadagni, son hôte généreux. En commettant un brahmanicide, crime par excellence (qui se double d'un déicide), le roi félon condamne Yellamma à la pire condition qui puisse échoir à une femme. La célébration s'appelle *rande hunnime*, « la pleine lune de la veuve », quoiqu'on puisse traduire le terme *rande* par « putain » au regard de ses connotations péjoratives. Il est fréquent en Inde, et bien sûr significatif, que les champs lexicaux du veuvage et de la prostitution se recouvrent : l'épouse survivant à son conjoint est toujours plus ou moins responsable de sa mort.

Dans le meilleur des cas, en effet, la veuve est une femme de mauvais augure, et, dans le plus à craindre, une maléfique sorcière. Croyance implicitement affirmée par le rite et confirmée explicitement par le mythe. En souillant son ascète de mari par des rêveries érotiques, Yellamma inaugure la cascade d'infortunes qui s'abattra et sur elle et sur lui. En causant elle-même sa répudiation, car n'oublions pas que pour les Intouchables elle consomme l'adultère, et certains d'ajouter qu'elle demanda secours, en plus, à des hommes — Ekināth et Jogināth —, l'événement fait pressentir qu'elle provoque, indirectement mais de façon certaine, le meurtre de son époux par le roi. Ce désir sexuel (*kāma*) qui la pousse vers un autre, grave lésion du vœu conjugal et manquement au devoir propre des femmes, est le principe moteur de l'épopée. Fauteur de trouble et facteur de désordre, ce *kāma* est à l'origine du « roman familial » et du roman de l'origine de Saundatti. En dépit de l'indépendance relative des séquences narratives, il ne fait aucun doute pour les dévots que l'adultère (effectif pour les basses castes, répétons-le) soit la cause du veuvage et que la violence généralisée qui s'ensuit réponde à cette première faute ou « péché » ; qu'en somme le personnage du roi déréglé ne soit que l'instrument punitif de l'initiale corruption matrimoniale. Yellamma est décidément, en la circonstance, une déesse du « Plaisir », Ratī, l'exact inverse de Sitā l'Irréprochable.

Au cours de la célébration des funérailles, à l'instar de leur déesse, ses « servantes » (*dāsī*) *jōgati* deviennent veuves. En s'astreignant au jeûne et aux macérations, elles se punissent sans doute, manière de suivre le mari dans la mort. Toute chevelure défaite, elles sont désormais appelées *Yellamma satī*, et commencent un veuvage qui durera quatre mois ; temps suspendu, le plus défavorable de l'année, où la mort du dieu au solstice d'hiver, et, par extension, l'holocauste du couple suprême, signifie la fin d'un cycle cosmique. Période qu'il n'est pas injustifié d'interpréter comme la crémation de Yellamma, « victime d'accompagnement dans le sacrifice que sont les funérailles de son époux » (Weinberger-Thomas 1989 : 18).

Unique fois dans l'année, le palanquin de la divinité quitte l'enceinte du temple. Il est emmené en procession, solennelle et silencieuse, jusqu'au sanctuaire de Jamadagni. L'effigie mobile (*utsava mūrti*) de la divinité — une grande poupée en bois habituellement conservée dans le trésor du temple — fut, au préalable, baignée au bassin de Henṇe gonda. Maintenant parée de ses insignes matrimoniaux, la déesse regagne par la porte sud la cour de son temple, où elle effectue une circumambulation. On la voit passer devant l'ermitage des ascètes Nātha, puis emprunter le chemin rectiligne qui borde la falaise est de l'ellipse rocheuse. Yellamma va rejoindre son époux. Précédée des « prêtres » (*pūjāri*) arborant

bâtons (*danda*), épées (*kaṭṭi*) et tridents (*triśul*), suivis par les serviteurs (*sēvakari*) mâles, et d'une imposante foule composée majoritairement de *jōgati*, l'effigie monte vers le petit temple qui surplombe le site. A vingt et une heures trente, le palanquin s'immobilise. Les porteurs le déposent devant l'entrée sud du sanctuaire, donc sur la droite de la représentation de Jamadagni, où va se dérouler la cérémonie d'entrée en deuil de la déesse.

Malgré l'obscurité profonde, on peut néanmoins reconnaître le Jaṅgama des Bānajiga. Bien que ces derniers régissent l'ensemble des cultes solennels, ils font en l'occurrence appel à ce « saint » (*svāmi*) homme de la plus haute caste de leur secte, considérée par eux comme la plus pure. La doctrine et les pratiques Vīraśaiva dont ils se réclament exigent, en effet, la présence d'un prêtre domestique (*purobit*) pour présider aux différents sacrements (*samskāra*) qui jalonnent la biographie culturelle des membres de la communauté, y compris pour célébrer les funérailles, pourtant éminemment polluantes dans le monde hindou (Assayag 1987). Ce prêtre domestique, qui assiste et conduit les rites de passage, est le gourou (Vīraśaiva) attitré de l'ensemble des desservants Bānajiga du temple ; il est visité à ce titre dans son ermitage au village d'Hooli, à sept kilomètres de Saundatti. Sa popularité est telle que de nombreux dévots, qui ne sont pas exclusivement Bānajiga, ont coutume d'aller le voir pour recevoir sa « vision » (*darśana*) à chacune des lunes noires.

Aujourd'hui, c'est par l'intermédiaire officiel du *Trustee* du temple, et à ses frais, que le *svāmi* est invité à résider quelques jours à Saundatti durant *hostila hunṇime*. C'est accompagné de ses cinq disciples, en fait ses propres fils (*putra-siṣya*), à l'aîné desquels il transmettra bientôt sa charge, que le *jaṅgama*, dit *śivācārya*, se rend au temple. En retour de ses services, il recevra des honoraires sacrificiels (*dakṣiṇā*) composés d'argent, de vêtements (*dhōti*), de serviettes, et même de *sārī* ! A l'ordinaire, son occupation professionnelle principale consiste à mettre au point l'édition d'un calendrier astrologique (*pañcāṅga*) destiné aux Liṅgāyat, quoique l'influence de cet almanach dépasse largement les seuls groupes qui composent la communauté. Conformément à la règle prévalente dans l'organisation sectaire (Vīraśaiva) de l'affiliation hiérarchisée des différents monastères (*matha*) entre eux, ce *jaṅgama* relie le sien au « siège » (*pīṭha*), ou trône « pontifical » (*śimbāsana*), de Kaśi-Bénarès. Il appartient donc à la fraction la plus conservatrice des Liṅgāyat, appelée *paṭṭadēvaru* (« dieu-royal »), fondée par les « cinq ancêtres » (*pañcācārya*) qui émergèrent des cinq faces de Śiva ; tradition dont se revendiquent les Bānajiga, par opposition à celle, plus progressiste, dite des *virakṭa* (« sans-passion »), les anciens renonçants de la secte (Assayag 1983a : 178-242).

Retournons à la porte sud du sanctuaire. Le Jaṅgama procède à un « grand hommage » (*mahāpūjā*) devant l'effigie mobile, tout en récitant des formules liturgiques (*mantra*) extraites des *Āgama* (shivaïtes). A peine a-t-il achevé sa litanie qu'il brise les bracelets de la déesse et lui ôte ses insignes matrimoniaux (*bindu, sindhur*). Plaçant ces ornements dans une pièce de *sārī*, il les dépose ensuite dans le sanctuaire de Jamadagni. Intervient alors le « serviteur à la lampe de bon augure » (*maṅgalārati-sēvakari*), dont la fonction était remplie autrefois par la *devadāsī* du temple comme nous l'expliquerons dans la troisième partie (chap. III, 2). Ce serviteur s'avance vers le palanquin, et casse à son tour les bracelets portés par l'effigie de Yellamma. A ce geste répond l'ensemble des *jōgati* qui font de même, brisant à la fois leurs bracelets personnels et ceux des déesses dans les paniers (*jaga*). Toutes accompagnent ce mouvement de cris inlassablement répétés : « *udho, udho ...* » Une fois les symboles du mariage jetés à proximité du sanctuaire, les *jōgati* commencent à se lamenter, à se frapper la poitrine, et à se tirer les cheveux en mimant l'affliction extrême de la veuve.

Théoriquement, seules les *jōgati* mariées brisent les bracelets de l'idole portée dans le panier, tandis que les célibataires — exclusivement épouses du dieu — cassent à la fois ceux de la déesse portative et les leurs. En réalité, et le détail révèle la force de l'idée de bon augure, les *jōgati* mariées cassent elles aussi la plupart du temps leurs propres bracelets, imitées en cela par les travestis *jōgappa*. Tous ont pris soin au préalable d'en acheter des neufs qu'ils s'empressent de remettre une fois la cérémonie achevée...

Avant que ne soit reconstruit, en 1986, le petit sanctuaire adjacent à celui de Jamadagni, l'arbre (*patri* = *Aegle marmelos*) qui le jouxtait était recouvert de *sārī* et de bandes de tissus verts que jetaient les dévots. Aujourd'hui cet arbre et donc cette séquence rituelle n'existent plus.

Une heure a passé. A la fin de la cérémonie, l'effigie mobile de la déesse (désormais veuve) retourne en procession jusqu'à son temple en empruntant le même chemin qu'à l'aller. La foule maintenant se disperse.

Dès lors, la déesse ne sortira plus du saint des saints : les processions régulières avec circumambulation des mardis et vendredis sont suspendues pendant les quatre mois que dure la mort du dieu. Néanmoins son temple restera ouvert, autorisant ainsi les pèlerins qui le souhaitent à le visiter, à faire des offrandes, voire à célébrer des cultes, bien que tous s'accordent à considérer cette période comme beaucoup moins propice : les dieux sont absents, ou sommeillent en quelque sorte. A ma connaissance cependant, on ne retrouve pas à Saundatti l'idée selon laquelle cette période correspondrait à la grossesse de la déesse — comme on l'affirme de juin à

octobre à propos de Gaṅgā dans le nord —, ni que les pollutions menstruelles l'empêcheraient alors de continuer le commerce sexuel avec son époux, ainsi qu'on le dit de Mīnākṣī à Madurai (Fuller 1980 : 336).

Le jour suivant, donc celui de la pleine lune, l'officiant Jaṅgama effectue pendant environ deux heures une oblation au feu, *śānti-homa* en face de l'effigie de la déesse installée dans la *cella* du temple. L'opération nécessite une grosse quantité de divers matériaux : cinq essences de bois, de l'huile, du beurre clarifié, des noix de coco, des bananes, des fleurs, etc. L'oblation au feu a lieu en présence des *pūjāri* — ils ont d'ailleurs procuré tous les produits nécessaires —, et de l'ensemble des serviteurs (*sēvakari*). Tous les présents y voient une manière de pacifier la déesse, certains attribuant au rite la vertu de calmer la colère qui s'empara d'elle après l'assassinat de son époux. Les Intouchables considèrent également que cette cérémonie de purification vise à écarter les mauvais esprits. Pour sa part, le Jaṅgama interprète le feu comme le véhicule des offrandes à Yellamma et suggère, en outre, qu'il symbolise la déesse sacrifiée; confirmant ainsi sans le savoir, si l'on ose dire, l'option retenue par Hubert et Mauss (1968 : 208 et 304 et sq.). Peut-être n'est-ce pas exagérément gloser que de reconnaître dans cet amas de bois le bûcher sacrificiel destiné au « suicide » de l'épouse idéale (*satī*) lorsqu'elle devient veuve. Sacrifice qui garantit à la bonne épouse la félicité dans l'au-delà, l'équivalent d'un « second » mariage qui parachève et consacre le premier dans l'autre monde. Certes, ces épousailles à la fois funèbres et célestes annoncent un éloignement temporaire du monde des hommes, mais elles apparaissent surtout riches de promesse d'immortalité : les dieux, assurément, ne sauraient mourir. Ainsi chaque année, disent certains, quatre mois durant, le sage retourne méditer dans l'Himalaya, où, bien sûr, en fidèle épouse, Yellamma l'accompagne. Interprétation qui transforme la mort de Jamadagni en métaphore d'un sacrifice intériorisé. Telle est, en forme de déni, l'ambiguïté profonde de dieux qui meurent en accédant à l'immortalité.

Parallèlement à ce sacrifice solennel, les diverses castes présentes pour quelques jours aux alentours du temple profitent de la pleine lune pour accomplir des rites propres à leur tradition. Ainsi les Kuruba, toujours très nombreux et installés généralement au nord-est du site, pratiquent des cérémonies, notamment celle, précédemment évoquée, qui consiste à écraser quantité de bananes sur de grosses pierres plates en récitant des *mantra* shivaïtes. Quant aux Māḍiga, campant eux au sud, ils redoublent à leur échelle, pour leur propre compte, et avec leur déesse spécifique, le culte solennel du temple en empilant du bois sous la forme d'une espèce de hutte à laquelle ils mettent finalement le feu. Cet amas de combustible — bûcher funéraire? — représente, affirment-ils, la « maison » de

Māṅgi, sœur ou servante de Yellamma. Il est vrai que, tout en fournissant un gros contingent de dévots, les membres de la caste Mādiga n'ont pas accès au temple de Yellamma à cause de leur extrême impureté. Et ceci explique sans doute cela. J'ai pu pourtant observer de multiples fois que cet interdit n'était pas systématiquement respecté, et que, plus généralement, les rapports entre caste de prêtrise et Intouchables étaient susceptibles d'aménagements. La raison est que les Bāṅjiga veulent conserver l'importante clientèle potentielle des Intouchables, source d'importantes retombées économiques et vecteur de la popularité de l'endroit, même s'ils souhaitent également sauvegarder les règles (minimales) de pureté qui fondent leur position sociale élevée. Or, perpétuer simultanément le prestige, le pouvoir, et le statut, exige quelque souplesse, on le comprendra.

La pleine lune de l'épouse

A la pleine lune du mois lunaire de *caitra* (mars/avril), la première fête célèbre le mariage de la déesse avec le dieu, ou plutôt leur cyclique remariage. Aussi reçoit-elle l'appellation de pleine lune de l'« épouse » (*muṭṭāide*), terme désignant dans la langue vernaculaire la femme mariée une seule fois, dont le mari est vivant, et qui a enfanté un fils ; figure donc de bon augure (*śubhāṅgi*).

Quoique le mariage des dieux soit un épisode mineur de la mythologie de Yellamma, la biographie de cette dernière semble systématiquement le présupposer. Tout se passe comme si les noces divines étaient toujours déjà accomplies. Un récit, mais surtout connu des lettrés, raconte cependant comment Yellamma épousa Jamadagni :

(22) Dès que la belle Yellamma atteignit l'âge de huit ans, ses parents se proposèrent de la marier. Son père, Reṅkārāja, le roi du Kashmir, envoya un ministre afin de trouver un époux digne de sa fille. Mais ce fut en vain que celui-ci visita plusieurs royaumes pour lui trouver un mari acceptable. Inquiets, le roi et la reine consultèrent le ṛṣi Agastya qui conseilla de lui faire épouser Jamadagni, le seigneur Śiva lui-même. Après avoir obtenu l'approbation du *mūni* Ruchika, le mariage fut célébré en grande pompe.

En réalité, ce n'est pas exactement le mariage que la fête commémore. La liesse populaire célèbre le remariage de la déesse, donc plutôt la fin de son veuvage, plus précisément encore sa renaissance en tant qu'épouse. La cérémonie présuppose donc que l'épouse a déjà fauté, erré, été répudiée et décapitée enfin, et qu'en

ce jour elle se voit « recapitée ». De la même manière implicite, elle laisse entendre que son époux a déjà été massacré, que son fils l'a déjà vengé et reconstitué. Bref, la célébration est conditionnée par l'ensemble des séquences mythiques, qu'elle achève, autorisant de la sorte la répétition de la série événementielle en quoi consiste l'épopée. Point final de (re)commencement qu'évoque l'épisode suivant :

(23) Une fois les funérailles de Jamadagni accomplies par son fils Paraśurāma, le père de l'ascète, Ṛcika (ou Paraśurāma lui-même selon certaines versions), aspergea d'eau sacrée puisée à Jōgula Bhāvi les cendres de l'ascète en prononçant des *mantra*. L'effet fut immédiat : Jamadagni retrouva la vie sur l'instant et Yellamma recouvra son statut d'épouse.

On peut s'étonner qu'un ascète-renonçant soit incinéré plutôt qu'enterré comme le veut la tradition indienne. On peut également noter que, selon cette version, le veuvage de Yellamma fut fort bref.

Qu'importe, en ce jour de pleine lune c'est par dizaines de milliers que les pèlerins affluent sur le site. Si différentes castes du Maharashtra, et du Karnataka surtout, sont représentées, la plupart proviennent de groupes d'Intouchables. Seuls les plus fortunés logeront dans les quelques hôtels de pèlerins mis à leur disposition par le gouvernement. La majorité, venue des villages alentour après plusieurs journées de route, plantera là des campements précaires durant une pleine semaine. Les jours qui précèdent, on assiste à l'approche lente mais compacte de longues caravanes de charrettes décorées, surchargées d'ustensiles et de grappes de gens, tirées par des bœufs toutes cornes peintes qui gravissent en file indienne la colline de la déesse. Et il faut faire un effort pour détailler tout cela, pour ne pas sortir de soi-même par l'étrange porte ouverte par les couleurs, les rythmes, les timbres. Le long de la montée au temple des ascètes, où plutôt des « fakirs » de foire, en extase au bord de l'asphalte, rivalisent de pénitences et de macérations. Certains sont partiellement ou totalement enterrés avec les seules mains jointes qui dépassent ; d'autres sont recouverts d'une montagne de cactus enchevêtrés ou de récipients emplis de charbon de bois qu'il alimentent sans cesse. D'autres encore, badigeonnés de cendres, restent absolument immobiles pendant des heures ; là un enfant est déguisé en Śiva, ici un ascète médite en position yogique fort acrobatique. Tandis que quelques-uns s'infligent des tortures rituelles, boules de chair plantée d'aiguilles, la cohorte misérable des lépreux et autres handicapés attend une aumône.

Dans un va-et-vient incessant, des bus surchargés spécialement affrétés parviennent difficilement à se frayer un chemin. Dans le désordre d'une cohue chamarrée, dont le bourdonnement augmente



10 — Pénitences de dévots de Yellamma

11 — Pénitences de dévots de Yellamma



au fur et à mesure de la montée, on ne respire plus qu'une atmosphère raréfiée par les nuages de poussière. Entre les voitures privées et les taxis collectifs qui klaxonnent frénétiquement, les bicyclettes et les motocycles, zigzaguant entre les bambins ou les piétons devenus sourds, butent sur des foules d'animaux souverainement indifférents. Tous se mélangent à vitesse suffisamment lente pour qu'on ait loisir de goûter l'infinie diversité des appareillages pèlerins. Déferlement de couleurs et de bruits qui laisse l'étranger groggy. Parvenue au sommet, cette masse vient s'engorger devant des barrières mobiles qui marquent le seuil de la configuration sacrée. Cette sorte de poste d'octroi est surveillée par des policiers et des fonctionnaires qui tentent sans relâche de filtrer le passage en prélevant un modeste droit d'entrée s'élevant à cinquante *paisa* (quinze centimes). Dans ce tohu-bohu, seules se détachent clairement, et avec régularité, les incessantes psalmodies à la déesse : « *Udho, udho... O! Yellamma...* »

Devant l'afflux croissant de visiteurs, les diverses autorités compétentes se sont efforcées ces dernières années de s'organiser, de coopérer, afin de canaliser le pèlerinage. La police pour mettre un peu d'ordre et empêcher les débordements, mais aussi pour dénoncer et interdire les éventuelles cérémonies de consécration des *devadāsī*; l'administration du *Trustee*, pour faire respecter le paiement du droit d'entrée et enregistrer les donations au temple; les services d'hygiène enfin, pour pourvoir en eau potable les pèlerins et assurer les vaccinations en masse afin d'éviter les épidémies, etc.

Encore une fois gracieusement invité par le *Trustee*, le Jaṅgama a pris soin la semaine précédente de faire parvenir la liste des matériaux nécessaires à l'accomplissement des rites. C'est la veille de la pleine lune qu'il quitte Hooli pour célébrer au temple le mariage divin. Après une distribution générale aux dévots d'insignes (*kan-kaṇa, bhanda, ariśa bīru, maṅgalasūtra...*) qui symbolisent la conjugalité, les « parents » de la déesse, eux aussi généreusement conviés par le *Trustee*, rejoignent la cérémonie. De caste Pañchama Bānajiḡa, cette famille qui réside dans le village voisin d'Alakatti, et dont on reparlera (part. III, chap. IV, 2), revient ainsi chaque année marier sa divine fille en apportant les cadeaux d'usage, *sārī* et bijoux.

La cérémonie débute vers neuf heures la nuit de la pleine lune. Déposée dans le palanquin, l'effigie mobile de la déesse est d'abord promenée en procession autour de son temple. Encadrée par des porteurs de torches, précédée par des porte-étendards, des musiciens et de l'ensemble des *pūjāri* que suivent *sēvakari* et fidèles, la procession passe la porte sud de l'enceinte. Elle se dirige vers le bassin Heṅṅe gonda, se fraye plutôt un chemin à cause de la densité des dévots enthousiastes qui encombrent les voies étroites. Une fois atteinte la source miraculeuse, un *pūjāri* extrait l'effigie du palan-

quin. Commence alors une longue série de rites de purification (*abhiṣeka*) : plusieurs prêtres s'affairent autour de la représentation divine qui reçoit d'abondantes ablutions d'eau. Opération essentielle, répétée de multiples fois, qui transpose sur la personne de Yellamma — que d'aucuns affirment également dépecée — le mythe selon lequel Jamadagni revint à la vie grâce aux aspersion d'eau de son père (ou de son fils) à cet endroit ; permutation de personnage qui confirme l'orientation rituelle prévalant sur la totalité du site : ignorant presque complètement la figure de Jamadagni, les cultes s'organisent autour de la seule Yellamma.

Tandis que les pèlerins excités et impatients se pressent aux grilles qui protègent les trois bassins et jettent sans discontinuer du safran et du vermillon en criant « *udho, udhoo ... O* », les *pūjāri* vêtent lentement la déesse. Ainsi enveloppée de somptueux vêtements neufs, et parée de ses atours, elle est alors replacée dans le palanquin. La procession démarre et retourne au temple par le même trajet qu'à l'aller, nimbée de la lumière des torches qui l'entoure. Entre-temps, des *pūjāri* ont tracé avec des petits blocs de cendres (*vibhūti*) des diagrammes sacrés (*maṇḍala*) sur le sol, des carrés avec leurs diagonales qui se succèdent tous les cinq mètres sur le parcours. La procession avance à vive allure, accélère, mais stoppe régulièrement sur la limite de ces figures. A chaque station, de jeunes *pūjāri* brisent à toute volée des noix de coco au centre de ces carrés où brûlent des morceaux de camphre. Gestes que ponctuent les cris enthousiastes de la foule.

Vers les dix heures, dans le *garbha guḍi* toutes portes closes, a lieu la cérémonie de mariage proprement dite. L'accès du temple est interdit aux dévots, et à l'ethnologue. Je n'ai donc rien pu observer, même si on m'autorisa à pénétrer dans le *mandapa* du temple, aux côtés d'un des *sādhu* de l'ermitage Kailābhairāva armé pour la circonstance d'un trident. Exceptionnellement, en effet, un Nātha est associé à toutes les processions et cultes autour de la déesse, alors qu'à l'accoutumée ceux-ci se tiennent nettement en retrait, parfaitement indifférents en dépit de la proximité spatiale de l'ermitage. Nous assistâmes donc sans rien voir, debout et silencieux, à la célébration. Elle dura un peu moins d'une heure et répéta, sous forme raccourcie, les différentes séquences du mariage hindou traditionnel, me confièrent laconiquement les prêtres.

Le mariage à l'intérieur du saint des saints achevé, la procession se reforme pour accomplir trois circumambulations. Au cours de la dernière, elle marque une station pour que se déroule, donc reprenne comme nous le verrons (part. III, chap. II, 2), l'épisode rituel de la circumambulation à la lampe effectuée par le *maṅgalārati-sēvakari* autour du palanquin. Rotation régulièrement accomplie le matin et le soir, bihebdomadairement, de mars à décembre, mais interrompue de décembre à mars pendant le veuvage divin.

La « fête de l'épouse » offre cependant l'occasion d'une séquence rituelle unique qui se déroule à l'extérieur du bâtiment, mais dans l'enceinte du temple, face à l'effigie principale de la déesse. A la fin de la première circumambulation, la procession marque une longue pause. Un *sēvakari*, de caste Sunagār, posté là, se dénude le torse. Ostensiblement, il se saisit d'une épée avec les deux mains qu'il ne tarde pas à diriger contre lui, la pointe à hauteur de l'abdomen. Dans un mouvement appuyé de va-et-vient, il fait mine de se transpercer le ventre à plusieurs reprises. En retour, un *pūjāri* lui offre des vêtements neufs.

Sans doute faut-il reconnaître dans cette pantomime d'auto-sacrifice par éventration l'évocation de pratiques religieuses héroïques (*vīra*) que la croyance locale estime avoir été autrefois fort courantes, et dont on retrouve effectivement les témoignages dans les bas-reliefs et l'épigraphie. Ensemble de pratiques, que l'on peut subsumer sous le terme de « tortures rituelles », comme la rotation autour d'un pylône du dévot accroché par la chair des épaules, connue sous le terme anglais de *hook-swinging* (Oddie 1986), ou la marche sur le feu (*guggal*), toutes deux pratiquées au XIX^e siècle à Saundatti. Les descriptions au moment opportun d'une pantomime de chasse mettant aux prises le même *sēvakari* et un *pūjāri* (part. III, chap. II, 3), mais surtout d'autres tortures rituelles observées aux temples de la déesse Huligamma (part. II, chap. VII, 2 et 3) et du dieu Mailār (part. II, chap. VI), permettront d'explicitier la dimension sacrificielle de ces pratiques. Contentons-nous pour l'instant d'indiquer qu'elles visent toutes, par le moyen du sacrifice sur ou de soi, à exprimer l'abnégation du *bhakta* à son dieu ; interprétation qui s'applique à la pantomime non sanglante, forme sacrificielle atténuée, qu'on vient de décrire.

Vers les onze heures, la célébration hiérogamique se termine avec le retour dans la *cella* de l'effigie de Yellamma. Ce qui n'empêche pas, dehors, dans l'enceinte du temple, la fête de battre son plein. Les dévots en délire, poudres de safran et de vermillon collées à leurs vêtements imbibés de sueur, continuent de glorifier la déesse. A leur manière déchaînée, ils tournent autour du temple, tournoient même sur place, dans le plus total chahut. Chacun se comporte, et quelquefois danse, pour son propre compte, indépendant des autres selon l'inspiration ; pourtant à aucun moment on n'a l'impression de désordre. Tous évoluent dans un espace restreint, mais sans se heurter ni se gêner. Et la fièvre nocturne se prolonge fort tard : au petit matin persisteront encore les odeurs mélangées de camphre et d'encens. Chacun aura alors renoué avec l'ordre d'un monde rétabli sur son socle, étayé sur la divine matrimonialité.

Désormais Yellamma est remariée. Analogiquement, toutes les *jōgama* réintègrent leur statut d'épouses (de bon augure), ou plus

exactement de coépouses divines. Toutes portent visiblement sur elles les différents emblèmes qui symbolisent l'état matrimonial, ajoutant à profusion ces mêmes insignes sur les paniers (*jaga*). Nombreuses sont celles qui ont profité de l'occasion pour renouveler annuellement les divers ustensiles de leur fonction : colliers de coquillages, petits paniers pour mendier, etc.

Mais n'abandonnons pas si vite ce jour solennel. Revenons une dernière fois à cette nuit dans le temple, à cette cohue organisée qu'éclaire la pleine lune. Grâce à sa lumière, il est possible de distinguer des *jōgamma* et des *jōgappa* émergeant de l'océan de dévotion par petits groupes compacts ; de les entendre aussi car ils continuent sans se lasser de circumambuler en chantant, fous divins cherchant la voie qui conduit à Yellamma. Les plus virtuoses des *jōgappa* dansent, en ballottant le panier en équilibre sur le chef, pour la plus grande joie des présents.

Approchons encore. Attendons. Les *jōgati* ne cessent d'onduler, ou de sauter, au rythme cadencé de la musique des instruments à vent (*sahanāi, nagaswaram*), des luths (*ghamak, caudike, śuti*), et des tambourinaires (*dukbi, dholki, dholak*) de plus en plus déchaînés. Des mouvements d'abord lents et ondoyants, mais bientôt saccadés et violents, secouent leurs corps possédés. A cause, sans doute, de la multiplicité des paniers décorés dont le mouvement rend les poupées divines presque vivantes, jamais plus qu'aujourd'hui les *jōgati* ne donnent l'impression de porter Yellamma sur la tête. Et, lorsque la transe atteint une apogée que l'équilibre oscillant des paniers ne contrarie pas mais, au contraire, accompagne, la déesse paraît, elle aussi, se mettre à danser.

De temps à autre, le corps de dévotion d'une *jōgamma* s'adresse à la déesse :

Yellamma, renais — maintenant et à jamais.
Quelqu'un mourant de soif demande deux gouttes d'eau,
Ab ! Si je pouvais pour lui devenir rivière !
Oh ! Mère Yellamma, renais — maintenant et à jamais.
Ab ! Si je pouvais assouvir la faim d'un affamé,
Ab ! Si je pouvais dans une cérémonie offrir ma vie.
Oh ! Mère Yellamma, renais à jamais,
Ab ! Si je pouvais brûler comme des bûches de crémation,
De sorte que partout flotte son arôme
Yellamma, renais — maintenant et à jamais ...

Autant que le permet la foule, les *jōgati* tentent de pénétrer à l'intérieur du temple, d'accéder à leur tour dans le *mandapa*. Chacun essaye de déposer sur le sol son idole portative, de se prosterner de tout son long, les bras tendus dans la direction du sanctuaire, au risque d'être écrasé. Sollicitant le soutien de Yellamma, implorant

son secours, tous lui renouvellent leurs vœux. N'est-elle pas en ce jour totalement pacifiée, et, parce que réconciliée avec son époux, dispensatrice de bon augure ?

Les danseurs sont maintenant plus nombreux, plus effrénés, et, emportés par le branle, certains vont jusqu'à tomber. Etendus à même la terre(-«mère»), le corps continue d'être traversé de spasmes. On fait cercle autour, on jette du safran et du vermillon, du riz et des fleurs, en criant sans cesse : « *Udho, udho ... O! Yellamma ...* » Les plus riches lancent des pièces de monnaie à pleine poignée, ajoutant à l'excitation générale les ruées de nuées de fidèles qui y reconnaissent déjà les retombées bienfaites de la divinité. Une odeur épaisse surnage, d'une densité opaque, celle qui se dégage de la consommation de milliers de bâtonnets d'encens, celle surtout de cet entêtant parfum, dit *davana* (*Artemisia indica*), qui donne justement son nom à la fête : *davananda hunnime*.

Là-bas, tout à coup, une *jōgamma* se lève en hurlant. Elle déboule du temple en pivotant, elle tournoie sur elle-même en bousculant les dévots, manifestement absente mais possédée cependant. Sa tête se balance d'avant en arrière, ses mains dessinent des vaguelettes, soudain nous la voyons prendre son vol dans un bond vertical. Mais, la foule l'enroule et se referme sur elle, et la *jōgamma* va se perdre bientôt dans le flot continu et tourbillonnant de la marée pèlerine.

Lorsque, fatigué, je quitte la place maintenant désertée, un informateur me glisse à l'oreille que nombre d'hommes sont allés cette nuit rejoindre les « concubines » (*basavi*) de Jamadagni : cette fête lunaire est propice en effet au commerce sexuel ...

3. LES DEUX YELLAMMA

Récapitulons. Coïncidant presque avec le début de l'année, la grande célébration matrimoniale qui inaugure le calendrier festif du temple est intimement liée à un symbolisme de renaissance. Simultanément à l'union hiérogamique, elle célèbre la résurrection du dieu et de la déesse, ou plutôt, puisqu'ils ne sauraient mourir, leur « redescente » à Saundatti. Le rite exprime ainsi ce que le mythe ne dit pas explicitement. Dans le récit de fondation, il n'est jamais fait mention d'une disparition commune, mais seulement d'une épouse répudiée pour (tentation d') adultère, d'une femme dont l'impureté anticipe un veuvage dont on la rend pleinement responsable. Sauf à interpréter la levée du deuil comme une renaissance, aucune référence n'est faite à la résurrection de Yellamma, au retour conjugué

du couple sous une forme quelconque. En court-circuitant deux séquences narratives distinctes et indépendantes : la « recapitation » de Yellamma et la renaissance miraculeuse de Jamadagni, la cérémonie ne met pas en scène le récit ; tout au plus ce dernier l'induit, et la première vaguement s'y accroche.

Plus encore, d'un certain point de vue, rite et mythe s'opposent. Alors que la geste religieuse retrace le divorce extrême entre la souillure de la femme et la pureté du renonçant, sur fond de brahmanicide royal et de matricide sanglant, la cérémonie fait assister au spectacle édifiant d'une conjugalité idéale. D'un côté la trahison, la colère et l'irréparable violence, de l'autre la fidélité, l'apaisement et la parfaite conciliation. Alors que le rite suggère que Yellamma est un parangon de féminité, le mythe relate l'itinéraire d'une femme coupable ; encore que le récit du combat contre Kārtavīrya puisse être aussi interprété comme la revanche (de la déesse) contre un roi démoniaque brisant le mariage. La conclusion s'impose : il y a donc deux Yellamma, l'une blanche et l'autre verte, si l'on veut faire image. Mais si la Yellamma endeillée du rite, emblème de mauvais augure, semble pour l'interprète s'opposer à celle auréolée de matrimonialité, source de puissance féconde³, en réalité, tel un Janus, elle ne fait qu'un pour les acteurs.

Contradictoirement, mais en se légitimant l'un l'autre, mythe et rite travaillent ainsi sur deux plans distincts. Paradoxalement, l'ordre ou l'idéal s'expriment dans le rite, qui expurge toute violence, plutôt que dans le mythe où il n'est question que d'impureté, de brutalité et de sang. En gommant toutes les aspérités, le rite énonce le devoir (*dharma*) féminin et hypostase la matrimonialité, norme en dehors de laquelle il n'a point de salut. Dans la foulée, la conjugalité sert aussi de métaphore idéale pour illustrer la dévotion intégrale au dieu (Kinsley 1986 : 80). A l'inverse, le mythe de son côté fait étalage du désordre (*āpad-dharma*) — peut-être inhérent en Inde à la nature de la femme, soit dit en passant — qui oblige le renonçant à ne plus l'être et le fils à tuer sa mère. Or, ces deux « mondes », parallèles et antithétiques, se croisent pourtant à l'occasion des rites et des fêtes. Monde divin et monde humain ne font plus qu'un lors des célébrations pour déployer ce que Heesterman appelle justement « *the inner conflict of tradition* » (1985), cet univers unique que la complémentarité dynamique du devoir être et de l'être ne cesse pourtant de scinder. Malgré son caractère irréductible, la tension entre ordre et désordre, mais aussi, quoique de manière équivoque, entre paix et violence, règle et transgression, est profondément didactique. Car, encore une fois en bonne pragmatique, il s'agit autant de dire ce qui ne doit pas être fait que de ne pas faire ce qui est dit. Conjonction, ou miracle, qu'à chaque fois réactualise le drame fondateur du pèlerinage de Saundatti. Message

à destination des hommes et des femmes qui viennent annuellement se régénérer par le sacrifice du couple divin.

4. RETOUR DE PÈLERINAGE

Le soleil peut désormais se coucher sur la colline de Saundatti. Une semaine a passé depuis que les pèlerins, à l'image d'un fleuve qui remonte vers sa source, ont rejoint, comme autant d'affluents pour le grossir, l'annuel flux processionnel au temple. Une semaine au cours de laquelle la parenthèse de la vie nomade, le bivouac aux alentours de la déesse, se sont idéalisés en dévotions intenses. La lune disparue, chacun se prépare maintenant à retourner aux travaux et aux jours, à retrouver le village d'origine, l'habitat coutumier et les habitudes sédentaires ; pressé de raconter à la famille et au voisinage les miracles à venir, ou, plus prosaïquement, les rumeurs de tel autre village. De ramener aussi les eulogies, preuves tangibles du « voyage » : paniers et colliers neufs, branchages de margousier et poudre de safran, huile et noix de coco...

Tous s'apprêtent déjà à se réajuster aux contraintes hiérarchiques de l'ordre de la société de caste. Gardant cependant en mémoire cette éclipse festive, ce théâtre de la croyance, où chacun a pu exprimer à son niveau ses craintes et ses espoirs. La pacification pèlerine est ici apotropaïque.

Tout ne s'achève pas cependant brutalement. Un ultime rite de transition, accompli par des Mādiga que j'accompagnais un moment sur le chemin du retour, le montra. Dit *Paraśurāma kalasudi*, il sert à célébrer les favorables auspices qui permirent un voyage et un séjour sans ennuis. Entraîner la famille, le lignage ou la caste une bonne semaine loin des terres connues, reconnaissons-le, n'est pas rien, et cela ne va pas sans difficulté ni aléas, sans même parler des dépenses engagées. En remerciant le dieu d'avoir protégé le groupe des adversités, on s'assure également de son soutien pour l'avenir.

L'aîné mâle du groupe choisit une branche de margousier qu'il élague de ses feuilles afin de la transformer en « bâton » de *Paraśurāma*. Cet instrument, me dit-il, symbolise la protection que le dieu a bien voulu accorder au groupe en son entier. Au premier plan d'eau rencontré, qui, dans notre cas, fut une maigre rivière car c'était durant la saison sèche, les femmes s'installèrent pour cuire une nourriture spéciale, dite *dānya-davsa*, à base de riz, de farine et de légumineuses. Cette catégorie alimentaire assez large signifie littéralement « grains-légumes », et renvoie aux nourritures de base, hormis les huiles et les épices. Une fois l'aliment préparé, une por-

tion fut placée dans une pièce de *sārī*, *maḍilu*, dont on noua les extrémités. L'offrande alimentaire, *maḍilakki*, qui ne rassemble que des « bonnes choses », fut ensuite accrochée au bout du bâton de Paraśurāma. Après lui avoir rendu un « hommage » (*pūjā*), l'aîné alla le planter au bord de l'eau — le pied d'un arbre peut tout aussi bien faire l'affaire si on ne rencontre pas de plan d'eau. Par ce geste, il mettait les présents sous la protection divine en proclamant qu'ils seront désormais heureux et prospères.

Les premiers mardis, ou vendredis, de retour au village, le groupe de pèlerinage célèbre Māṅangi. La cérémonie se déroule devant un grand pot de terre (*bānī*) d'un mètre cinquante de diamètre et dont la base est enterrée dans le sol. Ce récipient est couramment utilisé par les membres de la caste Māḍiga pour assouplir les peaux⁴. On se souvient d'ailleurs que, sur le conseil de Māṅangi, Yellamma s'y cacha pour échapper à son fils en colère. Tandis que l'officiant dessine sur le récipient nombre de signes shivaïtes avec du safran et du vermillon, la cérémonie d'« hommage » (*pūjā*) consiste à offrir des vêtements et une nourriture de gâteaux sucrés (*kaḷḍubu baḷige*). Ainsi consacrée, la nourriture est finalement offerte aux cinq *jōgamma* qui doivent présider la cérémonie. Je les entends encore répéter : « O ! Māṅangi ! Protège-nous des malheurs et fait retomber sur nous tes bienfaits ! »

NOTES

1. L'ouvrage de HANCHETT (1982 : 219-241) fournit un récapitulatif utile des fêtes dans le Karnataka ; on comparera avec les présentations de Tapper pour l'Andhra-Pradesh (1987 : 110 et sq.) et de REINICHE pour le Tamil Nādu voisin (1979 : chap. II).

2. On trouvera dans plusieurs monographies consacrées à des villages de la région (ISHWARAN 1968 : chap. VII ; GURUMURTHY 1976 : chap. V ; KADETOTAD 1977 : chap. IV ; TAPPER 1987 : chap. V) diverses informations qui compléteraient sans doute, et infléchiraient parfois, celles présentées dans le tableau ; toutefois, elles ne modifieraient fondamentalement ni l'ordre de succession, ni les principales scansion du comput présenté ici.

3. D'où, encore une fois, l'ambiguïté de Yellamma, identique à celle de Māriyammaṅ en pays tamoul dont les funérailles succèdent presque immédiatement à la célébration matrimoniale : « *Wedding or funeral?* » interrogent ainsi MORENO et MARRIOTT (1989 : 162).

4. On utilise, semble-t-il indifféremment, un dispositif appelé *Māṅangi katte* constitué de deux pots identiques (d'environ trente centimètres de diamètre) enterrés côte à côte ; l'un contient de la chaux, l'autre un mélange d'herbes et d'écorces rougies. On retrouvera plus loin ce dispositif dont le contraste chromatique recouvre sans doute une opposition sémantique : blanc (chasteté)/rouge (passion).



DEUXIÈME PARTIE

LA TRADITION DES « ÉPOUSES DIVINES »

Devinette kannada.

Question : « Rouge charrette et vert limon, une prostituée veuve assise dedans ? »

Réponse : « Une pastèque ! * »

* Chair/sexe = rouge ; peau/*sāri* = vert ; prostituée = graines noires.

Chapitre premier

Les devadāsī

Le temple de Saundatti est renommé parce qu'il fut, et, dans une moindre mesure, continue d'être, le principal centre d'initiation pour les individus consacrés à Yellamma. Aussi bien les femmes improprement dénommées aujourd'hui *devadāsī* — localement appelées *jōgamma*, *mātangi* et *basavi* — que la cérémonie transforme en co-épouses de Jamadagni que les hommes travestis, *devadāsa* dit *jōgappa*, considérés quelquefois comme les maris de la déesse.

1. LES DEVADĀSĪ DANS L'HISTOIRE

Survol historique

La tradition des « esclaves du dieu » (*devadāsī*) a une profondeur historique sans doute bimillénaire et se pratiqua, semble-t-il, sur la totalité du sous-continent. On ne s'étonnera donc pas que ses caractéristiques propres varièrent en fonction des époques et différencièrent selon les régions. Ce qui suffit à expliquer pourquoi les anciens témoignages disponibles apparaissent souvent contradictoires. Quant aux observations présentes, sur ce qu'il reste de cette institution, elles ajoutent encore à la confusion.

Mais, pour autant qu'on puisse reconstituer ce que fut cette tradition, l'appellation de *devadāsī* fréquemment appliquée à l'actuel système de l'oblation de jeunes femmes à une divinité dans le Karnataka, qu'il s'agisse ou pas de Yellamma, s'avère impropre pour des raisons que la suite éclairera. Elle est utilisée pourtant de manière expéditive et systématique par les journaux, les enquêtes des travailleurs sociaux, les rapports gouvernementaux, et, par contagion, par l'ensemble de la population pour désigner les dévotes de Yellamma qui exercent la profession de prostituée. Or, cette coutume recouvre de nos jours des pratiques socioreligieuses distinctes qu'on s'empêche de reconnaître à vouloir les rabattre sur la seule acception prostitutionnelle.

Appréhender ce que fut cette « servante » (*dāsī*) impose d'abord de la replacer dans le contexte idéologique où elle s'épanouit. D'une part la conception (indienne) du religieux qui exige, pour l'entretien de ses dieux, le service d'« esclaves du dieu » (*devadāsī*) — et, d'autre part, la tradition (indienne) de la royauté pour laquelle le souverain a besoin d'« esclaves du roi » (*rāja-dāsī*), ces incarnations de déesses, afin d'assurer la prospérité du royaume. Ainsi la *devadāsī* est-elle, d'un côté, une femme attachée à un temple et au service de la divinité (Iyer 1927), et, de l'autre, une courtisane-danseuse (Penzer 1952 ; Chandra 1973) initiée aux différents arts, dont l'érotique (Chatterjee 1945). Si les deux acceptions de hiérodoule et d'hétaïre pouvaient d'ailleurs être incarnées par un même individu, il est évident que ces femmes ne furent jamais de simples « professionnelles » se donnant à quiconque les paie. Pourtant le puritanisme britannique colonial, que relaya la « honte de soi » du colonisé (Srinivasan 1983), ravalèrent ces femmes au rang de prostituées. Il reste que nombre de récits historiques, tant indigènes qu'étrangers (Hart 1973 ; Bhattacharji 1987), attestent qu'autrefois elles se livraient néanmoins déjà au commerce charnel. Au Karnataka, à l'époque de la dynastie Hoysala (fondée au ^xe siècle) par exemple, l'épigraphie révèle que la prostitution parmi les danseuses de temple était légale. Néanmoins, dès cette époque, on tentait de distinguer les femmes vénales de celles qui se consacraient au seul culte, menaçant notamment de dégradation sociale les éventuels clients des « gagneuses » ; ceux qui entretenaient commerce avec elles étaient rejetés hors des quatre castes (Ismail 1984 : 127). Mais, généralement, les informations restent, et de manière sans doute irrémédiable, lacunaires et confuses¹.

Indices terminologiques

Le terme *devadāsī* est un mot sanscrit composé des substantifs *deva* qui veut dire « dieu », et *dāsī*, « servante » plutôt qu'« esclave »

comme on le traduit abusivement — surtout lorsque, plus ou moins inconsciemment, on se réfère à la définition grecque du terme (Finley 1979; Vernant et Vidal-Naquet 1988 : 81-122) — même si certaines de ces femmes étaient effectivement vendues ou livrées en donation. *Dāsā* fut employé à haute époque en opposition à *ārya* pour désigner ceux qui n'en sont pas, c'est-à-dire les aborigènes, les barbares, les sauvages.

Mais si les traces de l'institution de la *devadāsī* font pressentir une haute antiquité², dans la plupart des textes anciens qui décrivent la pratique de la consécration des femmes au temple, le terme de *devadāsī* reste peu employé, contrairement à celui de *veśyā*, « courtisane » ou « prostituée ». Cette coutume de la « servante de temple » se développa surtout dans le sud de l'Inde, et, semble-t-il à grande échelle : n'affirmait-on pas qu'il devait y avoir autant de *devadāsī* que le temple comportait de piliers ! Ainsi les inscriptions du temple du roi Chola Rājārāja (1004 après J.-C.) font-elles état de quatre cents danseuses : « *They settled in the streets surrounding the temple and in return for their service received one or more shares, each of which consisted of the produce of one veli (26, 755 sq. meters) of land, calculated at 100 Kalam of Paddy* » (*South Indian Inscriptions* : vol. II : part. III, citée par Shankar : 1990 : 51) !

De la multiplicité des classifications disponibles répertoriées par Kersenboom, tant dans les textes agamiques, qui définissent différentes catégories de danseuses issues des diverses formes de la déesse ou *śakti* (1984 : 301-302) que dans les sources littéraires et historiques qui fournissent toute une série de termes (*idem* : 59-60, 143), il ressort que ces femmes se consacraient d'abord au service de la divinité. Presque exclusivement recrutées parmi les femmes de haute caste, les *devadāsī* pouvaient éventuellement servir de concubines aux Brahmanes.

En apparence incongrue, l'existence d'un service proprement féminin dans la gamme d'offices majoritairement masculins se justifie pour des raisons religieuses. On sait, en effet, que les dieux dans les sanctuaires expriment la souveraineté et que, réciproquement, la royauté est magnifiée dans la divinité, l'effigie de la *cella* étant traitée à la manière d'un roi, tandis que ce dernier l'est analogiquement à un dieu. Or l'entretien quotidien d'une divinité appelle des femmes qui accomplissent sur Terre ce que faisaient au paradis (*svarga*) les *Apsaras* pour servir et divertir les dieux. Et la liste est longue de ces « venues des eaux » : Rambhā, Urvaśī, Menakā, Tilottamā, Adrikā, etc., qui rehaussent de leur beauté le somptueux séjour divin, de ces nymphes pleines de grâce et de charme, merveilleusement belles, appelées Surāganā (« épouses des dieux ») ou Sumadātmajā (« filles de joie ») qui sont les modèles célestes des servantes de temple et des courtisanes.

Dans son ouvrage en langue kannada sur l'aspect culturel des inscriptions indiennes (1966 : 181), Chidanandamurthy indique que l'effigie du temple requérait deux sortes de plaisirs à satisfaire. Les « jouissances des membres (du corps) » (*aṅgabhogā*) assurées par des bains, l'onction de pâtes et des parfums, l'offrande de fleurs et l'onduation de la flamme, et les « jouissances de la scène (des spectacles) » (*raṅgabhogā*) auxquelles pourvoient les chants, les danses ou les drames joués. Or c'est justement la satisfaction de ces désirs faits chair que les *devadāsī* personnifient.

Les *devadāsī* appartiennent donc à la catégorie beaucoup plus large, et diversifiée, des serviteurs de temple dont leur groupe ne constitue qu'un corps de spécialistes parmi d'autres. Leur fonction renvoie à une division du travail inscrite dans la hiérarchie sociale, même si l'intervention de femmes dans une série de services monopolisés par les hommes rend leur situation passablement ambiguë. A double titre comme le rappelle Reiniche (1988c : 153-154). D'une part, leur fonction religieuse réintroduit à l'intérieur même de l'espace étalonné de pureté du temple la nécessité du *kāma* dans la hiérarchie des valeurs ; d'autre part, la spécialisation rituelle qui les définit n'implique nullement qu'elles se recrutent dans une caste particulière. En dépit de références sanscrites faisant des *devadāsī* et des prostituées professionnelles une « cinquième classe » située entre les quatre *varṇa* et les Intouchables (Derrett 1968 : 176), elles n'ont jamais constitué en réalité un groupe au sens strict ; d'où la difficulté à les rattacher à une quelconque caste, sinon, au plan des valeurs, au *varṇa* des *śūdra* — comme toute femme d'ailleurs — « destiné » d'abord à servir les *varṇa* supérieurs et à garantir la prospérité matérielle des *vaiśya*, *kṣatriya* et *brāhmaṇa*.

2. EN PAYS KANNADA

Épigraphie et témoignages

Même s'il semble impossible de dégager des notations de détail une figure claire de la *devadāsī*, quelques témoignages décrivant leur office peuvent servir à s'en faire une idée plus concrète. Ce terme est d'ailleurs rarement utilisé pour décrire les servantes de temple dans les anciennes inscriptions en langue kannada, et sa première mention date de 1113 après J.-C. (*Épigraphica Carnatica*, vol. II, n° 97, citée par Shankar [1980 : 57]). Alors qu'aujourd'hui il est devenu, par contamination, d'un usage courant, il n'y a pas dans cette langue d'équivalent au mot sanscrit comme la transcription en

malayalam, *tēvadīccī*, ou contrairement au tamoul qui hiérarchisait la *patiṭṭiyār*, consacrée exclusivement au chant, et la *tēvaratiyār*, en charge de la purification du sol du temple, de la danse et des offrandes.

L'inexistence du mot ne signifie pas l'absence de la coutume comme on le verra, même si le contenu de l'institution s'avère fluctuant. Derrière l'immémorialité d'une tradition supposée immuable, on découvre, pour peu que l'on cherche, des formes historiques variables. La description sommaire faite par Nagaswamy d'une dispute entre les serviteurs du temple de Tiruvorriyur (1965 : 371-372) invite, par exemple, à nuancer le caractère rigide de la distinction tamoule précédemment mentionnée. En 1265, les autorités de ce temple ordonnèrent la dispersion d'un grand nombre des « danseuses » (*patiṭṭiyār*) chargées du service à la divinité après le décès de l'une d'entre elles. Elles appointèrent quelques *śabhataṭṭiyār* pour assister les *patiṭṭiyār* restantes, tout en exemptant les *tēvaratiyār* des tâches de nettoyage du sol avec de la bouse de vache, de la préparation du riz pour les offrandes divines, etc. Elles décidèrent également que seules les *tēvaratiyār* et les *patiṭṭiyār* effectueraient les danses devant le sanctuaire, éventraient la déesse de leurs chasse-mouches. Le droit de porter en permanence les plats rituels fut réservé aux *tēvaratiyār*, tandis que les *śabhataṭṭiyār* exhiberaient les *āgamargam* et les *varikkōlam*. Lorsque les *patiṭṭiyār* joueraient d'un instrument (*sokkam*) et danseraient, les *śabhataṭṭiyār* devraient les accompagner de musique vocale. Malgré cette réglementation — ou peut-être à cause d'elle — vingt-cinq ans plus tard, ces différents groupes de servantes se mirent, si l'on ose dire, en grève à la suite de conflits internes portant sur la répartition des tâches. Les tentatives conciliatrices du souverain de Chidambaram, puis des chefs du temple qui avaient imposé un ordre (hiérarchique) à la distribution des services des « danseuses », finalement échouèrent.

À côté de l'appellation *veśyā*, déjà rencontrée, les termes usuels kannada sont *sule*, *pātra* et *basavi*. Le premier renvoie au mot sanscrit *śūla*, et désigne comme lui la prostituée (*suleru*). Peut-être est-il dérivé de la racine *SU* qui signifie « gonfler » (?) : on le trouve fréquemment associé au terme *bhoga*, « jouissance ». Le second est toujours utilisé pour décrire les chanteuses, danseuses et « actrices » (*pātradēvaru*) chargées de divertir le dieu. Quant au dernier, à la fois le plus fréquent et le plus ancien, sur lequel on reviendra tant il est riche de connotations multiples (cf. chap. IV), il correspond à la forme féminine de *basava*, le « taureau » que l'on nomme également *guli*.

Au Karnataka, la plus ancienne référence aux « prostituées au dieu du temple » pour traduire au plus près l'expression *dēvagulada-*

sule, provient d'une inscription du temple de Virūpakśa de Pattadakal dans le district de Bijapur. Datée de 778-79, elle nous apprend que l'une des danseuses fit don d'un char à cheval et à éléphant au temple. Une plaque métallique du district de Bangalore enregistre la donation d'un village à un temple Jaïn afin de permettre des cérémonies de danses et de chants durant le règne du roi Prabhutarvarsha (774-780) de la dynastie des Rāshṭrākuta. Se fondant sur les *Indian Antiquary* (X, 167, C, 850 après J.-C.), Gurumurthy va jusqu'à affirmer que le service des danseuses était à l'époque fréquent dans les temples (*basti*) jaïn (1982 : 63). La troisième inscription, de 975, qui provient de Hebbal dans le district de Dharwar, énumère, entre autres serviteurs, cinq danseuses qui reçurent un don de terres (Ismail 1984 : 122). Celle retrouvée à Malalakere, dans le district de Chitaldurg, notifie pour sa part que le grand ministre Manne et divers officiels (*kāraṇam*) vinrent dans ce village réservé aux Brahmanes (*āgrāhara*) pour faire cession de quatre « danseuses » (*sule*) au dieu Mūlasthāna. Une autre, cette fois de Gogga dans le district de Shimoga, enregistre le don d'une vierge et de grains au temple, sans que l'on sache s'il s'agit précisément d'une danseuse (Ismail 1984 : 124). Quant à celle de Bijapur de la neuvième année de l'ère des Chālukya Vikrama, durant le règne du roi Tribhuvanamarea, elle indique qu'une certaine Rebbekabbe céda en donation sa « vierge-servante » (*dāsika*), Machakabbe, au dieu Sakateśvara (Kundagar 1939 : 27).

Plusieurs inscriptions de la période des Chola fournissent d'intéressantes indications de détail (Ismail 1984 : 124, 126). Trouvée dans le district de Chingleput, l'une révèle que les danseuses étaient mariées et menaient une vie conjugale simultanément à leur service au temple. Une autre montre qu'en certains cas les danseuses étaient à la charge d'une personne (?), ou de plusieurs (?), qui organisaient leurs services à la divinité, et qu'il était possible de les transférer d'un temple à l'autre. La dernière indique que les danseuses étaient sanctionnées par des amendes lorsqu'elles n'accomplissaient pas leur office, ce que confirme une inscription de Mangalore (1204) qui en fixe même précisément le montant en argent (Gururajachar 1974 : 246).

Une inscription du XII^e siècle du temple de Kīrtinārāyana à Talakad témoigne à la fois de la richesse et de la prodigalité des danseuses ; une certaine Varantarum-Peruman-Makkoli acheta une vaste superficie de terre (deux cents *kuli*) qu'elle transforma, à ses propres frais, en jardin de fleurs pour le dieu Kīrtinārāyana. Dans ce même temple, une inscription plus tardive du XIII^e siècle enregistre la cession d'une imposante lampe (en bronze ?), pesant 1 020 *palam*, par une danseuse répondant au nom de Nachichiyalvār ; celle-ci fit en plus des versements au trésor du temple pour s'assurer qu'on

pourrait à son entretien, en particulier pour que l'huile brûle continûment. De fait, un extrait du récit du voyageur portugais Paes, visitant le royaume de Vijayanāgar vers 1520, atteste de la prospérité des danseuses : « *Who can fitly describe to you the great riches these women carry on their persons? — collars of gold with so many diamonds and rubies and pearls, bracelets also on their arms and on their upper arms, girdles below, and of necessity anklets on the feet. The marvel should be otherwise, namely that women of such a profession should obtain such wealth; but there are women among them who have lands that have been given to them, and litters, and so many maid-servants that one cannot number all their things. There is a woman in this city who is said to have a hundred thousand pardaos, and I believe this from what I have seen of them.* » (Sewell 1984 : 270).

En retour des services rendus et des dépenses excessives, les danseuses recevaient des contreparties : non seulement des donations (habitations, terres, nourriture, bijoux, argent) et des exonérations portant sur certaines taxes, comme celles s'appliquant aux maisons, aux miroirs, etc., mais aussi le privilège de recevoir les premières la « faveur » divine (*prasāda*) (Ismail 1984 : 127).

L'existence de servantes employées par le temple — souvent semble-t-il les épouses des membres de castes de service mais également des femmes (esclaves?) vendues pour accomplir certaines tâches — ajoute à la confusion. Car les travaux auxquels elles se livraient, nettoyage, balayage, badigeonnage de bouse de vache du sol, préparation du riz ou de fleurs pour les offrandes destinées à la divinité, pouvaient être effectués par les danseuses ; à la faveur du manque d'information historique, on peut conjecturer qu'il s'agissait de danseuses âgées, devenues inaptes au service divin.

Abandonnons ici la tentative d'inventaire. D'autres témoignages épigraphiques (cf. Shankar 1990 : 57 et sq.), de plus en plus nombreux mais malheureusement toujours aussi obscurs, et des observations datant du tournant du siècle (Thurston 1909, II : 125 et sq. ; Artal 1910) montrent en tout cas la pérennité de la coutume dans la région.

Aujourd'hui : unité et diversité

Dans le Karnataka, des femmes continuent d'être aujourd'hui consacrées à la divinité, d'être mariées à un dieu, d'être appelées *devadāsī*, de se proclamer elles-mêmes « nymphes (ou courtisanes) de la terre » (*bhūlokada āpsarāreyaru*). Mais, en dépit de son apparente permanence, le système actuel de l'oblation d'un individu à la divinité ne ressemble pas à une simple perpétuation. On ne peut le réduire à une survivance, ou le considérer comme une fiction arra-

chée à l'histoire qu'utiliseraient des groupes peu scrupuleux pour alimenter, sous couvert de « tradition », les réseaux prostitutionnels modernes. Idée largement partagée et volontiers propagée par la presse régionale ou nationale que reconduisent les rapports officiels et les ouvrages de sociologie des travailleurs sociaux. Car rendre compte de l'état présent du système oblige à le décrire non seulement dans son changement structurel en cours, mais en fonction des réponses qui s'élaborent à son endroit. Parce qu'en mutation adaptative, il n'est intelligible que replacé dans son contexte historique d'acculturation, compréhensible qu'en fonction des situations locales et des tentatives individuelles de ses « victimes » désignées d'assumer l'identité de *devadāsī*, voire de la revendiquer.

S'il équivaut à un mixte mouvant à la composition fragile, c'est que l'état actuel du système résulte notamment des contacts entre les différentes civilisations : l'indienne, la musulmane et l'euro-péenne, tout au long des invasions étrangères, de la colonisation britannique, et de l'accession à l'Indépendance (1947).

Au plan synchronique ensuite, les individus et les groupes qui utilisent aujourd'hui ce moyen de symbolisation (de la *devadāsī*) le font pour répondre et s'adapter à une situation nouvelle. C'est par ce mécanisme de récupération identitaire de soi qu'ils participent, éventuellement sur le mode conflictuel, à la construction du code culturel régional. C'est par ce processus constitutif, constamment répété, qui opère simultanément aux niveaux de la culture et de la personnalité, que les individus et les groupes concernés se rapportent à eux-mêmes et communiquent entre eux, tant pour la compréhension des origines, des modalités et des finalités de leurs actions que pour la sélection, la confrontation et l'interprétation de leurs valeurs. Ainsi l'union matrimoniale d'un humain au divin se place-t-elle « au point de jonction de l'individuel et du collectif, [...] de l'inconscient et de l'intentionnel, du structural et du conjoncturel », pour reprendre une formulation de Le Goff (1974 : 111). Quant à sa permanence, elle témoigne de la « capacité qu'ont certaines institutions clés [...] de s'adapter et se transformer elles-mêmes selon des lignes posées par elles-mêmes pour devenir en changeant des paraphrases de ce qu'elles étaient », pour citer cette fois Geertz s'interrogeant sur la continuité culturelle balinaise (1983 : 9).

Ce n'est pas nier que des facteurs aussi différents que le désenclavement des villages et le développement de l'urbanisation, la compétition entre castes, la lutte des classes et leur mobilisation sociopolitique, l'uniformisation idéologique et la modification des pratiques sous les pressions des familles, des castes, des villages, ou, plus globalement, de l'État, ont profondément transformé la coutume dite aujourd'hui *devadāsī* dans le Karnataka. Au contraire, on

voudrait montrer que sa perpétuation actuelle y répond tant la catégorie moderne de *devadāsī* subsume des types de conduites différents, voire antithétiques. Encore que cette diversité ne soit sans doute pas un phénomène récent : la confusion était déjà fort grande au début du siècle, comme il ressort du rapport du *District Collector* de Belgaum d'alors (Artal 1910).

Outre la multiplicité des désignations vernaculaires, la diffusion de cette pratique sur une zone culturelle beaucoup plus large que l'actuel découpage politique des Etats ne va pas sans poser le problème de reconnaître ce que recouvrent exactement les appellations distinctes. Dans certaines limites qu'on s'efforcera de fixer, on peut même se demander s'il s'agit de pratiques identiques. Difficile, en effet, au regard des informations disponibles — on manque d'enquêtes locales — de discerner le sens exact des multiples appellations de la *devadāsī* : *kaśbi* à Bijapur d'un mot arabe signifiant « profession », *bbogam vandlu* dans l'Andhra Pradesh (Sankar 1990 : 48-49), *kālavant* et *bbāvanī* à Goa, *kudikār* sur la côte Ouest, *mūralī* dans le Maharashtra³, *jōgtini* à Kholapur, *jōgati* ou *jōgamma* à Belgaum, *sulī* à Dharwar, sans même évoquer les *tēvaratiyār* du Tamil Nadu⁴ ou, si l'on veut élargir encore l'échantillon au cas népalais, les *kumārī* (Allen 1975 ; Vergati 1982).

Mais pour clarifier le propos, en se bornant au seul Karnataka, on peut néanmoins ramener la diversité, empiriquement constatable, à un système régional qui coïncide avec l'aire d'extension linguistique où l'on parle le kannada. Les variantes, qui, au plan des individus, correspondent à des « choix » toujours singuliers et témoignent d'une grande complexité dans le détail — on en évoquera quelques-uns plus loin —, renvoient néanmoins à un modèle unique pour l'ensemble de la population kannadiga. Quel en est le principe élémentaire ? Un régime matrimonial particulier qui réunit un humain, la plupart du temps une jeune fille vierge mais quelquefois un homme travesti, à une divinité, masculine ou féminine selon les cas. Un mariage arrangé donc, comme il se doit en Inde, mais avec un dieu⁵ ce qui est moins courant.

Dans la réalité, le système de l'oblation de soi, sous forme matrimoniale, à une divinité recouvre quatre types de situations sociales distinctes :

(A) Dans le premier cas, celui de la *devadāsī* du temple, il s'agit d'un office fondamentalement religieux. La « servante du dieu » (*deva-dāsī*) est alors attachée à un temple, un sanctuaire, un objet cultuel (lampe, pilier sacré, cloche...), et devient, à part entière et dans des limites imposées, un « fonctionnaire » du culte à qui sont attribuées des tâches rémunérées. Epouse consacrée de la divinité, elle détient son office par droit héréditaire et, avant sa retraite vers l'âge de trente ans, doit initier et transmettre sa charge à la fille de

son frère, en aucun cas la sienne (ou celle de sa sœur) : le dieu ne saurait épouser sa propre fille. Promise à la divinité, l'« héritière » sera traitée conformément à cette dignité et élevée à l'écart de sa communauté : le dieu n'accepte, en effet, qu'une jeune fille vierge. Une fois l'âge nubile atteint, les hommes qui se portent candidats à la défloration entrent en compétition. Après consultation du chef de clan, des aînés de la caste, et d'une *devadāsī* âgée, qui évaluent ensemble les mérites respectifs des prétendants — à l'aune, dit la rumeur, de leurs richesses, du prix payé pour la vierge, de la prodigalité des dépenses faites envers la communauté — le futur époux est sélectionné. Le mariage a lieu à l'intérieur du temple et la procession qui rassemble la parentèle et les relations, précédées de la jeune épouse portant un pot plein d'eau (*nēru hōrisuvudu*), se rend à la maison de l'ancienne *devadāsī*. La vierge est accueillie sur le seuil de la porte par son mari, le substitut du dieu, et c'est dans cette habitation que se déroulera la cérémonie qui « fera d'elle une femme » (*hēnnu maduvudu*).

Une fois le rite nuptial consommé, la jeune femme devra s'abs tenir de vivre en permanence avec un homme, et sera contrainte de résider dans le village à proximité du temple du dieu, son époux principal. Ses dépenses seront supportées par la communauté tout entière. Durant les fêtes, elle recevra de nombreux dons, notamment des vêtements, aura l'honneur de porter les ornements de la divinité, sera emmenée en procession sur un char, bref elle jouira des privilèges qu'implique son statut d'épouse divine.

(B) Le deuxième cas, celui des *devadāsī* secondaires, concerne un plus grand nombre d'individus. Plus volontiers appelées *jōgati*, *jōgavva* ou *jōgamma*, ces femmes se consacrent entièrement à la dévotion à Yellamma, devenant ses servantes (*dāsī*) et les coépouses (*savatī*) de Jamadagni. Car, à côté de traditions familiales (*kuladharmā*) qui obligent à céder un enfant à chaque génération, on peut également faire le don volontaire et total de sa propre personne à la divinité dont on attend en retour guérison, satisfaction ou mérites. Trois raisons majeures conduisent à la consécration d'un enfant ou d'un adulte : la misère, la maladie, et l'enfantement hors mariage.

Les règles régissant le comportement des coépouses (secondaires) du dieu — par rapport à la *devadāsī* épouse principale — s'avèrent beaucoup moins strictes. D'ailleurs, la plupart se marient, vivent avec leur époux, et accomplissent le service religieux dans le cadre ordinaire de la conjugalité monogamique et procréatrice, parallèlement à l'union divine. Elles peuvent également cohabiter en permanence avec un homme, certaines vivent sans être mariées avec un célibataire, un veuf ou un divorcé, ou changer de partenaire. Théoriquement libres d'émigrer vers d'autres villages, elles

ne sont nullement contraintes de transmettre à leurs enfants le service divin. Plutôt liées qu'attachées au temple, elles s'y rendent en fonction de leurs loisirs, ou de leurs besoins, et y sont fréquemment invitées (par groupe de cinq) par des familles qui souhaitent les voir présider aux rituels domestiques pour bénéficier de leur présence favorable. Une minorité d'entre elles accomplit ce service sur le mode renonçant ; et, en dépit de leur situation matrimoniale mondaine, elles ressemblent alors à des célibataires ascètes féminins. Ayant fait vœu de chasteté et se nourrissant très peu, elles nomadisent sans cesse en demandant l'aumône.

(C) Avec le troisième cas, des femmes dites *basavi*, s'impose un modèle presque légal de concubinage. Pour un couple sans descendance mâle, dans le système local de transmission exclusivement patrilinéaire, la crainte est grande avec le mariage de la fille de perdre les propriétés (terre, maison, etc.) et les éventuels droits familiaux. Certes, la façon courante d'empêcher ce transfert est d'adopter un garçon⁶, mais une autre solution consiste à dédier la fille unique, ou l'une des filles, alors appelée *basavi*, à la divinité. L'obligation de mariage étant remplie, cette femme endosse la totalité des biens familiaux par droit successoral, comme si elle était le fils légitime et l'héritière légale ; ses enfants mâles, des bâtards, seront reconnus et considérés comme appartenant au clan de son père (Fawcett 1882 ; Prabha Mahale 1986).

Au-delà de la conservation du patrimoine et de la perpétuation du lignage, la transformation en *basavi* autorise ultérieurement les membres de la famille (*mane*), du lignage (*balagada*) ou de la caste (*jāti*), à user sexuellement de cette célibataire terrestre — quoique coépouse divine —, selon des modalités fixées par les aînés. Mais elle peut aussi être cédée temporairement à des hommes de l'extérieur, moyennant paiement. Mais le plus souvent on la vend à un homme, dit *zulava*, qui achète la relation du concubinage et prend la femme comme seconde épouse. Ayant généralement repéré cette jeune femme pour sa beauté et intéressé par sa défloration, il finance les frais qu'entraîne la consécration. La cérémonie oblatrice se déroule dans ce cas au domicile paternel de la *basavi*. Les candidats qui payent le « prix de la vierge » (*kanyā sulka*) sont majoritairement des hommes de castes supérieures à celle de la jeune fille, évidemment plus fortunés, souvent déjà mariés selon les règles prescrites (endogamie, commensalité, etc.) par le groupe auquel ils appartiennent. Si l'acheteur installe la jeune femme comme concubine attirée la famille peut recevoir, en plus du prix de vente, un revenu régulier : en échange des services sexuels rendus, il offre son patronage financier aux parents.

(D) Le terme peut désigner finalement, mais peut-être abusive-

ment, l'exercice de la seule prostitution (*sule*), temporaire ou permanente, de femmes dont c'est l'occupation professionnelle principale ou secondaire. Différents types de situations sont connus ; soit elles sont vendues par l'intermédiaire de réseaux proxénètes organisés à une « maison » urbaine pour une activité à plein temps, soit utilisées à l'occasion par leur propre famille pour se procurer des revenus complémentaires : elles alternent alors le commerce sexuel et les travaux agricoles saisonniers. Dans les deux cas, cette prostitution ne doit souvent rien au système de la consécration. La plupart du temps, les jeunes femmes étaient au préalable destinées à devenir des filles publiques, ou elles y furent contraintes sous la pression d'événements étrangers à la religiosité. Les relations sexuelles prémaritales ou l'enfantement hors mariage, qui empêchent tous deux de trouver un mari, conduisent fréquemment les femmes à se prostituer. En conférant un peu de lustre (sacré), la cérémonie de consécration sert alors à neutraliser autant que faire se peut la totale dégradation sociale.

Insistons sur la valeur seulement analytique de cette typologie. Elle ne recouvre pas aujourd'hui, dans les pratiques et les appellations, des activités toujours distinctes. Si la première catégorie a, sous les coups de butoir des campagnes officielles d'interdiction, complètement disparu, la dernière tend à se développer bien qu'il soit difficile d'en mesurer la croissance. De plus, les passages d'une catégorie à l'autre sont possibles et fréquents sinon toujours la règle, aux hasards des itinéraires de vie et des stratégies familiales. Ce caractère labile est accru par les transformations contemporaines de l'organisation sociale, en particulier l'appauvrissement des groupes subalternes dans lesquels ces femmes se recrutent : une vieille prostituée devient renonçante, une concubine abandonnée se transforme en prostituée occasionnelle ou professionnelle, une des-servante de temple aujourd'hui sans emploi devient prostituée à temps complet quand elle ne l'a pas toujours été, etc. Mais que la consécration soit la cause de la discrimination ou qu'elle ait été choisie pour y répondre, elle exprime toujours une situation socio-économique d'extrême précarité.

Une fois reconnue cette diversité, qui tient au caractère aléatoire de toute destinée, on emploiera désormais le terme de *jōgati* (ou *jōgti*) de manière générique pour désigner l'ensemble des individus qui relèvent du système de la consécration à la divinité ; *jōgamma* pour les femmes qui constituent la majorité, et *jōgappa* pour les hommes, nettement minoritaires.

A Saundatti, en effet, la plupart des (dés)servants de Yellamma sont des *jōgati*, et c'est d'ailleurs sous ce nom qu'ils se reconnaissent, même si la presse régionale de l'État, toujours avide de sensationnel, s'obstine à les appeler « *devadasis* » (*sic*). Amalgame à usage

polémique qui ne rend compte ni de la diversité observée, ni de la nature de l'institution. Cette appellation extensive conduit, en plus, à prendre la partie pour le tout. Trop de commentateurs assimilent consécration et prostitution alors que, statistiquement, seule une minorité de femmes vouées à Yellamma finissent prostituées. La méprise anthropologique commise à l'égard de ce système matrimonial divin, tant dans ses modalités que dans sa finalité, signale néanmoins la réussite idéologico-politique du réformisme moralisateur qu'impulsa le colonisateur britannique à la suite des musulmans⁷, et qui relaya l'« élite » indienne dans son souci de modernisation à l'occidentale. Nous reviendrons dans la suite à la fois sur les campagnes visant à réformer certaines pratiques hindoues et sur les transformations récentes de l'administration et de la gestion des temples (part. III, chap. III, 1 et 2).

NOTES

1. En se fondant sur le témoignage d'Al-Biruni (973-1048), ALTEKAR (1934 : 296) et MAJUMDAR (1957 : 495) affirment que les prêtres brahmanes étaient fermement opposés au système de la consécration des jeunes filles au dieu, et interdisaient l'entrée de leur temple à celles qui chantaient, dansaient, ou jouaient d'un instrument. De son côté pourtant, le roi favorisait ce système qui, toujours selon la même source, attirait à lui ses sujets tout en lui procurant des revenus supplémentaires pour les dépenses qu'entraînait l'entretien d'une armée. En revanche, CHANANA (1960 : 169) rapporte qu'un voyageur musulman, venu d'Arabie et visitant l'Inde en 1351, observa que lorsqu'une *devadāsī* devenait nubile, elle devait prendre une chambre près du temple et y attendre les « clients », quels qu'ils fussent ; l'argent ainsi gagné et amassé était d'abord destiné au(x) prêtre(s) de la divinité mais pouvait aussi servir à financer le train de vie du temple ou à édifier de nouveaux bâtiments ; malheureusement, Chanana ne fait pas mention de la nature de la prêtrise concernée. Suggérons que le caractère évasif et confus des informations sur les *devadāsī* pour les périodes anciennes provient aussi de ce que les femmes, sous certaines conditions (célibat, dévotion, parentèle), pouvaient occuper des positions prestigieuses, jouer des rôles rituels déterminants, comme le montrent quelques cas répertoriés par ISMAIL (1984 : 120). Et la réalité historique des danseuses de temple est d'autant plus difficile à saisir qu'un certain imaginaire occidental de l'Inde projeta ses phantasmes sur ces femmes. L'Occident en effet extravagua plusieurs siècles durant sur l'exotique figure de la bayadère, fasciné qu'il était par la supposée accointance salace entre la religion et le sexe (ASSAYAG 1988 ; 1991). Exemple inaugural : Marco POLO rapporte qu'au XIII^e siècle, en pays Malabar (Kerala), un individu aspirant à devenir *sannyāsīn* ne le pouvait qu'en faisant au préalable la preuve de sa capacité à résister aux cajoleries des danseuses de temple (ALTEKAR 1934 : 295). On se reportera à notre préface dans laquelle est citée la longue description que fait le voyageur vénitien des *devadāsī*.

2. Le fantasme indo-européen — pas proprement indien d'ailleurs — alimente le travail de GURURAJACHAR (1974 : 245) qui attribue les hymnes du second *maṇḍala* du Rg Veda « à Paruchapa, le fils d'une *Devadāsī* ». Mais des mentions précises de ce composé ne se retrouvent en réalité que beaucoup plus tard ainsi que les quelques exemples qui vont suivre le montrent. Ainsi le traité politique de Kauṭilya (du IV^e siècle avant J.-C. ?), l'*Arthśāstra* (II, chap. xxvii) mentionne-t-il des *devadāsī* en les associant à des veuves âgées, *ganikā*, et des jeunes femmes démunies, toutes aptes à servir d'employées aux artisans de filage de coton, de jute et de laine de l'Etat. Un témoignage épigraphique datant de la période d'après Aśoka (III^e siècle avant J.-C.), une inscription en prakṛt dans une grotte à Ramgahr située à deux cent cinquante kilomètres au sud de Varanasi, évoque une *devadāsī*, du nom de Sutanuka, qui aimait un peintre, Devadinna (Basham 1963 : 185). Le *Padmapurāṇa Śṛṣhtikhaṇḍa* (52-97), et le *Bhaviṣyapurāṇa* (93-67), font état d'une donation d'une *devadāsī* et d'un groupe de *devadāsī* respectivement, afin de pourvoir au service de la divinité par des chants et de la musique (ALTEKAR 1956 : 183). CHANANA en conclut, rapidement, qu'à l'époque de Buddhaghosha « la pratique de la consécration des *devadāsī* était courante » (1960 : 70-71). Plusieurs références à l'emploi de *devadāsī* pour le service du temple de Mahākāla à Ujjain apparaissent dans l'œuvre *Meghadūta* (I, 35) de Kālidāsa. De telles femmes sont également mentionnées dans quelques temples du « Dieu-Soleil » à Multan à l'époque où le célèbre voyageur chinois Hiuen-Tsang visita l'Inde (629-645) (SARAN 1957 : 65). Il est vrai que les *Purāṇa* affirmaient que le meilleur moyen de gagner le *Sūryaloka* consistait justement à consacrer un groupe de *devadāsī* au temple du « soleil » (*Sūrya*) (ALTEKAR 1956 : 183). Au VII^e siècle, KALHANA atteste de cette pratique pour le Kashmir, et ALTEKAR avance qu'elle faisait partie intégrante de l'organisation des cultes au temple au début du IX^e siècle (1956 : 183). Thèse que reprend KERSENBOM, en parlant d'une « proto-*devadāsī* » au IX^e siècle qui aurait accompagné le développement des temples médiévaux, bien qu'elle soutienne que ce ne fut qu'à l'époque de Vijayanāgar, au XV^e, que les rôles de *devadāsī* et de *rājadāsī* devinrent interchangeables (1984). Selon ALTEKAR encore, le fameux temple de Somanātha au Gujrat entretenait pas moins de cinq cents danseuses (*idem* : 183), tandis que celui non moins célèbre de Tanjavur en abritait quatre cents au XI^e siècle. Datant de 1234-1235, une inscription du sanctuaire de Vīrateśvara à Korrukai, dans le district de Tanjavur, stipule que des femmes adultes versées dans certains arts courtisans pouvaient être achetées et consacrées aux temples ; malheureusement les circonstances liées à la vente ne sont pas explicitées. Une autre inscription, provenant de Tiruchchengattandi dans le même district, enregistre en 1175 la vente pour sept cents *kasu* de quatre femmes entraînées comme *dēvaratīyār* (danseuses), et destinées au temple de Tiruvelangadudaiya-Nāyanār. Une autre encore de 1213, cette fois à Chebrolu dans le district de Krishna de l'Andhra Pradesh, illustre que quelques danseuses, appelées les « filles du temple », étaient consacrées dès l'âge de huit ans au temple de Nāgeśvara ; elles apprenaient à chanter et à danser et étaient logées gratuitement dans des « quartiers de prostituées » (*sule-gēri*). D'autres témoignages font état de l'oblation de jeunes filles de parents sans garçon, et de jeunes femmes déjà mariées, dans le but de favoriser la réalisation de vœux adressés aux dieux (ISMAIL 1984 : 124).

3. Marcus FULLER, une missionnaire chrétienne qui voyagea vers les années 1898 dans l'ouest de l'Inde, propose de suggestives descriptions des *bhāvin* de Goa (1900 : 124) et des *mūṛali* du Maharashtra (*idem* : 103).

4. La consultation des « Tribes and Castes » de THURSTON (vol. I, p. 125, 1909) et d'ENTHOVEN (vol. I, p. 145, 1920), qui tous deux puisent dans le *Census of India* de 1901, respectivement de Madras et de Bombay, montre la complexité, et la confusion surtout, des classifications des *dāsī* ; confusion qui résulte sans doute des principes taxinomiques adoptés et imposés par les administrateurs coloniaux.

5. D'un point de vue comparatif, on peut remarquer que, derrière son apparence exotique, ce type de consécration ne fut pas inconnue en Europe dans la tradition du monachisme chrétien. Ainsi G. DUBY rapporte-t-il qu'au XI^e siècle, par exemple, « l'abbé Odilon de Cluny, voulant marquer sa soumission à la Vierge, se passe autour du cou le lien symbolique et devient son *servus* » (1971 : 116, n. 35). Mais, comme me le rappela C. MALAMOUD, l'originalité indienne, c'est que l'individu (mâle ou femelle) qui se fait l'esclave de la divinité est aussi — et très concrètement — son partenaire sexuel. Dans le catholicisme, la religieuse prend pour époux le Christ, et le prêtre est l'époux de l'Église ; mais ces « mariages » ne sont que la contrepartie de la chasteté absolue à laquelle la religieuse ou le prêtre sont astreints.

6. Sans fournir de détails, ni de justificatifs, DERETT (1968 : 208) mentionne que les *devadāsī* pouvaient être recrutées par adoption.

7. On ne s'arrêtera pas ici sur le rôle des musulmans, et sur les positions prises, tant par les empereurs moghols que par les chefs locaux (*nawāb*), vis-à-vis du système *devadāsī* : cela constituerait en soi un travail. Contentons-nous de citer cette traduction d'un extrait d'une lettre d'Aurengzeb : « *The village of Sattara near Aurengabad was my hunting ground. There, on the top of a hill, stood a temple with an image of Khando Rai (Khaṇḍobā). By God's grace I demolished it, and forbade the temple dancers (mūralis) to ply their shameful profession* » (cité par SARAĀKAR : 1973, vol. I, 94-95).

Chapitre II

Les Jōgati

L'appellation de *Jōgati* provient d'une séquence particulière de la cérémonie de mariage à la divinité que décrit le *Gazetteer* de Bijapur de 1884. Dans ce district, l'union matrimoniale de jeunes vierges avec le dieu qui s'appelait *gajje-pūjā*, l'« hommage aux bracelets de pieds » — elle consistait, en effet, en de nombreuses offrandes aux insignes caractéristiques des danseuses —, était précédée d'une période au cours de laquelle les futures initiées se soumettaient à divers austérités que subsumait le mot *yōga*, terme qui, par extension, leur donna le nom de *jōgati*. On apprend dans le même *Gazetteer* que ces danseuses professionnelles s'appelaient *kālavant* lorsqu'elles étaient patronnées par des Liṅgāyat, et *kaśban* ou *kaśabi* s'il s'agissait de protecteurs musulmans ; la seconde appellation est, sans doute, une corruption du mot kannada *basavi*, on y reviendra (part. II, chap. IV). Remarquons, pour l'anecdote, que ces femmes avaient coutume de se badigeonner les dents de brou de noix (*missi*).

1. LE MODÈLE SOCIO-ÉCONOMIQUE

La lutte pour l'éradication du « devadasi system »

Aujourd'hui, la cérémonie du don d'un enfant ou d'un adulte à la divinité, qui continue d'être une initiation (*dīkṣā*), doit normale-

ment être effectuée par un desservant (*pūjāri*) Bānājiga devant témoins. Si la jeune fille est nubile, c'est la nuit même du mariage qu'a lieu la défloration par l'homme qui finance la cérémonie ; s'il s'agit d'un enfant, la date en est fixée quelques années plus tard. Encore couramment pratiquée dans l'enceinte même du temple de Yellamma il y a deux décennies, elle n'est plus actuellement effectuée à cet endroit. Car c'est à partir de 1974 que le mouvement d'agitation contre la pratique de la consécration à Saundatti se développa sous l'impulsion d'un réformateur socialiste, le Dr Baba Adhav. Mais les grandes manifestations sur le site, orchestrées par les travailleurs sociaux regroupés en associations réformistes, ne prirent leur ampleur que dix ans plus tard. Ce sont elles qui convainquirent les autorités gouvernementales de l'Etat (régional) d'user de moyens efficaces, policiers et judiciaires en particulier, pour faire appliquer les dispositions légales interdisant la consécration de femmes aux divinités. En effet, depuis le *Karnataka Act 3* de 1899, bannissant les danses et les chants dans les temples, et le *Dedication Act* de 1910, déclarant illégale la cérémonie dite *gajje-pūjā*, les interdictions officielles étaient restées lettre morte.

Au regard de la vitalité actuelle de cette coutume dans la région, il n'est pas indifférent de noter que l'Etat princier du Mysore fut le premier à légalement abolir le système *devadāsī* (*Government Order 1560-71 — Muz F 84-5-3, Bangalore, du 10 avril 1909*). En 1919, le Chhatrapati Shabu de Kolhapur édicta deux lois : la première interdisant la consécration des *jōgati* et *mūrali*, la seconde protégeant les droits de propriété des femmes consacrées ainsi que ceux de leurs enfants (17 janvier 1920). Après avoir formulé en 1922 une résolution contre la « *dedication custom* », l'Assemblée législative promulgua en 1925 un acte qui étendait aux *devadāsī* la section du code pénal s'appliquant au « *traffic in minor girls* ». Et le gouvernement des Provinces Unies entérina en 1929 cette protection accordée aux *devadāsī*. Simultanément, en 1930, l'Etat du Travancore et le gouvernement portugais de Goa passèrent des actes interdisant la coutume ; celui du Sawantwadi le fit en 1932.

L'édiction de ces prohibitions résulta toujours des pressions exercées par des lobbies réformistes¹ : travailleurs sociaux mais aussi missionnaires, médecins et journalistes, fortement influencés par la morale chrétienne et le modèle occidental. On peut approximativement dater des années 1850 les prémices de ces campagnes, mais ce ne fut que vers la fin du XIX^e siècle que les efforts abolitionnistes, antérieurement dispersés, se conjuguèrent efficacement. Dans l'Etat du Tamil Nadu, c'est autour de 1890 que fut déclenchée la plus tapageuse campagne, appelée *Anti-Nautch*, du terme hindī désignant les « séances de danse ». Des articles de journaux, des pétitions, les protestations de responsables relayés par des manifes-

tations organisées en procession, réclamèrent le boycott des cérémonies de danse dans les temples. Ces campagnes aboutirent à politiser un problème qui n'était pas de nature politique. Au point que cette revendication particulière eut désormais partie liée avec celles du mouvement « anti-brahmane » des groupes « arriérés » (*Backward*) du communaliste dravidien, en plein essor vers 1920 (Srinivasan 1985 : 1873). Dans les années qui suivirent, le *Non-brahmin Justice Party* — précurseur élitiste du parti dravidien (D.K.) — fit pression pour faire cesser une « institution » qui « *originated with the noblest and the highest of motives... degenerated into something highly objectionable* », pour reprendre une formule qui allait tenir dorénavant lieu de thèse officielle sur le problème (*Government Order 400 Law (Legislative)* du 10 avril 1928, cité par Mudaliar 1974 : 59). Fortement inspirée du préjugé évolutionniste alors dominant, cette interprétation commande encore la présentation qu'en font nos contemporains éduqués : pure à ses commencements, corrompue aujourd'hui.

Le comité sélectionné pour la préparation du *Madras Act V* de 1929 choisit de s'attaquer indirectement au système de la consécration, en privilégiant un argument foncier. Il recommanda en particulier que les terres en donation (*inām*) des *devadāsī*, et leur exonération de taxe (*maniām*), soient désormais justifiées sur la base des principes d'une justice sociale démocratique. Sans entrer dans le détail des amendements de cet *Act* — qu'on trouvera dans Mudaliar (1974 : 60) —, son application eut pour effet de transformer les droits traditionnels d'usufruit de terres publiques attachées au service religieux d'un temple en « propriétés » privées ; dès lors que ces terres appartenaient à des particuliers, des propriétaires nominale-ment attitrés, elles étaient susceptibles de servir, et on comprend l'intérêt, d'assiette pour un futur impôt foncier (Srinivasan 1985 : 1874). Derett remarque judicieusement que, sous prétexte de moralité, de justice, et d'hygiène — celles, bien sûr, des classes moyennes et supérieures —, l'affranchissement de ces terres (« religieuses ») permit de les introduire dans l'espace économique du marché (1968 : 452) ; transformation qui s'insère d'ailleurs dans le processus général de mercantilisation des régimes fonciers que Pouchepadass fait remonter au début du XIX^e siècle (1979).

Un train de lois prohibitives s'échelonna par la suite dans les grandes provinces du sud de l'Inde. Pour la *Madras Presidency*, avec le texte cadre du *Madras Devadasi (Prevention of Dedication) Act. 31* de 1947 que reproduisent la thèse de Kersenboom (1984 : 14) et l'ouvrage de Marglin (1985 : 305), suivi, en 1956, du *Madras Devadasi (Prevention of Dedication) (Andhra Pradesh) Act. 19*. Pour celle de Bombay, avec le *Bombay Devadasi Protection Act. 10* de 1934, puis le *Bombay Protection (Extension) Act. 20* de 1957 et 34 de 1958

(Derett 1968 : 452). Mais la réactivation de la *Prohibition of Dedication* par le Parlement du Karnataka en 1982, punissant de deux mille à cinq mille roupies d'amende et/ou d'emprisonnement toute personne ayant directement, ou indirectement, favorisé la consécration de *devadāsī*², montre que les textes furent inopérants, en dépit des changements importants qui affectaient simultanément l'organisation des temples (cf. part. III, chap. III). Ce constat vaut également pour l'Etat voisin de l'Andhra-Pradesh qui promulgua des mesures identiques en avril 1987.

Mais l'extinction de la tradition de la *devadāsī* n'allait pas signifier la disparition de la « danseuse ». Parallèlement, en effet, avec la diffusion du mouvement théosophique et l'influence croissante de la sanscritisation et de la revitalisation fantasmée du brahmanisme (?), une classe urbaine lettrée, largement occidentalisée, inventait la désormais dite « classique » danse indienne, c'est-à-dire l'artefact actuel du *Bharata Natyam* (Srinivasan 1985). Ainsi coupé de son contexte religieux, privé de sa signification hiérogamique, dégrevé de ce que rétrospectivement on appelait son immoralité, un art profane nouveau naissait, pseudo-vestige d'une civilisation millénaire que la vitrine exotique d'une Inde-spectacle offrait aux amateurs. Aujourd'hui, dans les classes moyennes et hautes de la bourgeoisie indienne, l'apprentissage de rudiments de *Bharata Natyam* entre dans la définition de la future bonne épouse, élément de distinction susceptible d'augmenter le prix de la fiancée.

Les campagnes de réhabilitation

Le gouvernement du Karnataka accompagna l'arsenal juridique répressif de mesures positives, économiques notamment. En 1987, par exemple, le *District Rural Development Society* (DRDS) reçut 46,5 lakhs de roupies pour trois ans afin de mettre en œuvre un projet de suppression du « *devadasi system* ». Dans l'Etat de l'Andhra-Pradesh qui borde le Karnataka, le ministre des Finances débloqua une allocation de cinquante lakhs pour un programme identique. Dans les deux cas, on projetait d'installer de petites entreprises artisanales (encens, caoutchouc, corde, filature, encre, bougies, enveloppes...) pour assurer à ces femmes, outre l'habitat, un revenu fixe grâce à de petites coopératives agricoles comprenant crèches et écoles. On trouvera dans l'ouvrage de Shakar (1990 : 130 et sq.), un travailleur social militant, la liste de tentatives du même type, sans que le lecteur puisse toujours mesurer d'ailleurs l'efficacité (ou l'aspect involontairement comique) des mesures arrêtées : distribution de machines à coudre aux prostituées éberluées, par exemple ...

D'autres mesures, à caractère social et antidiscriminatoire cette fois, accompagnèrent l'aide financière. Récemment, les autorités de l'Etat lancèrent une campagne régionale de sensibilisation, tapageusement orchestrée grâce aux moyens modernes d'information et aux manifestations des travailleurs sociaux. Elle culmina dans une cérémonie de réhabilitation des *devadāsī* durant laquelle on célébra, en grande pompe et sous la houlette de divers officiels, le mariage collectif de plusieurs centaines d'anciennes prostituées. Après une sélection sévère de dossiers, l'Etat donna trois mille roupies à chacun des quatre cent cinquante-trois maris volontaires qui, passant outre le mépris dont ces femmes étaient victimes, acceptaient une union matrimoniale aussi « dégradante ». Louant cet effort, la presse progressiste, qui ne manque jamais une occasion de faire état des progrès de l'éradication du « *devadasi system* », s'inquiéta cependant des risques de dérapage d'une action trop ponctuelle. Insistant en particulier sur la nécessité de faire suivre la prime initiale d'autres versements, conséquents et réguliers, si l'on voulait éviter que les maris ne se transforment en proxénètes (*ghārwali*), officiellement avalisés grâce aux fonds publics ! N'allaient-ils pas, en effet, avec la bénédiction de l'Etat, mettre eux-mêmes leurs épouses au travail ? Le lieu de la célébration, le village de Murdhal, fut choisi à dessein dans le district de Bijapur connu pour être un important centre de recrutement de prostituées, fournisseur régulier de la ville de Bombay. Annoncée longtemps à l'avance, la cérémonie, ouverte à tous et largement couverte par la presse, fut dirigée par les autorités religieuses Liṅgāyat, les « pontifes » (*jagadguru*) des monastères (*maṭha*) de Tontadarya à Gadag et de Chittarigi à Bijapur. Tutelle hautement significative puisque ces deux « saints » (*svāmi*) appartiennent à la tradition renonçante (*virakta* = « sans passion ») des Liṅgāyat, la tendance socialement progressiste et réformatrice du mouvement sectaire par opposition à celle conservatrice, voire fondamentaliste, des *pañcācārya* (Assayag 1983a : 178-224) à laquelle la prêtrise Bānajiga du temple de Saundatti est affiliée.

Un autre fait divers, datant de juillet 1988, montre l'importance que revêt l'interventionnisme militant dans l'éradication de la coutume. Une jeune femme, répondant au nom de Kashavva et née dans une famille où la tradition *devadāsī* se perpétue, était destinée à la profession de prostituée. Bien que consacrée très jeune à la déesse, et déjà mère d'un bâtard, la jeune fille trouva en la personne d'un ouvrier dans le bâtiment, Ramesh Kundaragi, non seulement un amoureux mais un futur mari qui acceptait de reconnaître l'enfant. Quatre années durant, la mère de Kashavva s'opposa au mariage, craignant sans doute la colère divine et de perdre les revenus que procurait le commerce de sa fille. Ayant vent de cette affaire, les membres d'un comité de lutte contre l'exploitation des

castes Intouchables (*Dalit Sangharsh Samiti*), que rejoint une organisation sociale de jeunesse, se porta au secours de Kashavva et Ramesh. Ses membres proposèrent de célébrer le mariage publiquement, sous leur responsabilité et protection. C'est dans ces conditions que les deux jeunes gens convolèrent le 16 juillet en plein centre de la ville d'Hubli devant la statue du grand leader maharatrien des Intouchables, le docteur Baba Ambedkar. La plainte que la mère de Kashavva déposa avant la cérémonie auprès de la police fut déboutée et, exceptionnellement, cette dernière vint prêter main forte à la célébration.

Mais ces exemples spectaculaires font peut-être diversion. Témoignages et observations s'accordent pour reconnaître que si, effectivement, les cérémonies du mariage divin ne se déroulent plus publiquement, elles se perpétuent néanmoins, mais de manière clandestine. D'où la difficulté de produire une estimation quantitative objective, alors même que certaines rumeurs évaluent à 18 000 le nombre de *devadāsī* pour le seul district de Bellary ! Exagération sans doute colportée par les tenants de l'activisme militant. Plus sérieuse semble l'enquête conduite dans le district de Belgaum (*Times of India*, 15 mars 1987) qui, en répertoriant 1 142 villages, dits « *devadasi villages* », comptabilise 3 211 *devadāsī*³.

Divers entretiens avec des responsables locaux laissent penser que l'interdiction a sans doute réduit le nombre de cérémonies, tant les familles, les intermédiaires, et les *pūjāri* craignent d'être l'objet de poursuites légales et passibles d'amendes élevées, comme ce fut pour la première fois le cas en 1986 à Kudligi, dans le district de Bellary (*Times of India*, 23 juin 1986). Mais il semble surtout que la prohibition a eu pour effet non de faire cesser les initiations mais bien plutôt de les rendre invisibles : elles se déroulent désormais dans le cénacle, aussi bien informé que discret, des participants directement concernés. En dissuadant les partenaires de toute publicité, la répression les a obligés à pratiquer la consécration en cachette, soit dans les villages de résidence des impétrants que viennent, pour l'occasion, visiter les officiants, soit dans les maisons particulières des *pūjāri* qui bordent le temple de Saundatti. Ainsi disséminées et clandestines, nettement transformées parce qu'expédiées à la dérobee avec la crainte d'être surpris ou dénoncé, il est devenu aujourd'hui extrêmement difficile d'observer ces cérémonies.

Deux autres raisons majeures ont concouru à affaiblir l'importance de Saundatti comme centre d'initiation, bien que le site originel de Yellamma conserve naturellement son caractère propice et prestigieux. D'une part, les mesures officielles de dissuasion se concentrèrent presque exclusivement sur cette ville, renommée à ce titre, et là où il est en somme le plus facile d'intervenir. D'autre

part, les frais du voyage et de séjour, avec l'entretien de la famille et les dépenses cérémonielles, se sont élevés au point d'interdire le pèlerinage à nombre de castes économiquement défavorisées. D'une manière générale, la répression a eu pour effet pervers d'augmenter sans cesse, à proportion des risques réels ou supposés encourus, l'ensemble des prestations. Le prix de vente des jeunes femmes d'abord qui peut atteindre aujourd'hui plusieurs milliers de roupies — mais cela, remarquons-le, inclinerait plutôt à rendre plus attractive la transaction donc à favoriser les consécrationes ! —, les émoluments ensuite, des intermédiaires qui se multiplient. De leur côté, les officiants (*pūjāri*) réclament toujours plus d'argent pour sanctifier la cérémonie, arguant le prix exorbitant des « pots de vin » versés à la police afin qu'elle n'intervienne pas. De fait, la méfiance générale s'est accrue, et les prêtres n'acceptent d'officier que s'ils sont contactés par des personnes résolument fiables, persuadés que la plus grande discrétion entourera le service.

Les « foires aux femmes »

Ce n'est pourtant un secret pour personne aujourd'hui que les deux grandes fêtes religieuses (*jātrā*) annuelles de Saundatti sont l'occasion d'un lucratif marché aux femmes. Le rassemblement sur une grande échelle de familles dans la détresse, venues chercher secours auprès de Yellamma en tentant l'ultime recours de la consécration, favorise les prises de contact et l'organisation de transactions avec les partenaires urbains. Au dire d'un anthropologue kannadiga, fin connaisseur du monde rural local (Gurumurthy 1982), les villageois conçoivent de plus en plus ces fêtes comme d'attractives « foires aux femmes », pour reprendre l'expression d'un ethnologue qui relevait une tendance semblable dans le nord de l'Inde (Chambard 1961). Quant aux citadins, ces fêtes leur permettent de se faire une idée du vivier, d'évaluer le marché des femmes disponibles pour alimenter en jeunes filles « fraîches » le commerce prostitutionnel urbain. Devenue simonie, l'ancestrale coutume de la consécration divine ne serait plus que la fragile mais efficace couverture idéologique à un marchandage économique dont les filles et les femmes des Intouchables les plus déshérités sont les victimes désignées. Devenue un « passeport » que valide la religion de la dévotion, la consécration servirait en réalité au trafic impudent de proxénètes systématiquement organisés. Nul ne peut nier que ces affirmations sont fondées. Et, bien qu'il soit difficile de quantifier des phénomènes par nature clandestins, les enquêtes les plus autorisées font état de transactions commerciales qui toucheraient annuellement environ six mille jeunes filles...

Pendant, les sociologues militants ont tendance à méconnaître les dimensions proprement anthropologiques qui sous-tendent, voire conditionnent, ces pratiques. Même à reconnaître — au bénéfice d'un passé toujours idéalisé — que la coutume serait actuellement dévoyée de ses finalités pour n'être plus que le reliquat obsolète et superstitieux masquant une vulgaire prostitution n'osant dire son nom, la question subsiste de savoir comment une pratique religieuse peut favoriser, et servir à occulter, un mécanisme marchand. Pourquoi recourt-on encore aujourd'hui à ce modèle culturel de la *devadāsī*, et à celui-là en particulier ? Quelles sont les raisons qui poussent la socialisation de la sexualité mercenaire à recourir à ce type matrimonial divin, multipliant son efficacité, garantissant ainsi son impunité, et perpétuant par là même une tradition liée de nos jours au monde des ruraux ?

Assurément, le caractère scabreux du sujet ne favorise pas la transparence de l'enquête. Pourtant un fait est aisément constatable sur le « terrain » : les possibilités non prostitutionnelles du système matrimonial divin sont multiples, diverses, massivement dominantes. Le « *devadasi system* » recouvre en réalité une gamme de comportements contrastés, de conduites divergentes, sinon contradictoires. Ainsi convient-il de ramener le cas de figure marchand à son importance relative, de le replacer dans son cadre socioreligieux à la fois ancien et aujourd'hui transformé, de le situer sur un *continuum* où s'expriment des usages et des croyances à la fois plus variés et plus larges, indépendants de l'aspect prostitutionnel. Sous l'appellation de *devadāsī*, frauduleusement unifiante, on découvre alors une série de pratiques qui vont du renoncement à des fins religieuses à la prostitution profane la plus mercantile, en passant par la dévotion familiale la plus fiévreuse, bref de l'image de la nonne à celle de l'hétaïre (Srinivasan 1983) via l'épouse fidèle. Autant de manifestations qui engagent la totalité de la culture locale et la manière dont s'y aménagent, en réponse aux transformations modernisatrices, les rapports entre les humains et le divin.

Les motifs de la consécration : statut, pauvreté, mentalité

Les motifs qui conduisent à la servitude suprême sont variables. Les récits de vie attestent de cette diversité. Mais les raisons sont, la plupart du temps, économiques et religieuses : initiation et vente permettent l'élévation de statut, encore cela dépend-il du point de vue, et un relatif accroissement de richesse. Dans la société rurale l'économie reste englobée dans une conception socioreligieuse de l'univers et ne constitue pas encore un champ d'activité autonome.

Bien que des membres de castes relativement élevées (par exemple Liṅgāyat) soient concernés, le recrutement des *jōgati* se concentre dans les très basses castes : Kuruba (bergers/agriculteurs) et Marātha (guerriers/agriculteurs) mais surtout Intouchables (Trivedi 1976, chap. v) : Māḍiga (tanneurs), Madār (éboueurs), Holeyar (équarrisseurs), Dhōrs (cordonniers), Bēdar (chasseurs), Cheḷuvadi et Hulsavar (vidangeurs), Vālmīki (anciens tribaux télugus), Komati (marchands télugus), Mahār (agriculteurs marāṭhi). Des monographies sur ces groupes — par exemple, celle de Singh pour les Māḍiga (1969) et celle de Kadetotad pour l'ensemble des Harijan (1976) — font ressortir un trait saillant : la ségrégation dont ces castes continuent d'être victimes, en milieu rural notamment. Leur profession traditionnelle, religieusement marquée et socialement stigmatisée, leur confère le statut le plus bas dans le système des castes. Et si les « gens du cuir » constituent une majorité c'est qu'ils sont, dans l'ordre hiérarchique indien, impurs et irrémédiablement polluants (Dumont 1966 : 124). Dépourvus de terre, plus ou moins exclus de l'ordre villageois, socialement distants des pôles de développement et tenus à l'écart des circuits éducatifs, peu informés des procédures d'obtention des aides gouvernementales, les membres de ces castes sont fréquemment victimes de la surexploitation des propriétaires fonciers. Et s'ils ne sont pas liés par l'endettement à ces derniers, ils subissent les aléas que connaissent les salariés journaliers ou les travailleurs agricoles saisonniers. Ainsi Trivedi constatait-il dans son enquête sur les femmes du district de Bijapur où les *devadāsī* sont nombreuses : « *Most Harijan families in a village usually get full labour only three months a year... Under such acute circumstances they look for different sources of income...* » (1976 : 84-85). Quant à l'étude statistique de Parvathamma sur les Intouchables (1984), qui chiffre la précarité de leur situation socio-économique en confirmant que leur subsistance dépend des détenteurs de richesse et de travail, elle montre aussi qu'ils sont d'autant plus incapables de se défendre et de s'organiser que la grande pauvreté se conjugue toujours avec l'illettrisme. Une telle accumulation de handicaps les rend particulièrement vulnérables et les empêche d'élever, par un quelconque moyen, leur niveau de vie ; cibles idéales pour tous ceux qui recherchent une main-d'œuvre bon marché, très obéissante et peu regardante sur les conditions de travail ; victimes d'élection des tractations douteuses d'aigrefins évoluant en milieu interlope, cela dans un contexte où les relations entre zones rurales et urbaines favorisent la mainmise des secondes sur les premières. La situation d'extrême pauvreté de masse explique à n'en pas douter pourquoi des familles sont condamnées à littéralement vendre leurs enfants.

Voulant interrompre la spirale du malheur, des familles sont

acculées à faire cession de leur enfant (très jeune) à la divinité pour se procurer de l'argent. La somme est fixée en accord avec l'homme qui couvre les frais de la consécration. Au plan de la consommation locale, les acheteurs potentiels sont nombreux. Ce peut être, par exemple, un homme fortuné qui matérialise de cette façon ostentatoire sa prospérité, son pouvoir, son prestige : « Le poids d'un homme se mesure au nombre de femmes qu'il est capable d'entretenir », dit un proverbe kannada ; un individu marié à une femme malade, stérile, handicapée, ou dont il s'est lassé ; un veuf, ou tout individu, qui, pour une raison quelconque, ne peut trouver une épouse ; enfin une famille soucieuse de programmer le dépuclage de son garçon. Au plan extra-local, les visites de citadins, notamment les petits hommes d'affaires en tournée ou ceux qui ont coutume de participer aux fêtes villageoises, mais aussi l'installation temporaire du personnel administratif du gouvernement offrent de multiples occasions de nouer des relations, et d'entamer éventuellement des négociations. Elles sont d'autant plus aisément arrêtées que les niveaux de vie de ces derniers, incomparablement plus élevés que ceux des ruraux, permettent de faire des offres alléchantes. Deux formules sont possibles : prêt occasionnel ou vente définitive. Au gain s'ajoute parfois une sorte de rente que les femmes continuent de faire parvenir à leurs parents, même lorsqu'elles sont devenues prostituées à la ville. L'opération s'avère d'autant plus intéressante pour la famille qu'elle transforme le poids économique de l'entretien de la fille, la constitution obligée de sa dot notamment, en petit capital monétaire éventuellement assorti d'une « rente ». Et l'actuelle diffusion dans les basses castes de l'obligation de la dot (*hunda*), qui remplace le traditionnel « prix de la fiancée » (*tera*) — tendance confirmée par les observations de Caldwell (1983) et Bradford (1985) —, favoriserait plutôt la consécration des jeunes femmes. Ainsi, sous la forme religieuse d'une offrande à la divinité, se débarrasse-t-on de la lourde charge que représente une fille dans des conditions économiques optimales. Une fois devenues vieilles, ces femmes peuvent revenir s'installer au village, non comme anciennes prostituées mais comme *jōgamma*, titre et fonction qui préservent la famille de la honte et sauvegardent le statut social. Dans la majorité des cas, ces femmes sont bien accueillies par les familles qui se sentent endettées vis-à-vis d'elles : les *jōgamma* n'ont-elles pas payé du « sacrifice » de leur vie le bien-être de la parentèle ?

Des enquêtes sociales (non publiées) mettent en évidence des stratégies plus sinistres pour obliger les jeunes filles à la prostitution. Elles consistent à transformer rapidement l'enfant, tantôt en veuve, en arrangeant notamment une union avec un homme gravement malade, tantôt en divorcée, par exemple en lui faisant épouser un homme handicapé ou impuissant, ou encore en la mariant avec

l'oncle maternel (*māva*) avec qui, au préalable, a été conclu un accord monnayé de séparation. Détenant un droit traditionnel sur la ou les filles de sa sœur (*sosi*), l'oncle maternel joue un rôle essentiel dans la décision du mariage divin; prestige avunculaire à la fois conforme à l'organisation patrilinéaire et au régime matrimonial qui en fait l'époux idéal, mais que redouble la logique matrilineaire par laquelle se transmet la fonction de *jōgamma*. Dans le cas de filles de *basavi* en revanche, il n'y a nulle obligation à le consulter puisque l'enfant conserve le nom de la mère et que la relation oncle-fille de sœur acquiert, nominalement, une dimension incestueuse. Dès lors divorcée ou veuve, donc socialement stigmatisée, plus rien n'empêche la transformation en prostituée d'une jeune femme devenue de mauvais augure. Il reste seulement à prendre les contacts, à fixer après palabres les accords qui permettront de l'envoyer dans les lupanars des villes comme Belgaum (Jambagi 1969), Bombay (Punekar et Rao 1967), Pune, Bijapur ou Miraj. Cette dernière ville, très islamisée, est devenue depuis une quinzaine d'années l'une des principales plaques tournantes de la prostitution à cause de la demande croissante des pays du Golfe. Plus généralement, le développement récent de réseaux organisés à partir des grandes agglomérations jusqu'aux villages⁴ s'explique par l'écart économique qui ne cesse de se creuser entre les zones rurales et urbaines. A la pauvreté de masse des paysans sans terre répondent l'explosion monétaire et commerçante des cités, la fièvre de consommation des petites bourgeoisies citadines. Fascinées par des gains rapides, qui peuvent atteindre plusieurs milliers de roupies, les familles rurales, en particulier lorsqu'elles ont de nombreux enfants et plusieurs filles, résistent de moins en moins à la tentation. Elles recourent alors à l'entremise d'agents à la solde de tenancières (*akka*), ou de « maquereaux » (*ghārwalī*) urbains, qui sont en contact permanent avec les vieilles *jōgati* villageoises, très au fait des conditions locales dans lesquelles vivent les familles. Ne sont-elles pas les observatrices idéales pour sélectionner les familles susceptibles de céder un enfant et réceptives aux propositions financières? Les seules capables d'évaluer le respect sourcilleux des traditions, la bigoterie à l'égard de Yellamma, l'infortune économique chronique, à être au courant des maladies ou des décès en série, bref à connaître les crises existentielles que traversent les villageois? Profitant de la valeur oraculaire qu'on attribue à leurs injonctions lorsqu'elles sont possédées, ces vieilles femmes (*jōgamma*) entrent en transe mercenaire pour désigner la jeune fille que Yellamma réclame, à savoir celle qui a été préalablement repérée ou sur laquelle un homme a jeté son dévolu.

Travaillant pour des tenanciers, des *devadāsī* de la ville peuvent servir d'agents recruteurs. Mais, quelquefois, opérant pour leur

propre compte, elles s'efforcent de s'attacher des jeunes femmes pour établir leur propre « affaire », autant bien sûr que l'autorise un « milieu » très pointilleux quant à la répartition des zones d'activités. Ainsi, dans la ville de Hubli, en 1987, un violent conflit, appelé fort superficiellement « communaliste », avait en réalité pour origine des désaccords entre bandes rivales (hindoues et musulmanes) connues pour leurs activités de proxénète. Il est fréquent que des *devadāsī* urbaines effectuent des tournées dans « leurs » villages, vêtues d'habits neufs et somptueux, parées de leurs plus beaux bijoux, afin de faire miroiter aux villageois les séductions et les merveilles de la métropole. La mise au travail de femmes assure des rentrées financières régulières et garantit, en plus, la sécurité pour les vieux jours lorsqu'on se retire de la profession ; sorte de retraite dans un métier où l'on vieillit vite et où la cessation d'activité équivaut à une entrée dans la misère. Des cas ont été rapportés de jeunes femmes qui, lasses de l'existence villageoise difficile et attirées par les gains faciles à la ville, organisent elles-mêmes leur divorce. Elles rémunèrent alors largement leur époux, et/ou lui procurent une nouvelle épouse, afin qu'il accepte de les libérer. Elles bénéficient d'une avance que paye une « maison » urbaine intéressée par leurs services à venir, les sommes pouvant atteindre plusieurs milliers de roupies.

Dans les villages où, pour une raison ou une autre, l'opposition au système de l'oblation divine est forte, les parents ou la famille de la jeune fille qui désirent passer outre proclament à la cantonade qu'elle est enceinte. De sorte que les anciens de la caste ou du village sont acculés au choix suivant : soit trouver un époux à la jeune femme et un père à l'enfant — ce qui est presque impossible au regard des normes morales de la communauté —, soit laisser la famille agir comme elle le souhaite, c'est-à-dire en faire une *basavi* ou une *devadāsī*. Car, dans la représentation collective, la coutume de la consécration apparaît comme l'ultime recours institutionnalisé, la seule solution honorable pour réintégrer les femmes qui engendrent en dehors du cadre (normal) du mariage. Seule cette procédure rituelle peut annuler, en partie ou totalité, les stigmates de la fille mère et de la bâtardise. La pression sociale sur les femmes et l'idéologie de la matrimonialité sont si fortes qu'une naissance hors norme est proprement inacceptable, à moins qu'elle résulte d'une intervention miraculeuse, fruit de la semence divine. En réalité, bien sûr, nul n'est dupe et tout le monde fait « comme si » ! C'est dire combien l'économie du rite repose sur le processus de dénégation. La formule du « je sais bien, mais quand même... » (Mannoni 1969 : 9-33) qui définit ce mécanisme psychique s'applique ici à merveille. Marqué du sceau de l'évidence, le « nous savons bien » social qui constate que l'enfant est issu d'une « faute » humaine — toujours rapportée à la femme — s'accompagne simul-

tanément d'un « quand même », qui exprime le caractère inconcevable de la transgression des règles prescrites. Plutôt que de reconnaître la violation d'un interdit, avec la menace de désordre qu'elle recèle, le consentement social conspire à l'interpréter comme une naissance surnaturelle. Quoique particulier, le cas de la consécration s'inscrit ainsi dans le contexte culturel régional, et même panindou, comme l'illustre une remarque de Gold (1988 : 154). Dans le Rajasthan, il est jusqu'aux enfants « donnés » par les dieux à des couples légitimes en ayant fait la demande, écrit-elle, et le pourcentage n'est pas négligeable, qui sont considérés comme appartenant à la divinité. De façon semblable à Saundatti, l'enfant reçu en réponse à un vœu (*harike*) est la « progéniture divine » (*dēvaramagalu*), « la fille ou le fils de Jamadagni », se plaît-on à répéter, avant d'être la propriété des parents. Et, en grandissant, l'enfant continuera d'appartenir aux dieux, bénéficiant de la protection de Yellamma pour tous les événements de sa vie ultérieure.

On touche ici la dimension fondamentale d'une société dont l'organisation est collectivement conçue sur un modèle socio-cosmique. Un ordre total (*dharma*), parfaitement englobant, qui autorise la manifestation de désordres ponctuels en fournissant la clef de leur interprétation. Ainsi l'anomie sociale — y en a-t-il de pire que l'absence de descendance mâle? — se résorbe-t-elle grâce à l'intervention divine. La difficulté est sublimée par et dans l'imaginaire au sens plein. On mesure, dans un tel contexte, à quel point l'identité de chacun — la femme plus encore que l'homme — s'avère essentiellement relationnelle et ne peut s'acquérir que dans le cadre structurant de l'organisation familiale. En continuant aujourd'hui de tisser les réseaux de sociabilité essentiels à l'intégration des individus, la matrimonialité (féconde) engage une conception du monde. L'illustrent avec suggestivité les propos recueillis à Ugargol de la bouche d'un vieux Bānajiga. Alors qu'une panne d'électricité nous surprit après le repas, il déclara avec humour : « La lumière électrique est comme une jeune femme qu'on enlève, toujours incertaine et imprévisible. La lumière de la lanterne est aussi sombre qu'une femme abandonnée. L'éclairage d'une torche fait de la fumée comme une veuve remariée. Seule la lampe à base d'huile d'arachide — traditionnelle — produit une bonne lumière comme l'est le mariage arrangé avec une vierge! » Point de salut dans le sud de l'Inde hors de l'alliance, même si toutes les unions ne sont pas équivalentes : il est toujours possible d'attribuer une origine divine à un engendrement humain inassignable. Et il est jusqu'aux naissances qui échappent à la matrimonialité ordinaire qui sont interprétée sur ce modèle. En colmatant par les fruits d'un couple hiérogamique les écarts à la norme, on neutralise le dysfonctionnement social.

Certes, il paraît difficile d'évaluer les comportements psychosociologiques des membres des basses castes et Intouchables. Mais nombre d'observateurs ont relevé — Freeman en particulier, de la manière la plus imagée (1977 ; 1979) — que la licence sexuelle et la précarité des situations matrimoniales sont plus grandes en leur sein que dans les autres groupes. Moins préoccupées et affectées que leurs supérieurs par les règles de pureté, ces castes, qui ne connaissent guère, il est vrai, de véritable mobilité, n'obligent pas leurs femmes aux restrictions qui s'imposent dans les groupes intermédiaires en situation de préservation ou d'ascension sociale (Beteille 1975 : 66). N'ayant pas à défendre une « position » dont le moyen privilégié est le « don des vierges » que les familles échangent lors des mariages (Fruzzetti 1980), n'étant peu ou pas concernés par la dynamique sociale qui s'accompagne toujours d'un raidissement des observances sexuelles, l'*ethos* de ces castes semble plus libre. Le comportement relationnel entre hommes et femmes, et des femmes entre elles, est moins entravé que dans l'ensemble de la société indienne. Cette absence relative de ségrégation sexuelle interne favorise sans doute le recrutement des *basavi*, *māṅangi*, *jōgamma* et autres *devadāsī*. Peu regardantes sur la pureté, ces castes tirent parti de la valeur symbolique qui reste attachée à la virginité des femmes, mais aussi de la fascination masculine vis-à-vis de la défloration. Relativement dégagés de la préoccupation virginale, ses membres mâles échangent, sur le mode marchand, la seule richesse qu'ils détiennent aux yeux de ceux qui les dominent : leurs femmes. Profitant de la convoitise des hommes des hautes castes, ils font payer à prix d'or le privilège du dépucelage (*kanyā sulka*), sans négliger pour autant les possibilités qu'offre le prestige qui s'attache chez les « puissants » (*dodḍamandi*) à l'entretien de concubines. Des rumeurs font état de « puissants » qui patronnent, tels des roitelets, plusieurs concubines, et leur font porter annuellement en paiement un sac de millet (environ 80 kilogrammes) durant la mousson.

Certainement inspiré des *Dalit Panthers* du Maharashtra — composés majoritairement de Madār —, l'argument invoqué par certains « chefs » politisés Mādiga confirme, sur le mode de la rationalisation, la plus grande liberté sexuelle de leurs femmes. A les croire, les ancêtres de la caste seraient d'anciens Kṣatriya dégradés en Intouchables. Car en bons guerriers toujours prêts à combattre loin de chez eux, ils étaient contraints de délaisser leurs épouses. Et pour éviter l'extinction des clans, ils autorisèrent leurs femmes à se reproduire hors du cadre conjugal et à l'extérieur de la caste.

Mais, bien évidemment, le comportement des très basses castes n'explique pas tout, loin s'en faut. Dans une société où s'impose le *pardab* — avec d'autant plus de rigueur que l'on s'élève sur l'échelle du statut social (Papanek 1982) —, les membres des hautes castes

éprouvent à l'intérieur du cadre limité de la conjugalité une profonde insatisfaction sexuelle. Frustration qu'ils ne peuvent compenser qu'en dehors de leur caste, à l'extérieur des groupes où président les mêmes règles de séparation entre les sexes. Paradoxalement, plus les règles de castes sont drastiques et respectées, plus elles invitent, presque naturellement, aux relations extra-conjugales, à l'installation de concubines ou à la fréquentation de prostituées. Non seulement les femmes de bas statut sont acceptables pour les hautes castes, mais elles sont, peut-on conjecturer, utiles. Le commerce avec elles ne présente aucun danger légal pour leur foyer car le statut impur et la dépendance économique rendent ces femmes impuissantes à revendiquer un quelconque droit. Au sens strict, elles ne sont pas en situation de réclamer quoi que ce soit, mais bien dans la position de servir. En devenant des partenaires sexuelles occasionnelles, ou permanentes, dans un contexte où règne une nette séparation entre les mondes masculin et féminin, elles ne menacent jamais le noyau social dur qu'est la conjugalité de ceux qui les utilisent. La naissance d'un éventuel enfant ne pose aucun problème puisqu'il sera, par définition, un « sans père », le bâtard du dieu duquel ces femmes sont les (co)épouses. Dans une société aujourd'hui officiellement monogame, où les mariages sont arrangés précocement par les familles et les divorces quasiment inexistantes, et qui reste dominée par une logique contraignante de la distinction sexuelle, la coutume de la consécration est une soupape de sécurité, pour employer une grossière image fonctionnelle. Sous couvert de service divin, elle met à disposition un contingent permanent de miséreuses « épouses divines » et de besogneuses « concubines célestes », sexuellement corvéables. Contrepartie polygénique rendue nécessaire par la discrimination sexuelle. Rappelons d'ailleurs, au plan structurel cette fois, que si Manu considérait que pour le premier mariage des « deux fois nés » (*dvija*), les trois plus hautes castes, une femme du même *varṇa* est recommandée, les mariages secondaires de ceux qui le désirent avec des femmes de *varṇa* inférieurs sont autorisés (*Mānavadharmasāstra*, VIII ; Kapadia 1968 : 106). Ainsi s'éclaire sans doute ce qui était de prime abord apparu énigmatique : le patronage financier du temple de Yellamma fut — et est — également assuré par des groupes sociaux riches et d'assez haut statut alors qu'il est surtout fréquenté par les basses castes et les Intouchables.

Loin d'être exceptionnels, les deux cas de figure suivants, qui mettent en scène un échange terre/femme, révèlent la conjonction des facteurs économique et sexuel. Traditionnellement, en société rurale, nul ne se défait de sa terre — héritage ancestral d'une inestimable valeur —, sauf si on y est contraint par des motifs extrêmes. Et si on ajoute à ce facteur de rareté le phénomène d'accroissement

démographique récent, on comprend que la pression sur la terre soit forte, autant que sur l'habitat d'ailleurs. Or, une fois le pèlerinage à Saundatti terminé, les dévots ont coutume d'ériger de petits édifices en pierres pour marquer leur passage. Selon les membres de la caste Māraṭha, nombreux à s'affairer à cette tâche, la construction de ces témoignages votifs à la déesse, dits *Yellamma gudi* (« temples de Yellamma »), favorise l'obtention de terre et l'édification de leur future habitation. Il arrive aussi, plus prosaïquement, que de prospères propriétaires acceptent quelquefois de céder un lopin de terre — sans le vendre toutefois car ils en restent les détenteurs légaux — afin qu'une famille puisse se construire une maison et y faire, éventuellement, un peu de culture. Que reçoivent en échange ces propriétaires généreux ? Une jeune fille de la parentèle qui deviendra leur concubine. Réciprocité qu'exprime sans fard un dicton local : « Une jolie fille équivaut à trois acres de terre ! »

2. DE LA RAISON UTILITAIRE À LA RAISON CULTURELLE

En expliquant l'actuel recrutement des femmes consacrées à la déesse par leur origine misérable, les arguments mercantiles mettent clairement en évidence la relation entre exploitation économique et domination sociale. Détenteurs des richesses et politiquement hégémoniques, les dominants locaux ont toutes facilités pour se procurer des femmes, c'est-à-dire les acheter. Nul ne conteste d'ailleurs ce fait. Après tout, la pauvreté fut certainement dans toute société la grande pourvoyeuse de la prostitution. Mais, en Inde, remarquait Derett (1968 : 62), s'ajoute la pression de l'hindouisme intolérant des hautes castes sur les Intouchables qui ne sont pas en position de contester les valeurs religieuses attribuées à la consécration des jeunes filles.

En estimant que la force fait droit, ces raisonnements, pertinents si l'on s'en tient au niveau social des transactions marchandes, laissent inexplicables les motifs pour lesquels les acteurs recourent au dispositif symbolique du mariage divin pour parvenir à leur fin. En généralisant à l'ensemble des servantes de Yellamma un mécanisme socio-économique dont toutes ne relèvent pas — nombreuses sont les *dāsī* qui ne deviennent pas prostituées et certaines choisissent de l'être volontairement —, ils oublient que la société crée une prostitution à son image, que les groupes sociaux engendrent des formes de matrimonialité et de sexualité adaptées à leurs besoins. En occultant ainsi le mécanisme de la servitude

volontaire et l'ensemble extrêmement riche de dispositions inscrites dans la culture locale qui en conditionnent la reproduction, ces explications passent à côté de la question fondamentale ; pourquoi, aujourd'hui, ce type de domination et d'exploitation continue-t-il de recourir au canal de cette tradition ? La logique pratique au service d'intérêts utilitaires ne peut à elle seule rendre compte des significations culturelles, ni expliquer les relations symboliques entre croyances et comportements. L'exercice de la prostitution, et pas seulement lorsqu'elle est dite « sacrée », se développe toujours dans un monde culturel qui l'a déjà, à sa propre manière, symbolisé. Faute de voir que la raison culturelle façonne les représentations collectives (Sahlins 1980), on manque de déchiffrer les schèmes mentaux et affectifs qui pérégrinent dans la longue durée à travers le monde social.

L'oblation des femmes dans la culture

La perpétuation actuelle du mariage au dieu — fût-ce dans sa modernité prostitutionnelle dévoyée — ne s'éclaire que si on replace cette coutume dans la profondeur culturelle indienne. Ce système matrimonial particulier s'enracine, en effet, dans une conception socioreligieuse de la féminité, tant humaine que divine, qui explique à la fois la stigmatisation des *jōgama* et leur caractère sacré. D'où la nécessité de faire un bref détour afin de rappeler deux traits archétypaux qui caractérisent la femme (ordinaire) et la représentation populaire de la Déesse.

Commençons par le deuxième aspect. Tous les travaux, en dépit de la multiplicité des approches (Biardeau 1981 ; Kakar 1981 ; Obeysekere 1981 ; Bennett : 1983 ; Kondos : 1986 ; Kinsley 1986), s'accordent à reconnaître l'ambivalence profonde d'une Déesse dont l'omniprésence emblématique s'affirme sur la totalité du sous-continent. Certes, elle est souvent subordonnée à un dieu, mais sa nature apparaît non moins fréquemment souveraine. Or l'équivocité qui caractérise ce principe féminin suprême se retrouve chez les mortelles *jōgama*.

Pour illustrer le premier aspect, on s'appuiera sur l'étude menée par Poitevin et Raikar (1985) des « chants de la meule », tradition orale et populaire des femmes du Maharashtra, Etat limitrophe du Karnataka. Dans le cadre de ce *corpus*, ils repèrent un stéréotype insistant : la femme y est vouée à des rôles toujours infériorisés. Systématiquement ravalée et disqualifiée par les hommes, elle en vient, elle-même, à assimiler son existence à une souillure. Vécue sur le mode de la « honte de soi », cette souillure sert, en définitive, à définir l'identité des femmes au fil des généra-

tions. Dans cette « *culture against women* », pour reprendre l'expression de Miller (1981 : 15), se transmet, de mère à fille, une idéologie de l'assujettissement profondément intériorisée par celles qui en sont pourtant les victimes. Autodépréciation qui se constate également chez les *jōgama*.

A côté de cette ambivalence et de cette dévalorisation, une détermination sociologique mérite d'être mentionnée. Dans le cadre contemporain de l'exode rural, perdre une fille à la ville n'est ni très différent, ni plus dramatique, que d'y envoyer un garçon. Surtout s'ils ont plusieurs filles, les membres des castes pourvoyeuses d'épouses divines ne voient pas pourquoi ils cesseraient d'agir comme leurs ancêtres. Leur propre tradition, encore largement étrangère au moralisme ambiant et à l'occidentalisation des classes moyennes urbanisées, se révèle ainsi assez conservatrice. Cela ne signifie pas néanmoins que le don d'une fille à la divinité soit sans valeur ni portée, pour trois raisons au moins. D'une part, les systèmes patrilineaires accordent d'autant plus de valeur aux filles qu'il les lie fortement à la sphère domestique, ce véritable dépôt de la religiosité familiale. D'autre part, c'est grâce à la matrice des femmes que se perpétue la lignée et qu'ainsi sont garantis les rites aux ancêtres et l'assurance de la vie dans l'au-delà. On peut enfin avancer que, dans ces castes dépourvues de terre — ce support privilégié de la lignée —, les femmes sont plus que dans les autres groupes (détenteurs fonciers) les dépositaires lignagers, et qu'elles sont, conséquemment, davantage appréciées (Srinivas et Ramaswamy 1989 : 330 et sq.).

De toute façon, dans toutes les familles où la divinité familiale est Yellamma, c'est une tradition impérative qu'à chaque génération lui soit cédé un enfant. Ainsi se transmet matrilineairement la fonction de *jōgama*, de mère à fille (rarement) ou de mère à belle-fille (le plus souvent). En offrant un enfant à la divinité, la famille paye une dette familiale contractée à une époque immémoriale ; un débet lignager plutôt puisque, en l'absence de terre, la perpétuation du lignage est affirmée. On mesure ainsi que la règle du don n'est que l'envers d'un règlement par obligation. Ce qui confirme en passant que l'endettement est bien la « structure fondamentale de l'Inde traditionnelle », pour reprendre la formule concise de Malamoud (1980 : 11). Une fois le tribut sacrificiel payé, on attend en retour un bénéfice, sous forme de protection de la déesse, ou sous les espèces de son pouvoir bénéfique et curatif. Ce dont témoigne la dation du nom : appeler une fille par un nom de divinité revient à la mettre sous sauvegarde divine et la préserve des calamités ou des accidents ; encore qu'on renâcle quelquefois à l'appeler Yellamma au regard de la dimension colérique de celle-ci. Se vouer à son service, même temporairement, assure la prévention générale contre l'infor-

tune. Et cela permet simultanément de détourner les démons qui s'acharnent sur la famille, d'arracher le malheur qui s'abat sur les projets entrepris, de réorienter enfin les influences maléfiques planétaires qui hypothèquent les destinées d'un individu ou du groupe. Véritable bouclier contre l'infortune, le système du mariage divin fait rejaillir le bon augure sur tous ceux qui y recourent. Car le malheur n'est jamais indifférent, ne tombe pas au hasard sur n'importe qui, ne provoque pas des effets gratuits. L'infortune signale une intention surnaturelle, mauvaise et violente, dont il s'agit de rechercher la cause. Identifier le motif qui a provoqué l'affliction, c'est déjà commencer à annuler la série des effets désastreux tant, pour la victime, le risque est grand de voir l'infortune s'amplifier, se propager, selon un mécanisme de contagion dont on pressent déjà qu'il n'épargnera rien de ce que l'on possède, ni personne à qui l'on tient. Infécondité ou sécheresse, épidémie ou épizootie, parasites animaux ou végétaux, mort du bétail ou de parents, conflits familiaux ou attaques de sorcellerie, autant d'insuffisances ou d'excès que l'on réfère à une même configuration interprétative, génératrice de rites, qui est à l'origine du mariage divin. N'oublions pas que, dans le contexte rural, l'infraction à la loi est presque mécaniquement rapportée à l'irritation divine, que ce soit sous la forme reconnue de l'inobservance d'une obligation ou sous celle d'une transgression morale, éventuellement méconnue mais que la colère révèle. Inadvertance, bavure, maladresse, oubli, offense, la gamme est virtuellement infinie des erreurs, actes manqués plutôt que choix, que les hommes, fatalement, commettent. Et les dieux, vite atteints par le moindre impair des humains, réclament réparation. Or, il n'en est de pire que d'abandonner la tradition familiale de l'oblation, car c'est à coup sûr provoquer la colère de Yellamma.

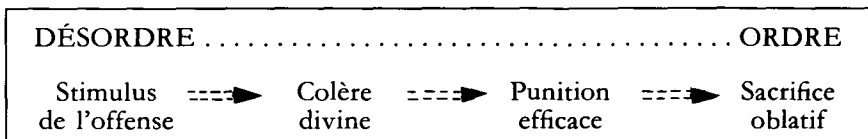
Dès lors, sous le coup de l'affliction, l'oblation d'une personne à la divinité apporte une réponse à l'événement. En la pratiquant, avant que le mal ne s'abatte, on répond par avance à l'inattendu. Acte religieux par excellence, le sacrifice (*yajña*) de soi, ou de l'un des siens, constitue la plus grande parade dont on dispose face à l'aléatoire, et vaut comme supplication. Abandonner un enfant à la divinité annule les méfaits actuels et conjure les menaces à venir. Dans le champ sans limites des conjonctions imprévisibles, le dispositif symbolique du mariage divin à pour fin de maîtriser ce que l'on redoute. En bonne logique de parenté se marier au dieu équivaut à en faire un allié. Pourquoi l'épouser? Mais pour faire la paix bien sûr! Qui ne préfère le mariage (arrangé) à la guerre? Devant le désordre qui travaille le présent, mais surtout face au caractère indéterminé du futur, le mariage divin autorise leur apprivoisement. Convertisseur symbolique, il transforme le désordre en ordre et garantit le contrôle des surprises dont est gros le premier. Anti-

cipant l'irruption de la colère divine, ou la faute qui engagerait la responsabilité de la famille au sens large, il y répond avant qu'elle ne se produise ou après qu'elle a été commise. Neutralisation, si l'on veut, magique du malheur ; retournement efficace en plus, puisqu'on espère qu'il fera pleuvoir la bonne fortune. Mais cet opérateur de captation des énergies mauvaises harcelant familles ou parentèle ne semble jamais, hélas ! protéger définitivement. Dans la crainte et le tremblement chacun sent bien que, même positivement converti, il n'est pas infaillible face au caprice divin.

Il n'empêche. Le rite réduit le désordre à défaut de l'éliminer totalement. Comme le suggère Balandier (1988 : deuxième partie), c'est la manière qu'utilisent les sociétés traditionnelles pour lui donner une figure maîtrisable, de ruser avec lui. Même si le rite rétablit l'ordre des échanges, la réciprocité réglée entre les dévots et leur dieu, l'assurance n'est jamais garantie à cent pour cent. Lorsque la divinité « juge » la balance déficitaire, elle réclame son dû. Né de la colère de la puissance qui gouverne le destin des hommes, le désordre appelle réparation sacrificielle. C'est aux humains alors qu'il revient de rétablir l'équilibre en faisant don de l'un d'entre eux. Ainsi chargé des inobservances commises et des transgressions coupables que son sacrifice vise à réparer, l'individu choisi, ou élu, réconcilie les hommes avec la divinité. En restaurant l'alliance, le groupe se ressoude et retrouve confiance en sa pérennité.

Ce processus n'implique aucune culpabilité au sens strict puisqu'il s'exerce hors de la responsabilité des hommes. Relevant de la machinerie sacrificielle, il est simple mécanisme compensatoire de l'être-au-monde hindou (local). Au désordre doit répondre automatiquement un dédommagement, une compensation qu'a fixée et que perpétue la tradition. En obtempérant à l'injonction suprême, le don d'un enfant et son divin mariage valent comme recouvrement : Yellamma est — temporairement ? — apaisée. Par cette technique culturelle (régionale) du risque contrôlé, ou de la gestion du danger, le rite évacue le désordre. De la sorte, il contribue à l'idée d'un ordre global auquel il participe, tout à la fois réponse à sa disruption et garantie de son maintien. Mécanisme sacrificiel qu'illustre le schéma suivant :

Tableau VII : le mécanisme sacrificiel



La jōgama ou la femme toujours de bon augure

L'orientation prostitutionnelle qu'affichent certaines *jōgati* tient assurément à une situation de pauvreté extrême qu'accroît encore le fait que, pour une raison ou une autre, elles se retrouvent seules et célibataires : orphelines ou délaissées par la famille, filles mères ou jeunes femmes connues pour leurs relations sexuelles prémaritales, divorcées ou abandonnées par le mari, épouses fuyant le foyer conjugal, prostituées âgées reconverties dans la dévotion, veuves surtout. Quelle que soit la modicité des tarifs pratiqués, les revenus retirés de la prostitution s'avèrent plus substantiels que ceux procurés par la mendicité. Les services rituels qu'elles remplissent lors des rites de passage domestiques (naissance, mariage...) et des fêtes collectives (moisson, nouvelle année...), dont le rapport à la fertilité impose traditionnellement leur présence, sont trop occasionnels pour constituer un gagne-pain régulier. Leur éventuel mariage à un humain ne les empêche pas de remplir ces fonctions culturelles qui témoignent de l'intrication des valeurs religieuses et de l'intérêt économique.

Presque exclusivement issues de castes impures, et quelquefois identifiées comme prostituées, les *jōgama* sont communément dites de bon augure (*ulasu*, *balacara* ou *maṅgala*), risquons l'anglicisme : « auspicieuses » (Carman et Marglin 1985). Elles le sont en tant que *muṭṭāide*, « femmes mariées », terme sous-entendant que le (premier) mari est vivant et qu'elles ont déjà enfanté un garçon. Cette désignation s'applique d'ailleurs indifféremment aux épouses effectives et aux célibataires. Mais le paradoxe n'est qu'apparent puisque toutes, grâce au système de la consécration, sont des (co)épouses du dieu. Ainsi, malgré l'origine de caste polluante et l'activité de prostituée qui font de ces femmes des professionnelles de la souillure, elles occupent une place singulière dans la société et sont, au plan des valeurs, grandement estimées. A cause de la matrimonialité qui les lie à la divinité, elles jouissent du prestige qui s'attache aux « épouses toujours favorables », aux « mariées à jamais fastes », deux façons de traduire le terme de *nityasumaṅgali* (Kersenboom 1984), « épouse durable » (*cira muṭṭāide*) dit-on aussi. Leur aura est égale, et même supérieure à celle des femmes exclusivement mariées à un homme ordinaire (Reynolds 1980 : 35-60). Situation qui autorise un décrochage entre l'échelle statutaire — elles sont considérées comme particulièrement impures — et le *continuum* d'intensité propitiatoire — elles favorisent la protection divine. Dans leur cas, qui n'est d'ailleurs pas unique (Carman et Marglin 1985), les oppositions du « pur/impur » et du « favorable/défavorable » ne se superposent pas, mais interfèrent, voire même se renforcent : les très

polluantes *jōgamma*-māṅgi, Intouchables Māḍiga, sont aussi considérées comme des *nityasumaṅgālī*. Plus que les épouses ordinaires, qui elles ne sont jamais que *sumaṅgālī*, lorsqu'elles ont des enfants (mâles), et pour autant que le (premier) mari soit vivant. La particule *su*, qui transforme le substantif en adjectif, augmente le sens du terme *maṅgali*, qui renvoie très généralement à tout ce qui se présente sous d'heureux auspices. Et la référence à la matrimonialité : « Cérémonie au cours de laquelle tous les éléments qui concourent à le rendre faste sont réunis » (Reiniche 1988 : 151), vaut comme paradigme du bon augure, de la chance et du bonheur corrélatif.

La supériorité de la *jōgamma* tient justement à ce « toujours » (*nitya*), cet adverbe de temps, qui atteste avec insistance qu'à la différence des épouses communes elles ne connaîtront jamais le veuvage : un dieu, en effet, ne saurait mourir ! Contrairement aux épouses terrestres sur lesquelles pèse en permanence la menace du veuvage, avec le cortège d'arguments suspicieux qui entoure la mort du mari et la série d'interdits divers (vêtement, alimentation, sexualité, réclusion) que son caractère définitivement « défavorable » implique, la *jōgamma* incarne « celle dont le mari ne mourra jamais », pour traduire littéralement le mot sanscrit *akhaṇḍa saubhāgyavaṭī*. La présence de celle dont le mariage reste toujours intact, à ce titre dite *śubhāngi*, couvre de ses bons auspices l'ensemble des cérémonies qui, sous une forme ou une autre, engagent la vie domestique au sens large. Toutes les familles dont le culte de lignée (*kuladēvata*) s'adresse à Yellamma, ou qui en ont fait leur déesse d'élection (*iṣṭadēvata*), la célèbrent régulièrement et donc invitent systématiquement ses *jōgamma*. Les mardis, les vendredis, les jours de pleine lune, et lors des « sacrements » (*samskāra*) que traversent les individus, les représentantes de la déesse officient, munies de leurs instruments rituels.

La présence de ces femmes s'impose tout particulièrement lors des mariages. Ne retenons qu'un détail, mais essentiel. Avant la célébration, la famille de l'épousée envoie à la *jōgamma* les éléments du très précieux collier de mariage (*tālī*). Celle-ci, moyennant paiement, prépare le cordon et y enfile quelques perles du sien qui symbolise la divine union. Situation paradoxale puisque c'est à la célibataire, impure et prostituée, que revient la charge de garantir le succès de l'existence conjugale la prolificité de la lignée (et, par extension, la fertilité des récoltes et la reproduction du bétail). Mais ce simple geste fait parfaitement saisir comment la « marginale » stigmatisée se transforme en dispensatrice de bon augure ; et pourquoi il faut clairement distinguer, en Inde, la gradation continue de la pureté du *continuum* des degrés de « l'auspiciousness ».

On peut analytiquement distinguer deux groupes d'événements avec lesquels les *jōgamma*, par définition « toujours favo-



12 — Cinq jôgama saluent Yellamma avec le chasse-mouches

13 — Des jeunes mariés rendent un culte à cinq jôgama



rables», sont intimement liées. Ceux, d'une part, renvoyant aux rites (*naimittika*) de cycles de vie et aux cérémonies de fondation qui marquent les passages et inaugurent de nouvelles phases ; il n'y a pas alors de chronicité fixe, préétablie, sinon celle qu'ordonnent les configurations planétaires et stellaires sur la destinée des individus. Ceux, d'autre part, dits *nitya*, célébrant les fêtes solennelles, annuellement répétées au rythme des conjonctions lunaires et solaires, qui ponctuent le passage des saisons et les changements climatiques. Dans le premier cas, la présence de bon augure des *jōgamma* a pour fonction de protéger l'individu qui traverse une crise en le mettant en phase avec la divinité. Dans le second, elle exprime, ou redouble, une qualité positive attribuée à certaines périodes.

Alors même qu'on peut relever dans le calendrier annuel une inversion entre les périodes propices à la fertilité des personnes et celles des activités agricoles (Fugh 1983 : 42), il est toujours possible, si l'on veut accroître les effets favorables, de faire coïncider les deux groupes d'événements. Mais l'on sait que l'humidité extrême de la mousson (fin mai mi-août) est de mauvais augure pour les mariages et les rites de cycle de vie ; sans doute parce qu'elle symbolise le déluge cosmique, la destruction, et l'absence (temporaire) des dieux (Babb 1975 : 146). L'époque de sécheresse (mars avril), en revanche, s'avère particulièrement propice à leur célébration : elle marque la récréation et le retour des divinités. Ainsi, au plan de la ritualisation, les valeurs respectivement associées aux activités des hommes et aux manifestations de la nature forment-elles chiasme : humidité, fertilité et plénitude de l'univers commandent aux humains l'arrêt des célébrations, sous peine de sécheresse, stérilité, et pénurie généralisée.

Bien qu'ils disparaissent peu à peu, d'autres usages à l'intérieur de la communauté villageoise requièrent la présence bénéfique de *jōgamma*.

Le premier reconduit le lien symbolique que ces femmes entretiennent avec la fécondité. Dans la société rurale, les *jōgamma* sont chargées d'annoncer les naissances d'enfants à la parentèle, aux alliés, au voisinage. Agents d'information fastes, par opposition aux messagers impurs des décès, remarquons-le, des hommes de caste Mādiga (Assayag 1987 : 97). Portant sur la tête le panier rituel (*jaga*), elles déambulent dans les ruelles en louant la générosité de Yellamma, invoquant sa protection pour le nouveau-né, prenant garde surtout, m'ont-elles précisé, de ne pas traverser le filet d'eau impur dégorgeant de la maison de la parturiente, au risque de polluer la divinité.

La coutume veut aussi qu'on invite cinq *jōgamma* à participer aux fêtes villageoises, à danser notamment à la tête des processions.

Durant la célébration de la charnière du nouvel an (*holī*), par exemple, elles visitent les maisons et adressent aux résidents des formules du type : « Soyez prospères et puissiez-vous ne pas avoir de problèmes grâce à Yellamma » ; litanies toujours ponctuées des gémissements modulés s'achevant *decrecendo* : « *UdhOoo ...* », mais quelquefois scandés par des hocquets : « *UdhOoo ...O!* » Cette sorte de psalmodie accompagne en fait toutes les invocations à Yellamma et tous les cultes qu'on lui rend. Bien qu'il s'agisse sans doute d'une rationalisation « savante », des informateurs affirment qu'il s'agirait d'une contraction interjective de la formule : « *Yellamma nin-bāl roḍho* », que l'on peut traduire : « Yellamma, tu donnes ton lait en abondance. » Outre l'analogie ainsi posée avec la vache céleste (Kāmadhenu), le terme *roḍho* possède en langue kannada la connotation de pluies fertilisantes. On ne peut manquer d'évoquer à ce propos le rite commun à nombre de villages locaux qui permet de pronostiquer la fertilité agricole. La cérémonie, qui se déroule dans l'enceinte du temple, consiste à porter à ébullition un grand volume de lait versé dans un chaudron maintenu légèrement incliné. La direction cardinale vers laquelle il s'échappe indique aux paysans rassemblés les champs que la divinité favorisera cette année.

Mais revenons à la formule. D'autres informateurs font état du verbe *udhai*, qui signifie « se lever » ou « ressusciter », manière d'en appeler à l'intervention divine lorsqu'on la souhaite, mais aussi peut-être de rappeler l'épisode mythologico-rituel qui la fait renaître annuellement. Certains m'affirmèrent qu'avant *udho* il fallait entendre *nalk*, qui signifie « quatre », chiffre correspondant au nombre d'enfants qu'eut Yellamma, et donc y reconnaître un appel à sa puissance féconde... Pour leur part, les *māṅgi* (*jōgama*) ajoutent volontiers à cette « prière » les répétitions des noms des deux ascètes Nātha, *yogin* aux pouvoirs guérisseurs capables de lever tous les maux, soit phonétiquement : « *Yākkayya, Jōkkayyaaa ...* » Quelle que soit l'interprétation de ces formules, leur simple énonciation mobilise efficacement le pouvoir de Yellamma.

Durant la fête consacrée au dieu de l'amour, Kāma, les *jōgama* ont pour fonction d'allumer le bûcher de bois et de bouses de vaches — le feu de *holī* — afin d'« enterrer la vieille année ». A cette occasion, le groupe des femmes mime un combat contre les (jeunes) hommes, avec gestes obscènes, insultes salaces, et danses suggestives. Pantomime de lutte qui ne tarde pas à devenir réelle, quelquefois même violente l'alcool aidant, lorsque, armées de maïs, d'orge, et parfois de bâtons, elles se défendent des aspersions de liquides colorés (*okali*) que dirigent vers elles les bataillons de garçons ; usage à coloration carnavalesque que l'on retrouve sur tout le sous-continent (Marriott 1966). Au cas où elles réussissent à s'emparer d'une pompe à piston, le jeune propriétaire doit payer une

amende aux anciens du village, généralement sous forme de noix de coco.

Lors des fêtes de *ūgādi* (mars/avril) et *daśarā* (sept./oct.), les agriculteurs convient les *māṅgi* aux célébrations. Les offrandes à la déesse, quelques échantillons des nouvelles récoltes de fin d'hiver (*rabī*) et de la saison des pluies (*kharīf*), sont déposés dans les paniers (*padalage*) de ces femmes qui servent ainsi de médiation. Faisant fi de leur caractère polluant que submerge, en cette occasion, leur dimension bénéfique, les castes de statut supérieur rendent des « hommages » (*pūjā*) aux *māṅgi* assises devant leurs maisons.

Quant aux pèlerinages à Saundatti, il va sans dire qu'elles s'y rendent en nombre pour assurer divers services religieux, soit passivement en y assistant, soit activement en y officiant.

En échange de leur présence favorable, dans tous les cas les *jōgama* reçoivent divers paiements cérémoniels (*dakṣiṇā*) en nature : grains et aliments, corsages et *sārī*, ou en argent. Pour les familles pauvres ces revenus, si minces soient-ils, ne sont pas négligeables, et, bien sûr, activement recherchés. Nombre de *jōgama* servent ainsi régulièrement des familles dont elles se sont assurées le quasi-monopole. Mais il n'est pas rare de voir des grappes de *jōgama* se disputer avec véhémence le service d'un « patron ». On comprend qu'il importe de perpétuer la tradition du mariage au dieu, et qu'à chaque génération une fille soit systématiquement consacrée à la déesse, si on veut continuer de recevoir ce type de rétribution.

Un modèle de réappropriation de soi

Dans l'ensemble de ces situations socioreligieuses qui permettent de s'enrichir un peu, la visibilité des *jōgati* — ordinairement signe déclencheur de mépris social — exprime l'importance d'un rôle culturellement défini. Alors que leur condition de célibataire est anormale, leur présence est impérative lors de rites associés à la fertilité, on vient de le voir. Mais elle est aussi nécessaire à l'occasion de ceux, plus exceptionnels, qui invitent à un retournement épisodique des comportements et des règles normalement en usage⁵, et ce second point mérite commentaire.

En période critique de fracture annuelle, le rôle des *jōgati* est central, comme celui dévolu aux membres des castes Intouchables. Sans doute, ainsi qu'y insistait Beck (1981 : 123 et sq.), parce que la présence d'êtres « démoniaques » (*asura*), auxquels les Intouchables et les prostituées sont assimilés, s'impose lors du retournement temporaire de la société. Synonyme d'inversion de l'ordre social, ce

type de fête met au-devant de la scène (ceux et) celles que leur position ordinaire liminale reléguait au plus bas. Que les *jōgamma* soient les héroïnes du jour du grand combat annuel, entre dieux et démons, exprime parfaitement l'identification de ces femmes au désordre. Elles se confondent en la circonstance avec la désorganisation générale, cette parenthèse qui précède nécessairement la réinstallation de l'ordre hiérarchisé qui fonde la société (Beck 1981 : 126). Si l'ordre (*dharma*) appelle périodiquement l'intervention solennelle des *jōgamma* c'est qu'il est voué, de manière cyclique, à être détruit, puis restauré. Ainsi justifié par un système d'explication cosmique, le modèle de conduite ritualisée sauve de la dégradation sociale les servantes permanentes (*dāsī*) de la déesse. Il leur confère une aura, et transforme en personnes socialement reconnues les stigmatisées du monde profane. Surmontant le handicap d'une relative associabilité, on les dote de sacralité en ces occasions. Elles ne sont plus considérées comme les « victimes » du monde social, mais à l'instar d'êtres dont la fonction est de renouveler, donc de conserver l'univers. La discrimination dont elles ont habituellement conscience d'être l'objet — selon des degrés d'ailleurs variables de honte et de culpabilité — les qualifie pour présider aux rituels privés et publics. Et les mêmes traits qui les dépréciaient dans la vie ordinaire servent maintenant à les valoriser. Après tout, leur vocation, même contrainte, n'est-elle pas synonyme de servitude élective suprême? Ne sont-elles pas les coépouses d'un dieu que chacun révère, et les servantes d'une déesse dont chacun craint la colère? Les représentantes d'une divinité qui gouverne les destinées singulières?

Autant de raisons socioreligieuses qui les ont autorisées (jusqu'à présent) à ne pas se considérer comme des prostituées ordinaires. De fait, en dépit des valeurs ambivalentes attribuées à leur fonction, les *jōgamma* sont détentrices d'un rôle socialement reconnu. Et ce rôle favorise la construction d'une identité personnelle d'autant plus forte qu'il permet à ces femmes de circuler librement, d'aller dans les maison des autres, d'y passer éventuellement la nuit pour chanter, de choisir des partenaires ou de rompre avec eux, d'avoir enfin, des revenus propres, si maigres soient-ils. Bref de transgresser, sans risque de réprimandes ou de punitions, les interdits qui s'appliquent aux femmes ordinaires. Même si elles n'ont pas choisi la tutelle du dieu, celles qui restent célibataires sont de fait dégagées des contraintes matrimoniales, déliées du lacs des réseaux sociaux en usage, plus aptes finalement à se concevoir comme sujets autonomes et émancipés. Ayant dû, pour remplir leur rôle, rejeter les impératifs du retrait, de l'autocontrôle, et du don de soi à l'homme, qui caractérisent presque toujours la femme indienne, elles font preuve d'une grande liberté, tant dans leurs

propos que dans leurs comportements. A les entendre parler et à les voir agir, on a souvent du mal à reconnaître les victimes que les travailleurs sociaux se plaisent à décrire.

Même s'il s'apparente à une rationalisation rétrospective, un récit mythologique recueilli auprès d'une *jōgamma* prouve qu'adopter le rôle ne relève pas toujours de l'expiation, et que la réappropriation de soi passe par le roman de son origine :

(24) Il y a longtemps déjà, une femme dévote de la déesse Yellamma proclama que la vie dans le monde et l'occupation de maîtresse de maison ne l'intéressaient pas. Elle refusa donc le mariage arrangé par ses parents, en dépit des multiples pressions qui s'exercèrent sur elle. D'autres dévotes la suivirent dans cette voie en consacrant, elles aussi, toute leur vie au service de la déesse.

Devant le comportement de ces femmes, les hommes commencèrent à s'inquiéter et, par avance, se mirent à refuser comme épouses potentielles toutes les femmes qui avaient pour divinité familiale Yellamma. Aussi les parents de ces enfants promis au célibat décidèrent-ils de faire don de leurs filles à la divinité en procédant à un mariage rituel.

Véritable mythe étologique de l'oblation au dieu, mais vu cette fois du point de vue de *jōgamma* qui l'assument pleinement, ce récit paraît commandé par les effets qu'il veut produire. Tout en légitimant la coutume et en mesurant parfaitement ses conséquences sociales, il remonte au point zéro de la tradition pour la faire naître d'un inaugural refus : individuel et féminin. Ainsi dégrève-t-il la coutume de son aspect punitif, nettement marqué dans le mythe canonique où l'impureté de l'épouse était à l'origine de ses avanies. Etre *jōgamma* signale une vocation religieuse qui apparaît clairement renonçante, par le refus notamment de l'ensemble des attachements mondains (lignage, mariage, foyer, enfants et sexualité) par lesquels la femme soutient à l'ordinaire son identité, même si la matrimonialité est transposée au plan divin comme l'exige la *bhakti*.

Un second récit, qui fait écho à la lassitude existentielle qu'expriment volontiers les *jōgamma* : « Nous sommes comme des cannes à sucre, on nous presse, et goûte notre douceur avant de nous jeter! », propose, en plus, un mythe de fondation du temple associant la déesse et le roi :

(25) Dégoûtée de la vie familiale et du monde, une femme alla proposer ses services à un roi. Celui-ci la reçut et lui demanda ce qu'elle voulait. Elle répondit que son seul désir désormais était de n'appartenir à personne. Après réflexion, le roi lança son bâton — ou son épée — en proclamant que l'endroit où il tomberait lui appartiendrait en propre. C'est à cette place que s'élève aujourd'hui le temple de Saundatti.

Plus remarquable encore est le troisième récit, recueilli de la bouche d'une femme Intouchable, qui va suivre. Il reprend, en effet, le mythe canonique, mais pour le retourner de telle sorte que la coutume des servantes du dieu ait pour origine la colère de Yellamma :

(26) Pour récompenser Yellamma de sa dévotion, les ascètes Nātha la guérèrent de sa lèpre. Aussi décida-t-elle d'aller demander son pardon à son époux, Jamadagni. En se prosternant devant lui, elle déclara :

« Afin de célébrer votre grandeur, je chanterai votre gloire et les dévots, pour satisfaire leur désir, viendront à vous. Ils vous consacreront leurs enfants qui seront désormais connus sous le nom de *devadāsī*. Jamadagni consentez-vous à me pardonner ? »

Jamadagni la regarda et refusa tout net. Alors Yellamma se mit en colère, et lui jeta un sort :

« Plus jamais je ne montrerai mon visage devant vous ! Six mille filles viendront vous épouser mais aucune ne vivra avec vous. Toutes deviendront mes propres servantes (*dāsī*) et mèneront leur vie sans se préoccuper de vous !

Dans ces trois récits, la destinée de *jōgamma* résulte d'abord d'une décision volontaire hautement revendiquée. On ne saurait y reconnaître cependant des versions « féministes » du mythe. A chaque fois, en effet, la vertu religieuse qui qualifie les femmes apparaît comme l'envers de l'infériorité qui les marque sur le plan social, comme la contrepartie de la subordination qu'implique le mariage. En dépit du détour narratif qu'exprime le refus de Yellamma, ces variantes rejoignent la version canonique (masculine) de l'étiologie de l'oblation qui leur interdit de participer de plain-pied, avec les hommes, à la direction des affaires mondaines. Certes, elle leur concède le droit, ou plus exactement leur impose le devoir de se consacrer intensément à la dévotion. Mais l'objurgation signifie qu'elles n'en finiront jamais d'expier l'initiale faute de Yellamma. La valorisation de leur vocation religieuse apparaît proportionnelle à la privation de leurs droits sociaux. Et si, plus que les autres femmes, les *jōgamma* symbolisent la fertilité de la terre, comme les autres évidemment, la plupart ne possèdent en réalité aucun droit sur elle (Dube 1986), à l'exception toutefois des *basavi* dont on reparlera (part. II, chap. IV). Confirmation que, dans la tradition indienne, les femmes sont plutôt des gardiennes de territoire que des propriétaires fonciers !

Quels que soient les itinéraires singuliers et les légitimations invoquées, le schéma culturel de « déviance » offert aux *jōgati* assure un cadre ritualisé aux phénomènes de marginalisation et d'appauvrissement corrélatif que provoquent en Inde les différentes formes,

toujours condamnées, du célibat féminin. Comparées aux normes, et aux idéologies de la norme, d'une identité féminine qui se définit essentiellement par sa complémentarité subordonnée à l'homme, les femmes esseulées sont canalisées dans un cadre sociologiquement accepté. L'option dévotionnelle fournit finalement un modèle de regroupement informel à celles qui se trouvent plus ou moins en marge de l'ordre social. Et l'interprétation vaut également pour les *jōgappa*, les dévots travestis, eunuques, homosexuels et prostitués masculins, encore plus marginaux. Leurs pratiques, comme on le verra (part. II, chap. III), ne perturbent qu'en apparence l'ordre normatif, harmonique, entre catégories de genre hindoues. La ritualisation des *jōgama* et des *jōgappa* capte ce que les individus destinés à ces rôles pouvaient emmagasiner d'énergies négatives, disruptives pour la société. Mieux, elle les transforme en forces de cohésion sociale.

Résumons. Le dispositif de la consécration est un codage symbolique de la déviance qui procède en deux temps. En repérant et en désignant le désordre, il identifie d'abord ses lieux et ses figures toujours marqués au coin d'une anomalie quelconque. Deuxièmement, il le convertit en ordre grâce à la sacralisation et en recourant, éventuellement, à la dramatisation culturelle. En somme, à défaut d'éliminer le désordre, la tradition ruse avec lui. Car, loin de tout immobilisme, elle intègre au moyen d'arrangements symboliques l'écart et l'aléatoire en annulant tout ce qui est potentiellement dangereux (Balandier 1988).

Modèle de libération et/ou d'exploitation ?

Même si beaucoup constatent aujourd'hui le développement des cultes de dévotion à la déesse : « *Recently a mushroom of Yellamma temples has been emerging in every village in the region (north Karnataka)* » (Shankar 1990 : 160), il est difficile d'en expliquer la diffusion. Risquons néanmoins deux hypothèses : l'une de nature socio-idéologique, l'autre plutôt psycho-culturelle.

La première avance qu'il s'agirait de la libération (proprement indienne) dans l'imaginaire de couches de population en situation précaire, exploitées économiquement et socialement assujetties ; une réponse analogue à celle qu'élaborèrent les mouvements religieux des peuples opprimés présentés par Lanternari (1962). Cas qui n'est pas unique en Inde bien sûr, comme en témoignent les descriptions du mouvement prophétique gujrati lié à la Devī par Hardiman (1987), et de ceux, messianiques, étudiés par Fuchs (1965) ; mieux encore analogiquement à celui des Brāhma Kumārī du Nord analysé par Babb (1986 : 93-155), car, comme à Saundatti, les femmes y

sont majoritaires. Particulièrement discriminées dans une société où les normes et les pratiques du pouvoir en exercice se définissent par l'appartenance au sexe masculin, les femmes en sont, par contre-coup, les principaux vecteurs.

Devenir *jögati* reviendrait ainsi à se « libérer » (*mokṣa*) ; au moins est-ce de la sorte que les individus concernés le formulent. Seule, en effet, la codification religieuse permet de transposer sur un autre plan l'échappée hors du monde. Dans un univers où l'interpénétration du social et du religieux reste forte, les dévotions compulsives et les possessions répétées libèrent de l'assujettissement. Dans une société où les comportements s'inspirent encore des valeurs sectaires, la pratique de l'oblation signe une identique aspiration à la délivrance, accessible au plus grand nombre.

Il reste que cette tentative de libération, par prédilection féminine, a aujourd'hui tendance à se retourner en son contraire. La criminalisation progressive de la coutume, que les observateurs dénoncent, résulte du dysfonctionnement d'une tradition devenue impuissante à conjurer par les seuls moyens symboliques le désordre qu'elle engendre. Tradition que la généralisation des mécanismes économiques issus de la modernisation corrode peu à peu. Tradition que les manipulations peu scrupuleuses d'entrepreneurs avides d'étendre les lois du marché à des secteurs apparemment protégés, pressés aussi de transformer en marchandises jusqu'aux individus, corrompent. Tradition qui est devenue aujourd'hui synonyme d'exploitation.

Mais on pourrait également chercher dans le soubassement psychologique de la personnalité indienne, en particulier les contraintes physiques et psychiques qui s'appliquent sur les filles, la prédisposition à une telle déviation. Pour autant, bien sûr, qu'on accorde quelque crédit aux interprétations psychanalytiques de Kakar (1978 ; 1982).

L'objectif essentiel vers lequel tend l'éducation des femmes en Inde est la soumission. Or l'obéissance, vertu positive pour l'esprit indien, s'exprime chez les femmes par une complète dépendance familiale et sociale qui les incline presque naturellement à l'effacement et au sacrifice de soi. Leur destin est de ne pas s'appartenir, d'être donnée, voire vendue dans certains cas. Après tout, affirme un proverbe kannada : « Les filles sont le combustible d'une autre maison ! » Cela sans doute explique que le rôle féminin, ainsi défini par la culture, soit à la fois central et un nœud de tensions extrêmes. Au-delà, en effet, du rassurant cliché de l'harmonique complémentarité entretenue par l'idéologie de la matrimonialité, la séparation, sinon l'antagonisme entre les sexes, caractérise la société. Et cette tension oblige les femmes à une répression psychologique maximale pour atteindre ce modèle d'autocontrôle qui correspond à l'image

attendue de la féminité. Il n'est donc guère étonnant que ce soit chez elles que l'expérience du conflit s'exprime, de façon privilégiée, en terme de (dé)possession. Elles acceptent d'autant plus volontiers un tel système culturel projectif que, dans les faits, il leur procure un mode psycho-dynamique satisfaisant d'adaptation. Mais c'est dire positivement leur grande vulnérabilité, leur extrême fragilité qui tient à plusieurs facteurs. D'abord à l'attachement profond aux valeurs mondaines ; deuxièmement, à cette émotivité exagérée qui, aux yeux des hommes, les rend plus faibles ; ensuite, à leur position nodale dans ce modèle de reproduction sociale et culturelle qu'est la famille ; enfin, à la trouble proximité qu'elles entretiennent avec les impuretés et les pollutions tant leur corps est traversé des forces disruptives que sont le sang, la vie, et aussi la mort (menstruation, naissance...). En la concevant plus proche de la « nature », l'entière construction sociale de la féminité les prédispose aux expériences religieuses outrées : possession, sorcellerie, exorcisme, dévotion exaltée ; les remarquables observations de Obeyesekere (1981) et de Kapferer (1983 : chap. v) le montrent à satiété. Autant de comportements qui traduisent des états nerveux, voire chez nombre de *jōgama* des manifestations névrotiques, éventuellement dépressives ou morbides, que le culte intègre en vue d'un nouvel équilibre de la personnalité. Si ces symptômes sont des signes de subordination et des aveux de vulnérabilité, ils font surtout d'elles les véhicules symboliques idéaux pour l'expression et la diffusion des valeurs socio-cosmiques, y compris, et le paradoxe est intéressant, celles des hommes ; d'où l'importance du rôle que la société leur accorde.

Il conviendrait en somme de replacer ces manifestations dans une culture où, selon la thèse de Kakar (1982), l'équilibre conflictuel entre les pressions du monde externe et les pulsions internes engendrent souvent une constitution psychique idiosyncrasique plus fragile. Ainsi moins cristallisée sur le « moi », cette constitution, plus fluide, se définirait — comme y insiste Daniel (1984) à la suite des travaux de Marriott (1989) — sur un mode « transpersonnel ». Singulière manière (indienne) d'être au monde qui ouvre sur un univers mental où les limites entre réalité et imaginaire, constamment vacillantes⁶, favoriseraient l'expression d'illusions libératrices. Mal dissociée de la pensée onirique, la fragile construction de la réalité serait alors dépendante d'une conception selon laquelle l'univers est un rêve, le corps du dieu et les créatures ses produits : « Qui peut savoir ce que Yellamma a écrit sur le front de mon enfant ? » répètent à l'envi les dévotes de Saundatti⁷.

NOTES

1. Parmi les réformateurs, tous marāṭhi remarquons-le, qui combattirent le « *devadasi system* », on retiendra les deux plus importants. D'abord le radical Jotiba Phule (1827-1890) qui lança, dès 1883, une campagne contre le mariage des femmes (*mūrali*) au dieu Kaṇḍhobā de Jejuri dans le Maharashtra; attaques qu'il multiplia dans son journal périodique *Dinbandhu*. Ensuite Vitthale Ramaji Shindu (1873-1944), *leader* du mouvement contre la « *dedication* » dans la région où l'on parle le kannāḍa. Mais on mentionnera également les noms de Gopalbuva Valangkar, de Shivaram Janaba Kamble et bien sûr de Babasahab Ambedkar, tous trois de caste Mahār; ce dernier fit des interventions remarquées contre le « *devadasi system* », en 1925 à Nipani dans le Karnataka, en 1929 à Bombay, à la suite desquelles on procéda à des mariages de *devadāsī* (OMVEDT 1983 : 18).

2. On se reportera à notre appendice qui présente le plus récent texte juridique (1987) concernant la prohibition de la consécration des *devadāsī*.

3. Cette enquête fournit d'autres renseignements; 204 *devadāsī*, par exemple, ont moins de dix-huit ans et 1 799 entre dix-huit et trente-cinq ans; le nombre d'enfants de ces femmes est estimé à 1 330. Le plus important contingent de *devadāsī* résiderait dans le taluk d'Athani (715) et dans ceux de Chikkodi (516), de Hukkeri (508) et de Raibag (504). Cette évaluation confirme les données établies en 1985 par le *Social Welfare Minister* du gouvernement du Karnataka qui avait également recensé les *devadāsī* dans d'autres districts : Belgaum : 2 852 ; Bijapur : 1 025 ; Bellary : 652 ; Dharwar : 252 ; Raichur : 64 ; Gulbarga : 52 ; Bidar : 30 (*Indian Express*, 8 août 1985). Mais, pour avoir séjourné régulièrement à Saundatti, et ayant à l'occasion observé la manière dont étaient conduites les enquêtes, le sentiment demeure qu'il s'agit de sous-estimations. Contentons-nous de remarquer qu'un recensement effectué dans l'Andhra-Pradesh évaluait à 16 000 le nombre de *devadāsī* pour cet Etat (*Deccan Herald*, 23 mars 1987 ; Mungaru 3 avril 1987 — quotidien kannāḍa de Mangalore).

4. Mécanismes analogues à ceux qu'étudia JAODAR (1984) dans une région industrielle du Bengale.

5. On trouvera des descriptions de ce type de renversement de comportements qui ne laissent pas d'être suggestives dans ELMORE 1925 : 22-25, 123, 141-142 ; WHITEHEAD 1921 : 119 ; THURSTON, 1909, 4 : 339-340 ; CHAMBARD 1966 : 73.

6. Thèse que tente de démontrer O'FLAHERTY (1984).

7. Cette expression est également connue en pays Tulu, mais à propos de la déesse Māriammaṇ (NICTER 1987 : 414) et qui, comme le notent DANIEL (1983) et BABB (1983), sert de cadre de référence ultime lorsque les individus manquent de contrôle sur leurs actions et ne parviennent pas à maîtriser leur destinée.

Chapitre III

Initiation et élection

La principale activité qui attira l'attention sur le temple de Saundatti est la cérémonie d'initiation (*dīkṣā*) qui transforme les dévotes de Yellamma en épouses (secondaires) de Jamadagni. En réalité, il convient de distinguer deux types d'initiation en fonction de l'officiant. D'une part la « mineure », dirigée par un *jōgati*, qui consacre l'enfant à la divinité (*dēvarige biḍwadu*), d'autre part la « majeure », effectuée par un *pūjāri* bānajiga, qui célèbre le mariage proprement dit à Jamadagni, lequel sera suivi de la « cérémonie de défloration » (*uditumbuvudu*).

La plupart du temps, mais ce n'est pas systématique, les initié(e)s traversent les deux cérémonies et le laps de temps entre elles peut atteindre plusieurs années. Si la première reste publique et visible, l'interdiction gouvernementale qui frappe la seconde a rendu cette dernière clandestine. Tous accordent davantage d'importance à celle que supervise le Bānajiga en raison de sa fonction de prêtre (*pūjāri*) au temple de la déesse. Néanmoins, les deux cérémonies ne sont pas indépendantes, comme une observation superficielle le laisse supposer. La consécration à un âge prépubertaire conditionne l'obtention du sacrement ultérieur. Au demeurant, des aménagements sont toujours possibles selon l'origine de caste, les traditions familiales, la nature des vœux prononcés ou, ce qui est loin d'être négligeable, les finances de l'impétrant.

Pour leur part, les Liṅgāyat-Bānajiga feignent d'ignorer complètement les cérémonies effectuées sous la direction des *jōgati*, sachant pertinemment qu'elles sont abondamment pratiquées. L'observation attentive montre également que, bien que les membres des deux groupes ne se fréquentent pas, mendiants rituels et prêtres forment couple. Certes, chacun officie en son temps, en toute indépendance, et les cultes sont clairement hiérarchisés. Mais les *jōgati* n'exercent leur office qu'en vertu de l'initiation conférée par le Bānajiga. Ainsi, par exemple, une *jōgamma* initiée par tel *pūjāri* servira d'intermédiaire, et de témoin, lorsque ce dernier consacrerá une nouvelle épouse divine initialement instruite par la première. Il est fréquent ensuite que les *jōgamma* reçoivent du *pūjāri*, qu'ils appellent alors *stānika*, des gratifications en argent ou en nature (aliments et vêtements) pour services rendus. On m'a affirmé aussi que lorsqu'une mendicante rituelle était abandonnée par son « protecteur », elle ne pouvait sortir de ce veuvage — terme employé en la circonstance au sens métaphorique — et de nouveau vivre en concubinage qu'avec la permission de son *stānika*, à savoir le prêtre qui l'avait initiée. Derrière l'indifférence affichée et les comportements d'évitement se trament de secrètes et rémunératrices complicités. A s'en tenir au plan socioreligieux, ce n'est d'ailleurs pas le seul exemple de scotomisation constaté chez les Bānajiga ; il suffit de rappeler la figure de Māṅgi.

L'opposition entre les deux types de desservants, dont on vient de montrer la complémentarité, recouvre une distinction spatiale. Alors que les *pūjāri* sont attachés au temple de Yellamma sur le sommet de sa colline, les *jōgati* sont intimement liés à celui de Satyamma, mère (?) de Yellamma, et au bassin d'eau, dit Jōgula Bhāvi (« puits des sages »), situé en contrebas au bord de la rivière Malaprabha. Depuis une date ancienne, c'est à proximité de ce dernier temple et du grand réservoir rectangulaire que débutent les cultes à Yellamma. Sous le patronage des *jōgati*, et plus particulièrement des *jōgappa* qui s'y rassemblent fort nombreux, se déroulent initiations, rites et dévotions qui précèdent l'ascension vers la déesse.

1. LE MODÈLE SACRIFICIEL

Oblation et sacrifice

Tous les rites effectués près de Jōgula Bhāvi ne sont pas, loin s'en faut, des initiations. Il s'agit le plus souvent d'observances et

de pénitences (*tapas*) accomplies dans le cadre de la religion de la dévotion (*bhakti*). Ces pratiques de nature propitiatoire ou piaculaire, plus ou moins outrées, favorisent l'exaucement des vœux (*vrata*, *harike*) personnels, familiaux, pour la caste ou le village. Elles permettent simultanément, mais dans une moindre mesure, d'acquérir des mérites (*punya*). Afin de s'assurer continûment de la protection divine, certains les renouvellent annuellement, voire plusieurs fois par an, de manière à traverser sans dommage « l'océan des malheurs de l'existence », pour reprendre l'expression imagée d'un pèlerin assidu. D'autres s'y engagent exceptionnellement pour résoudre une crise existentielle ou calmer des souffrances, pour interrompre les infortunes temporaires ou chroniques.

Les « hommages » (*pūjā*) à la divinité s'expriment soit par des dons matériels (*kāṇṇike*), soit par le don de soi.

Dans le premier cas, ils sont de nature durable : bracelets (pour la santé de l'époux), *maṅgalasūtra* (pour se marier), tissu ou *sārī* (pour une matrimonialité heureuse), berceau (pour l'obtention d'un enfant) accompagné d'une moustache (pour un fils), yeux en argent (pour recouvrer la vue), divers objets votifs métalliques : minuscule effigie divine, main, petits *liṅga* ou *trisul*, mais comprennent aussi des donations monétaires. Sont également de ce type les différents produits généralement détruits ou consommés par l'acte rituel : aliments, noix de coco, encens, camphre, poudres de safran et de vermillon, eau consacrée (pour les problèmes de santé), huile ou sel (pour la dépigmentation)...

Dans le second, c'est la personne elle-même qui sert de matière oblatrice pour le vœu (*harike*) ; en s'imposant des « services » (*sēva*) impliquant des restrictions (abstinences et jeûnes [*upavāsa*], veilles [*jāgarane*]), des pénitences : roulades sur le sol (*urulusēva*), prostrations allongées (*diḍaṅdasēva*), voire des punitions (tortures rituelles) en nombre préalablement fixé, on espère pacifier la déesse et améliorer son sort. L'intensité de l'effort physique garantit le blindage contre le malheur. Plus grande est la brimade, la violence et l'expiation, plus la déesse est honorée, comme si sa protection se mesurait à l'aune du travail sacrificiel accompli sur soi. Chacun, avec ses moyens propres, essaye de se concilier Yellamma pour guérir des maux actuels ou à venir ; dans quelques rares cas, il peut s'agir aussi de défavoriser le sort d'un ennemi. Mais, en dépit des épreuves votives que s'infligent les dévôts pour infléchir la divine « Puissance » (*Śakti*), sa protection n'est jamais définitivement acquise au regard de ce que l'anthropologue Brubaker appelle le légendaire caractère « indomptable » de la déesse (1985).

C'est dans ce cadre, et conformément à cette logique, que se pratique l'oblation des personnes. La cession (*tyāga*) de soi ou l'abandon d'un membre de la famille est le mode ultime d'offrande

à la divinité. Sur l'échelle des « hommages » qu'on lui adresse, et sur la graduation des dons qu'on lui fait, l'abdication de soi occupe la position la plus haute. Forme de dévotion la plus valorisée, sacrifice suprême, immolation, peut-on risquer, qui évite la mise à mort ; bref, un cran juste en dessous des pratiques de ces « Héros » (*Vīra*) qui vont jusqu'au suicide rituel (Filliozat 1976 ; Olivelle 1978) par autodécapitation ou immolation sur le bûcher (Weinberger-Thomas 1989 : 19-20). Deux informations, l'une historique, l'autre recueillie sur le terrain, attestent qu'oblation, immolation et mort volontaire sont liées. Dans sa recherche sur les temples goanais aujourd'hui détruits, l'historien Pereira mentionne que les veuves qui n'avaient pas le courage de s'immoler sur le bûcher de l'époux afin de se transformer en *satī* devenaient des *devadāsī* ; elles vivaient alors de la prostitution et trouvaient protection à l'intérieur de certains temples (1978 : 111 et sq., 130-131, 139-141). Une femme Māḍiga m'expliqua à Saundatti que, lorsqu'une famille avait promis à Yellamma un enfant et que naissait un garçon — ils ne sont plus aujourd'hui consacrés —, on devait lui donner un bouc et le décapiter en compensation sacrificielle. Preuve que la consécration de la personne est bien un (ersatz de) sacrifice et que le mourir au monde coïncide avec l'idéologie sacrificielle : l'individu donné sans recourir à un quelconque intermédiaire est le parangon des victimes (Biardeau et Malamoud 1976 : 18 et sq.). Une observation ethnographique faite à Chandragutti illustre ce jeu de déplacements et de substitutions entre sacrifiant et victime. Les dévots ont l'habitude à cet endroit d'offrir à la déesse leur personne, mais sous les espèces de leur poids en tomates ou en noix de coco ; rite appelé *tulēbhāra* qui transpose, dans le cadre de la société rurale, celui, brahmanique, où le sacrifiant faisait le « grand don » de son poids en or, *hiranya-garbha* ou *tulapurūṣa* (Renou et Filliozat I, 1985 : 588).

On peut donc interpréter le mariage d'une jeune fille (ou d'un travesti) au dieu comme un sacrifice dont le sacrifiant est le père ou l'oncle maternel ; elle (ou lui) étant, bien sûr, la victime, cependant que le mari joue le rôle de la divinité, ou, pour le dire plus précisément, consomme les restes de ce dont le dieu a joui. On sait que dans le mariage ordinaire la jeune fille est d'abord l'épouse de trois divinités, successivement, puis celle de son mari, terrestre, qui vient donc en quatrième position. Or, dans le cas d'un mariage avec la divinité, la jeune fille ainsi offerte ne cesse jamais d'être l'épouse de ce dieu, quels que soient les conjoints ou partenaires humains qu'elle puisse avoir ensuite.

Dans la mesure où la religion de la *bhakti* refuse l'héroïque registre de l'holocauste, le don total d'une personne reste le maximum qu'on puisse offrir lorsque subsiste le minimum d'attachement à l'ici-bas. Pour l'individu dans le monde, l'oblation de soi

équivalait à une apogée sacrificielle, exprimant donc, sur le plan des valeurs, ce renoncement au monde à l'intérieur du monde si caractéristique de la *bhakti* (Biardeau et Malamoud *idem* : 57 et sq.). Et, de fait, comme pour tout acte de dédition, cette consécration impose une déclaration formelle d'intention, de résolution au don (*sankalpa*), et s'accompagne du renoncement à « sa » propriété (*utsayya*) (Murkerjea 1970 : 25).

Retournons maintenant à l'initiation, synonyme du mariage divin. Retardons cependant encore l'observation de la cérémonie proprement dite car l'accomplissement du rite présuppose le parcours dévotionnel et pénitent antérieurement décrit (part. I, chap. IV).

A l'occasion de la grande fête du temple, asseyons-nous un peu en surplomb, près de la piscine sacrée de Jōgula Bhāvi, en vérifiant que rien n'empêchera une vision un peu large de la scène. C'est l'aurore qui précède la pleine lune de Bhārata (janvier/février). Alors que sont déjà rassemblés des centaines de *jōgati*, des milliers de familles de dévots, venues des confins du Nord-Karnataka et du Sud-Maharashtra, continuent de les rejoindre. Regroupés derrière le temple de la déesse Satyamma, les *jōgamma* et les *jōgappa* arrivés en avance y attendent ceux qui souhaitent effectuer les rites préliminaires. Une fois le montant des honoraires arrêté, souvent après de longues tractations car les officiants doivent être au nombre de trois ou cinq, la cérémonie peut débuter. Certains me certifièrent qu'une partie du revenu des cérémonies était reversée au *Trustee* du temple de Sirsangi, mais l'information paraît fort douteuse.

La majorité des pèlerins vient renouveler annuellement ce même rite pour confirmer leur dévotion à Yellamma. Quelques-uns sont là pour initier (*dīksā*) un jeune garçon ou, plus fréquemment, une jeune fille, sous la direction d'un *jōgappa*. Cette cérémonie, qui culmine dans le « nouage du collier de perles » (*muttu kattwadu*), équivalait à des fiançailles avec la divinité. Ce n'est qu'à la nubilité que le mariage sera consommé contre paiement par un homme disposé, en plus, à couvrir les frais de la célébration.

Le costume initiatique

Le futur initié est au préalable complètement dévêtu. La tradition veut que l'intensité du serment fait à la déesse, ou du vœu qu'on lui demande d'exaucer, se traduise par une différence dans la vêtue choisie pour traverser le rite. L'usage montre que la nudité de l'initié(e) augmente selon l'importance de la demande, comme si la « contrainte » exercée sur la divinité était d'autant plus forte et que son efficacité grandisse à proportion de la dénudation. On a coutume de distinguer ainsi trois types de « vêtement » :

— La « vêtue de nudité », dit *bettalada utṭagi*, expression également traduisible par « vêtue de naissance » puisque le second terme dérive de *buttu* qui signifie « venir à l'existence ». Appellation qui évoque celle, courante en Inde, de *jātarūpadhāra* (« celui qui porte sa forme de naissance ») en référence à la nudité de l'ascète. Nul besoin donc d'insister sur l'aspect manifestement initiatique de cette pratique, avec sa phase liminale et son caractère régressif de « re-naissance » (Eliade 1959 : 225 et sq.). Au regard de l'incontestable ancienneté de ce type de vêtue rituelle, qu'illustrent les figures nues de *Yakṣī* retrouvées au temple de Chandragutti, d'origine jaïn comme celui de Saundatti, on peut conjecturer qu'il s'apparente aux cultes tantriques des *Kāpālīka* et *Kaula*, sectes influentes dans la région au XIII^e siècle ; pour ne rien dire de la fréquente et insistante combinaison des motifs de la décapitation et de la nudité, incidemment relevée à Chandragutti mais que confirme la compilation de Kinsley (1986 : 172-177). Alors qu'il est officiellement interdit à Saundatti, on continue d'observer ce « costume » à Chandragutti, d'où le récent « scandale » présenté dans le prologue de ce travail. L'appellation de « vêtue de naissance » s'applique également au dévot qui se badigeonne le corps de pâte de santal (*uttu utṭagi*), ou se pare de la « vêtue d'eau » (*odde utṭagi*), entendons ne se déshabille pas mais mouille complètement ses vêtements.

— La « vêtue de feuilles de margousier » (*bēvina utṭagi*) consiste en une jupe approximative composée de branchages de cet arbre maintenus par une corde à la taille, ou à hauteur de la poitrine s'il s'agit d'une femme. Voici le mythe étymologique de ce « costume » :

(27) Après l'assassinat de son père par Kārttavīrya, Paraśurāma jura de se venger en exterminant tous les Kṣatriya. En accomplissant son devoir, il épargna cependant les femmes et les enfants. Ceux-ci vinrent trouver refuge dans l'ermitage de Jamadagni pour quémander la protection de Yellamma. C'est dans le plus simple appareil qu'ils atteignirent la place, dénués de tout.

Ayant retrouvé son calme, Paraśurāma à ce spectacle fut pris de compassion. Il alla couper des branchages de margousier afin qu'ils puissent couvrir leurs corps pour se présenter devant la déesse. Ainsi vêtus, les dévots prièrent Yellamma de pardonner la faute des Kṣatriya et de les protéger. Ce qu'elle fit bien volontiers, en présence de son fils. La foule joyeuse se mit alors à chanter et à danser en louant la grandeur et la magnanimité de la déesse. Yellamma exigea cependant de ses nouveaux dévots qu'ils rendent d'abord grâce à Ekināth et Jogināth.

— On ne s'attardera pas sur la « vêtue ordinaire » (*vastrada utṭagi*), sinon pour remarquer qu'elle donne lieu à des ajustements : on dénude plus ou moins le corps à proportion de l'intensité du



14 — Dévôte vêtue de margousier entourée de la parentèle

15 — Enfant consacré à Yellamma

16 — Dévot vêtu de margousier



vœu à la déesse, de la difficulté supposée à obtenir ce qu'on lui demande. Le vêtement doit impérativement ne comporter aucune couture, aussi les hommes substituent-ils les habits traditionnels (*dhobi* ou *longi*) aux chemises et pantalons « modernes ». A l'évidence, l'apparition progressive du sentiment de pudeur conduit un nombre croissant de dévots à ne plus traverser le rite complètement nus. Aujourd'hui, on l'accomplit habillé, mais non sans y ajouter une sorte de petit pagne de branchages de margousier serré à la taille par une corde.

Quelle que soit la vêtue, l'initié(e) doit tenir dans ses mains jointes, déposer sur sa tête, et introduire dans sa bouche, des brindilles de margousier. Tout aussi essentiel est l'épais badigeonnage, fréquemment renouvelé, des parties du corps dénudées de poudre de safran, et dans une moindre mesure de vermillon.

Si l'initié(e) est presque nu(e), on préférera faire le parcours dévotionnel avant que le soleil ne se lève. Il s'achèvera pourtant au grand jour car il dure au moins deux heures.

En dépit de leur ignorance feinte — ils affirment n'avoir rien à faire avec ces pratiques —, les *pūjāri bānajiga* eux-mêmes se vêtent uniquement de branchages de margousier pour parcourir collectivement un trajet identique à celui des dévots ; il se déroule, il est vrai, lors d'une nuit sans lune et dans le plus total silence comme nous l'expliquerons (part. III, chap. II, 2).

Initiation et cheminement rituel

Précédé de *jōgati*, chantant inlassablement la gloire de Yellamma en s'accompagnant de leurs instruments (*śruti*, *caudike*, *tāla*), le groupe composé de l'initié et de sa parentèle, tous portant d'une quelconque façon des branchages de margousier, effectue un nombre impair de circumambulations autour du temple. Lorsque la procession s'arrête, les femmes installent une aire rituelle sur laquelle trônent un ou quelquefois plusieurs paniers (*jaga*) de la déesse. Ainsi Yellamma supervise-t-elle le déroulement de la cérémonie. Tous les présents de sexe féminin font des offrandes végétales à l'officiant : noix de coco sèches, bananes, riz, etc., tandis qu'on donne à l'initié(e) un vêtement neuf. Le *jōgappa* brise les noix de coco dont les dévots viennent boire le lait. Il passe ensuite du safran et du vermillon sur le front du novice en récitant des *mantra*. Tandis que le petit orchestre continue de jouer et que les *jōgamma* psalmodient sans cesse : « *Jōgayya, yākayya ... udhoo, udhooo ... Ô !* », l'officiant prononce de cinq à sept formules, qu'il répète à plusieurs reprises à l'oreille de l'initié(e). Ces conseils, où alternent règles d'observances et de dévotions à Yellamma, s'achèvent par ces

mots : « *dēverige martara* » (« à dieu il/elle est offert[e] ») ; il lui passe simultanément autour du cou le collier de perle (*muttu*), puis glisse des bracelets verts à ses poignets. Les femmes de la parentèle remplissent ensuite les petits paniers (*padalage*) de nourritures destinées à la déesse. Les membres de l'assemblée se partageront ultérieurement les aliments sous forme de *prasāda*. Tous se prosternent face aux paniers, ensuite devant le nouveau *jōgati*. Abandonnant les officiants déjà à la recherche d'autres clients, la famille finalement se regroupe pour la montée (de cinq kilomètres) à pied au temple de Yellamma.

Les dévots les plus fervents accomplissent la totalité du chemin presque nus, et l'on peut accroître la pénibilité de l'épreuve en se prosternant régulièrement sur le sol. Appelée *diḍanāmaskāra*, la salutation pénitentielle est quelquefois répétée tous les trois mètres en s'accompagnant chaque fois d'un mouvement demi-circulaire du bras droit tendu au-dessus de la tête ; la main serre une branche effeuillée de margousier que la plupart des pèlerins associent au bâton (*kattige*) de Paraśurāma ; sans doute doit-on y reconnaître l'équivalent végétal de sa hache. Quant à la signification de cette gestuelle « armée », la majorité affirme qu'elle vise à éloigner le mauvais œil, les fléaux, ou les démons. Explication en accord avec l'utilisation de ce bâton lors de la préparation des cultures où les agriculteurs le plantent dans les champs en chantant : « *Gaḍḍi gowda, gaḍḍi gowda...* » ; manière de saluer le « mari des champs » qui féconde la terre et protège des calamités, mais néanmoins paradoxale puisque Paraśurāma est célibataire.

L'exercice pénitentiel est suivi, et toujours soutenu, par la parentèle. Les femmes encadrent la jeune fille, ou le garçon, en répétant périodiquement : « *Udho, udho ... Ō !* » A l'aide d'une brindille de margousier trempée dans un petit récipient, la mère, ou la belle-mère, asperge régulièrement d'eau la pénitente lorsqu'elle est allongée. A chaque fois qu'elle se relève, l'une ou l'autre femme lui passe sur les yeux un citron entouré d'un morceau d'étoffe. Outre les valeurs rafraîchissante et prophylactique attribuées à cet agrume, des informateurs interprètent ce geste comme une manière de dessiller le dévot des illusions de la *Māyā*... En position de marche inverse à celle de la vie ordinaire, les hommes se tiennent généralement derrière le groupe des femmes, le père portant sur l'épaule un pot en métal contenant de l'eau puisée dans le bassin sacré.

La cérémonie initiatique peut faire l'économie de l'ascension lorsqu'elle se déroule sur le site du temple, à proximité des trois petits bassins. Rappelons que leurs eaux renvoient aux trois marques visibles qui signalent la femme mariée, mais également à celles des trois grands fleuves sacrés de l'Inde grâce auxquelles Jamadagni et Yellamma furent ramenés à la vie.

Que l'on démarre de Jōgula Bhāvi ou des trois bassins, le parcours à l'intérieur du cratère de Yellamma est identique à celui indiqué dans la description du site (part. I, chap. IV, 1). Chaque dévot choisit les modalités de sa dévotion dans la gamme des pratiques connues de tous : lentement ou en courant, en marchant ou en dansant, avec ou sans prosternation, et les répète inlassablement en les accompagnant de psalmodies. Dans la cour intérieure du temple, il optera, par exemple, pour une circumambulation en roulant continûment sur le sol. Quels que soient la nature et le nombre des rotations imposées, elles se terminent systématiquement par un bain rituel près de la porte est, ou à l'extérieur du mur d'enceinte pour les très basses castes. Formant un écran protecteur contre les regards indiscrets, les membres de la parentèle aspergent d'eau le dévot pendant qu'il se dénude et avant qu'il se revête d'habits neufs. Le bâton de Paraśurāma est parfois jeté en l'air de telle manière qu'il retombe sur le toit du *mandapa* où trônent les représentations polychromes des sept sages en diverses positions yogiques ; lancer similaire à celui rapporté dans le mythe de fondation : le temple de Yellamma s'édifia à l'endroit exact où tomba l'épée jetée par le roi.

Le groupe, mais surtout l'initié(e) est désormais prêt pour la «vision» (*darśan*) de la déesse. L'entrée dans le sanctuaire est encore précédée de longues prosternations allongées dans l'axe de l'effigie, tandis que les *jōgamma* agitent les chasse-mouches.

L'initiation par le pūjāri bānajiga

Vers l'âge de quinze ans, la seconde initiation, plus solennelle, est effectuée un mardi ou un vendredi sous la direction d'un *pūjāri* bānajiga. Elle débute par le même cheminement dévotionnel, mais, à cause de l'interdiction gouvernementale, ne se déroule plus dans le temple de la déesse. Elle a lieu au domicile (secondaire) du prêtre, ou dans un sanctuaire villageois de Yellamma, que rejoignent discrètement la famille et plusieurs *jōgati*, y compris l'agent recruteur de l'initié qui n'est autre, la plupart du temps, que celui qui a officié lors de la cérémonie prépubertaire.

Lors d'une pleine lune de 1988, j'assiste — moyennant paiement — à une initiation. On me fait asseoir dans l'embrasement de la porte entre la cour d'une maison en pisé et celle d'un *pūjāri* où se trouve un groupe de dévots. J'attends. On m'explique. La jeune femme, exerçant la profession de prostituée dans la ville de Sangli (Maharashtra), est âgée de seize ans. Une dizaine d'années auparavant, elle avait traversé le rite prépubertaire à Saundatti sous la houlette de la *devadāsī* aujourd'hui présente à ses côtés, elle aussi

prostituée mais à Bijapur. Cette dernière a servi d'intermédiaire entre le *pūjāri* et la famille de l'initiée.

On apporte des mets sucrés, notamment un genre spécial de gâteau appelé *hoḷige*, cuisinés au préalable par des *jōgamma*. La cérémonie nécessite une série de produits dont la quantité varie en fonction de la richesse des familles, souvent selon des mesures qui sont des multiples de cinq. Des poudres distinctes d'abord, de safran (*bandāra*) et de vermillon (*kumkum*) bien sûr, auxquelles s'ajoutent les *raṅgavalli* jaunes, rouges, verts, bleus, blancs, puis une autre de couleur noire dite *bukkiṭu*. Il faut aussi de la pâte de santal et des feuilles de bétel, des noix d'arec et des cendres (*vibhūti*), des bananes et du sucre de canne, des branches de margousier et de l'huile (*heṇṇe*), un ballot de cordons et un collier de perles (*muttu*), enfin quelques pièces de monnaie.

On purifie une aire rituelle bien délimitée avec de l'eau et de la bouse de vache — comme l'avait d'ailleurs déjà observée Thurston (1909, IV : 299). On la couvre d'une couverture de laine noire (*kāmbali*) sur laquelle les *jōgamma* dessinent d'artistiques diagrammes magiques (*raṅgōlē*) avec les poudres colorées, selon un modèle appelé *jōgatipatta*. Après avoir badigeonné d'huile (*heṇṇe*) les parois intérieures de pots métalliques (*kaḷasa*), une *jōgamma* les installe aux quatre coins en y jetant quelques pièces d'argent. Chaque récipient est marqué de cendres, et les cols, décorés de feuilles de bétel, sont bouchés avec des bananes, du sucre, des noix d'arec, du margousier. Une *jōgamma* dépose à proximité des pots de petites lampes allumées et des bâtonnets d'encens. La future épouse divine vient maintenant s'asseoir au centre du *jōgati-patta*. La *jōgamma* enroule à trois reprises un cordon autour de chaque *kaḷasa*, et les extrémités des quatre fils sont nouées aux chevilles et poignets de l'initiée, tandis que d'autres *jōgamma*, installées près des récipients, tiennent de la main droite les bouts du cordon. L'orchestre commence à jouer et le chœur des *jōgamma*/*jōgappa* chante sans discontinuer la gloire (*tai*) de Yellamma ; les vibrations du luth monocorde et les percussions rythmées des cymbales accompagneront la cérémonie tout au long. Enfin le gourou *pūjāri* arrive et s'assoit, face à l'est, devant la jeune fille ; il tient dans son poing droit fermé le collier matrimonial.

La cérémonie de « mariage de la jeune fille » (*hēṇṇu maduvādu*) débute. On installe la déesse, présente sous la forme de son effigie en métal (*mūrti*) et de ses divers attributs dans un panier (*jaga*) neuf. On y dépose des offrandes d'abord alimentaires : noix de coco, bananes et *ulapi* (mélange de riz, sucre, graines de lentilles, huile, sel), puis des cadeaux : *sārī*, tissu pour le corsage, perles rouges et blanches, pièces de monnaie, auxquels s'ajoute une figuration (*mūrti*) de Paraśurāma. Les frais engagés pour l'initiation sont

payés par l'oncle maternel, normalement présent lors de la consécration, mais ils sont fréquemment couverts de nos jours par le « protecteur » de la jeune femme.

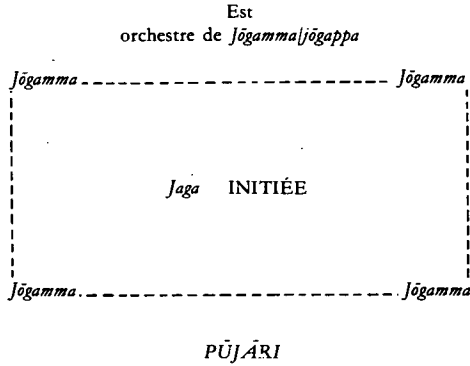


Fig. 2 : disposition lors de l'initiation

La *jōgamma* la plus âgée effectue le rite du balancement cérémoniel de lumière (*ārati*) devant l'initiée. Elle lui badigeonne le front de safran avant d'y appliquer le point matrimonial de vermillon ; elle lui passe autour du cou un collier de fleurs.

L'officiant s'adresse alors à la famille :

« Voulez-vous consacrer votre fille — il prononce son nom — à la divinité (*dēvarige biḍuvadu*) ?

Oui, nous le voulons, car Yellamma l'appelle ! »

Il prévient ensuite la parentèle que l'épouse divine sera pour eux source de soucis, et qu'elle pourra désormais réclamer sa part d'héritage.

« Oui, nous le savons, et l'acceptons. »

Il est significatif que l'officiant n'effectue pas le « rite de séparation » (*dārihāriyuvudu*) et qu'ainsi, contrairement au mariage terrestre, ne soient pas rompus les liens de l'épouse avec son patrilignage. Il y a plus. Ordinairement, la mariée porte d'abord le *sārī* donné par ses parents et ce n'est qu'après avoir reçu le *maṅgalasūtra* qu'elle se vêt de celui offert par la famille de l'époux, signe que désormais elle leur appartient. Or, tout à fait logiquement, la *devadāsī* ne change pas de *sārī*.

Après avoir rappelé à l'initiée que son mari est un dieu, le prêtre lance en rafale des injonctions auxquelles elle répond systématiquement par la formule :

« Oui, je veux devenir *jōgamma* ! »

La liste des obligations varie selon les informatrices, mais les observances alimentaires prévalent : ne se nourrir qu'après avoir rendu un culte à Yellamma ; cesser de manger en cas d'extinction de lumière, à l'annonce du décès d'un individu, au bruit d'un sifflement (sans doute une allusion aux serpents) ; ne pas manger les restes, ni dire que l'on a faim ; ne faire qu'un seul repas les mardis et vendredis, et jeûner lors des pleines lunes ; inviter celui qui est au soleil à venir s'abriter pour le nourrir ; s'abstenir de toute prise d'aliment en présence de qui profère des mots grossiers ou des paroles maléfiques ; ne pas interrompre l'allaitement d'un veau, et éviter de troubler les vaches lorsqu'elles broutent. À côté de l'impératif d'éviter tout contact avec la mort — par excellence le mauvais augure, c'est-à-dire l'inverse de ce qu'elles sont —, d'autres prescriptions concernent la dévotion : mendier chaque mardi et vendredi avec le panier (*jaga*) sur la tête dans cinq maisons ; chanter sans arrêt : « *Yellamma, udho ... Ô* » ; ne pas mentir et ne pas chercher à se venger même en cas de mauvais traitements ; donner à manger aux affamés et à boire aux assoiffés ; rester fidèle enfin à son gourou.

L'initiée promet de suivre ces observances. Alors, en récitant des *mantra*, le *pūjāri* lui noue au cou le collier matrimonial (*tāli*) de perles (*muttu*) — séquence rituelle appelée *muttu kaṭṭuvadeyu*. Il dépose sur sa tête, l'*akkikaḷu*, le riz coloré de safran et de vermillon utilisé lors des mariages. Gestes qu'accompagnent les psalmodies des *jōgamma* : « *Udho, jōgaya ...* », et que ponctuent les jets de grains de riz sur la jeune fille. Cette dernière se tourne vers le panier (*jaga*) et lui rend un culte (*pūjā*). Une fois l'hommage terminé, l'aînée des *jōgamma* glisse deux bagues aux orteils de la (nouvelle) coépouse du dieu, puis soulève lentement le *jaga* pour lui poser sur la tête. On m'a cependant affirmé que c'est le *pūjāri* qui se charge habituellement de cette opération ; mais n'accordons pas trop d'importance à cette remarque : il est clair que les détails des cérémonies varient et que les procédures peuvent être simplifiées (Shankar 1990 : 103). Au point qu'on va jusqu'à se passer quelquefois du *pūjāri* ! Dans ce cas, il réceptionne le collier matrimonial envoyé dans un panier d'offrandes, le bénit en le mettant au contact de l'effigie de Yellamma dans son sanctuaire, puis le retourne à la *jōgamma* qui se chargera ultérieurement de le nouer au cou de la nouvelle recrue.

Lors de la cérémonie observée — dont on peut se demander si elle est un spécimen tant il va de soi que la présence d'un observateur étranger est susceptible d'en altérer le déroulement — le *pūjāri* *bānājiga* me parut s'efforcer de limiter au maximum les contacts avec l'initiée. Il est vrai qu'il s'agissait d'une femme de caste Madār, donc très inférieure à lui (sur l'échelle des puretés). À la fin de l'initiation, la nouvelle *jōgamma* se leva avec le panier sur le chef et je la vis s'éloigner. Elle partait collecter des aumônes dans cinq

maisons différentes au nom de la déesse (*Yellamma hōttuvaru*). Le lendemain de la consécration, l'«épouse divine» assiste à la *pūjā* publique au temple mais sans pouvoir pénétrer, sauf exception (?), dans le *sanctum sanctorum*. Elle peut également être autorisée à nettoyer la cour intérieure du temple.

S'il s'agit d'une initiée Māḍiga la cérémonie est souvent conduite par un *pūjāri* de cette caste qui officie soit dans un temple dédié à Māṭangi, soit devant une effigie de cette déesse, voire devant un pot en terre (*kuṇḍa*) qui la représente. Et une dague, «habillée» d'un vêtement masculin, symbolise (l'époux) Jamadagni. Quant au collier, où les perles rouges dominant, on y attache de minuscules sandales en cuir (*arasanapāda*) — signe d'impureté sans doute. Paysanne ou citadine, elle doit normalement retourner dans le village d'origine de sa famille pour visiter le quartier des Intouchables. Après s'être purifiée, elle nettoie ses instruments rituels dans le récipient à eau qui sert à assouplir le cuir (*Māṭangi bānī*). Au cours d'un culte rendu à Māṭangi, elle lui offre une partie des aumônes collectées les derniers jours, l'autre devant revenir aux pauvres. La clôture du rituel est marquée par un repas offert aux résidents du village, ou aux membres de la caste, selon les possibilités pécuniaires; dépense que finance l'oncle maternel.

Des informations orales portant sur la manière dont se déroulait antérieurement la *dikṣā* mentionnent la présence d'un Kṣatriya, appelé en la circonstance *tānik* ou *stānika*, «celui qui tient le pouvoir», pour «assister» le *pūjāri*. Cette fonction — qui rappelle le patronage royal et le lien à la souveraineté des *devadāsī* (Marglin 1985 : part. II) — semble dater de la période du royaume de Vijayanāgar fondé au XIV^e siècle. Elle aurait été remplie à Saundatti par des membres de petites dynasties feudataires de caste Bhāvanasara-Kṣatriya établies dans les villes de Gadag et Hubli, et dont la divinité familiale était justement Reṇukā-Yellamma. En dépit du caractère lacunaire des informations, la traduction par «*chief priest*» du terme *stānika* que propose Fuller (1984 : 32 et 75) paraît localement impropre, bien qu'elle confirme les aspects royaux liés à cette fonction (*idem* : 76-77). Quoique plus imprécise, la formulation de Salettore (1938 : 40) selon laquelle le *stānika* était «*essentially a high official*», clairement distingué d'un «*ordinary priest conducting the worship in a temple*» de statut inférieur, paraît davantage s'appliquer au cas de Saundatti. Nous y reviendrons (part. III, chap. III, 3).

De même que des *devadāsī* (traditionnelles) — toujours issues cependant de hautes castes et épouses d'un dieu masculin du panthéon hindou —, les *jōgama* acquièrent leur identité d'une initiation synonyme de matrimonialité. A l'instar de toutes les femmes, cette consécration vaut comme sacrement principal. Mais, dans leur cas, ce mariage (primaire) à Jamadagni en fait autant de

Yellamma(s). Ainsi l'analogie entre les *jōgamma* et leur déesse prend-elle la forme d'une continuité substantielle. Même si en devenant les femmes secondaires de Jamadagni, et en rejoignant le groupe de ses coépouses, le statut des *jōgamma* les rapprocherait plutôt de (la coépouse ou concubine) Māṭangi, servante à vie de Yellamma.

Quel qu'il soit, ce lien hiérogamique ne les empêche pas de se marier à un humain, ou d'être concubines de celui qui achète leur virginité et paye les dépenses qu'entraîne la consécration. Toutefois, ces hommes les reçoivent après coup, comme des « restes » laissés par le principal époux qui n'est autre que le dieu. Non pas comme des reliefs ordinaires — selon la conception indienne¹ virtuellement empreints de souillure —, mais en tant que « restes » divins, purs et de bon augure. Ce qui témoigne, une fois de plus, de l'ambiguïté des *jōgamma*. Car loin d'être des déchets inertes, ces femmes sont les restes du dieu, des reliquats sur lesquels rebondit le flux de la vie sociale et rituelle, germes finalement favorables dont les humains sont les bénéficiaires.

2. LE MODÈLE SURNATUREL

À la tradition matrilineaire, dont la reproduction est normalement automatique, s'ajoutent les consécration accidentelles. Elles répondent toujours à ce qu'on interprète localement comme une intervention divine, de nature soit élective, soit punitive. Diagnostique qui autorise des castes plus élevées dans la hiérarchie, et ordinairement non concernées par cette tradition, à adopter la coutume. Ainsi se procurent-elles leur propres *devadāsī*, sans faire appel aux Intouchables.

La chevelure

Un élément miraculeux fréquent entre en jeu dans l'élection de la future *jōgamma* sous les espèces d'une chevelure emmêlée (*jaṭē* ou *jeḍi*) qui apparaît dès le plus jeune âge. En envoyant ce signe, la déesse désigne ceux qu'elle choisit pour l'oblation. Ainsi Yellamma réclame-t-elle aux humains son dû, et, à telle famille l'un des siens. Certes, les conditions d'hygiène dans lesquelles vivent ces basses castes, économiquement démunies dans une région où sévit la sécheresse, expliquent ce type de manifestation capillaire : on ne se lave la tête qu'une fois par mois après les menstrues. Mais l'application coutumière sur les cheveux d'eau mélangée au safran accentue

l'aspect d'étaupe de chanvre que prend, au fil des ans, cette singulière coiffe. On la compare volontiers aux lianes noueuses et emmêlées qui serpentent en certains endroits des falaises du site de Saundatti. Et les dévôts les marquent d'ailleurs également de *kumkum* et de *bāṇḍāra*.

L'apparition de cette végétation de tête est ressentie comme une demande impérative de Yellamma : « La Mère les appelle ! », dit l'expression locale. Néanmoins, une rumeur insistante circule : les vieilles *jōgama* aident l'apparition miraculeuse en propageant un champignon (?) qui prolifère dans l'inextricable toison, soucieuses qu'elles sont de voir perpétuer la tradition. Que l'on accredite ou non cette accusation, le spectacle ne lasse pas de fasciner lorsque, à l'occasion des pèlerinages, paradent des centaines de *jōgati*, femmes et hommes, arborant ces longues plaques de cheveux raides qui descendent parfois jusqu'aux chevilles ; certains prennent soin de les emprisonner dans des sacs en tissu en forme d'étroites hottes. L'association de cette chevelure à la coutume de l'oblation est si forte que, pour éradiquer le « *devadasi system* », les activistes de Saundatti lancèrent en 1984 une campagne, dite *jaṭē-nir-maḷa* (« purifier du *jaṭē* »), qui consistait à raser publiquement les cheveux des femmes consacrées ...

L'observation plus attentive révèle que le gigantisme de cette « coiffe » est souvent le résultat de l'addition de plusieurs plaques de chevelure qui sont autant de postiches cousus les uns aux autres. C'est que la grandeur de cette « forêt aromatique » — pour employer une métaphore baudelairienne — qualifie les *jōgama* : elle témoigne de l'intensité de la dévotion de celles qu'ainsi la déesse récompense. Pour ceux qui viennent à Saundatti, le prestige des *jōgama*, leur pouvoir prolifique, se mesure à proportion de la longueur et de l'abondance de leur toison. La croyance populaire veut d'ailleurs que la pousse des cheveux s'accélère avec la croissance de la lune qui, lorsqu'elle est pleine, signale la présence de Yellamma. Mais, aux yeux de beaucoup cependant, ce « fourrage horrible » — pour user cette fois de l'image claudelienne — révèle plutôt l'impureté des *jōgama* car la chevelure est le siège de prédilection des fautes et des péchés.

Il reste qu'en bonnes épouses de l'ascète Śiva(-Jamadgni) c'est principalement au sexe que les *jōgama* lient leur chevelure ! Nombre d'entre elles se prétendent en effet renonçantes, et expliquent que Yellamma s'est emparée de leur sexualité pour leur rétrocéder cette extraordinaire vitalité capillaire, signe de leur exceptionnelle fécondité religieuse. Le *jaṭē* est donc d'abord la visualisation tangible d'une transaction (magique) entre Yellamma et ses *jōgama* par laquelle ces dernières acquièrent une parcelle de la puissance de la « Mère » (*Amma*)².

Les vertus surnaturelles conférées à la chevelure s'expriment davantage en milieu rural. La majorité des *jōgama* résidant dans les villes se défont de ces « coiffes », pour des raisons hygiéniques, pour adopter une image (de soi) plus « moderne », ou faciliter le commerce prostitutionnel avec les citadins. Tout en se proclamant toujours *jōgama*, elles abandonnent un des marqueurs liminaux de la fonction car elles ont cessé d'être des renonçantes pour devenir des prostituées (*sule*). Ce qui signifie passer outre les interdictions de coupe et d'entretien des cheveux, et surmonter surtout les craintes qui s'attachent à l'inobservance des prohibitions : maladie ou mort assurées, désastres personnels ou catastrophe familiale ; autant de calamités que Yellamma inflige à ceux qui contreviennent à sa volonté, dérogent aux règles qu'elle a fixées. Il existe néanmoins une possibilité de se débarrasser à moindre risque du *jaṭē*. Avec l'autorisation d'un *pūjāri* Bānājiga, obtenue moyennant un paiement assez élevé, les *jōgama* peuvent se faire raser devant Yellamma, donc avec son assentiment. On recourt pour ce faire aux services d'un barbier, lui aussi Liṅgāyat, mais de caste Haḍapad, dont le salon sommaire est installé à deux cents mètres de l'enceinte du temple. En fait, sa principale activité rituelle consiste à effectuer la première tonsure des enfants, garçons et filles, vers l'âge de un an. Nombreuses sont les familles qui viennent accomplir ce rite pour mettre ainsi leur progéniture sous la protection de la divinité.

A cause de sa longueur démesurée, de sa consistance desséchée, il arrive que le *jaṭē* casse. Les *jōgama* conservent alors les mèches ou les plaques de cheveux pour les offrir à Yellamma. Jointes à d'autres articles votifs, colliers de cauri usagés et poudres de safran et de vermillon, elles les déposent dans la petite corbeille (*padalage*) renouvelée chaque année lors de la fête de printemps. Le panier contenant la « plante de tête » est ensuite abandonné dans le « jardin (*vaṇṇa*) de la déesse ». On replante régulièrement dans ce bosquet sacré des *kedige* (*Pandanus fascicularis*), l'autre arbre de la déesse dont les longues feuilles rigides et étroites, aux bords légèrement contendants, sont fréquemment comparées à des lames d'épée. Des artisans en fabriquent des copies en métal argenté afin de pourvoir d'attributs guerriers aussi bien l'effigie principale de Yellamma dans son sanctuaire que celles installées dans les *jaga*. Elles sont, la plupart du temps, disposées tout autour du visage de la déesse en une sorte d'auréole de rapières, ou de chevelure d'épées. Le don de cheveux à la déesse est précédé d'un « hommage » (*pūjā*) effectué près d'un petit sanctuaire de serpent, dit Karēvva, placé sur la limite du jardin. Lors de leur visite, les jeunes mariés ne manquent jamais de venir y déposer des mèches de cheveux, ou d'accrocher aux branches des arbres des guirlandes de fleurs. Ce rite de la première année de mariage vise à favoriser la fécondité de l'épouse, et bien sûr la naissance d'un fils.



17 — Les cheveux en jaṭē d'une jōgamma

18 — Les « cheveux » des banians
de Saundatti

19 — Le jaṭē d'une jōgamma



A côté de l'interprétation selon laquelle l'apparition miraculeuse du *jaṭē* désigne ceux que la déesse requiert à son service, deux gloses locales éclairent sa signification.

La première, conforme aux représentations indiennes anciennes (Dubuisson 1987) et contemporaines (Hiltebeitel 1981), lie l'arborescente chevelure à la végétation sauvage étouffant le site avant que ne soit bâti le temple. L'endroit était à l'origine forestier, couvert d'une jungle particulièrement dense dont subsistent encore quelques grosses lianes de banyans nouées aux falaises. Un extrait de l'épopée du *Rāmāyana* (2, 46, 55-56) attribuée d'ailleurs à la sève des banyans (*nyagrodha*) le pouvoir de transformer les chevelures en *jaṭē*. Or, c'est justement à cause de sa végétation prolifique que l'excavation de Saundatti fut choisie par Yellamma. La déesse souhaitait s'installer, et avec elle ses *dāsī* chevelues, à distance de toute agglomération et de toute vie humaine, dans un espace non domestiqué, donc particulièrement fécond quoique virtuellement dangereux. Endroit d'autant plus conforme à sa nature qu'il se situe à la conjonction éminemment propice d'une montagne et d'une rivière, lieu en gésine d'une manifestation du divin latent, espace synonyme d'englobement primordial. Des *jōgamma* affirment que leurs colliers (matrimoniaux) de perles blanches renvoient aux myriades de baies sauvages (*kārēkanti*) qui, initialement, poussaient là. Quant aux coquillages également blancs de leurs (autres) colliers — fossiles de l'eau indifférenciée de l'Origine? —, ils sont autant de démons qui peuplaient la place et que la déesse dut exterminer afin de s'y installer. Ainsi le monde surgit-il de ce combat primordial, de cette victoire inaugurale qui mit fin à la violence à l'état pur, anarchique, qui se déployait sur cette « scène des origines » ; une « scène » non encore réglée par le rituel que la fonction divine instaure et avec lequel elle se confond (Reiniche 1988c : XII).

En faisant référence à un épisode particulier du mythe de Yellamma, la seconde glose locale associe la chevelure au serpent shivaïte. On se souvient que, pour ramener quotidiennement de la rivière l'eau nécessaire aux ablutions de Jamadagni, la chaste épouse déposait sur le sommet du crâne le récipient en utilisant comme support de tête (*simbi*) un serpent. Et, qu'au spectacle des ébats érotiques du roi et de ses courtisanes Yellamma fut traversée de pensées impures, ce qui provoqua la fuite de ce même reptile qui vint se réfugier auprès de l'ascète. Aujourd'hui, on peut observer, un peu à l'écart du sanctuaire de Jamadagni, l'animal shivaïte, littéralement pétrifié au pied d'un arbre, sous la forme d'une pierre levée représentant un cobra³.

Les maladies

On peut aussi se vouer temporairement au service de la déesse pour favoriser la réussite d'un projet. A ce titre, Yellamma remplit une fonction votive essentielle. Mais ses pouvoirs sont particulièrement efficaces pour conjurer les troubles (*kāṭāda*) dont elle est la cause. La reconnaissance par les victimes de l'origine divine de leurs maux motive la décision d'entreprendre un pèlerinage à Saundatti. Le voyage acquiert alors une dimension thérapeutique puisque la dramatisation psycho-sociale de son accomplissement vise à la guérison (Kakar 1982 : 82).

D'une manière assez vague, toutes les malformations de naissance (difformité, albinisme, cécité, etc.) et les handicaps, ou mutilations ultérieures, sont susceptibles d'être imputés à la colère divine. Mais Yellamma est principalement l'agent afflictif de maladies (*rōga*, *bēne*) dites *huṇṇu* qui se caractérisent par des « affections cutanées » ; ainsi désigne-t-on aussi bien la variole (*habburōga*), la varicelle, la rougeole, que les oreillons et toutes sortes d'enflures ou d'ulcères, en passant par les infections vénériennes (*samsargikarōga*), blennorragie (*udi*) ou syphilis (*garmi*), mais également la pelade (*kuruku*) et le zona (*sarpa*), la leucodermie et l'eczéma (*sunkurōga*). Les arabesques et les ciselures d'une riche variété de maladies cutanées, des plus bénignes — vitiligo (ou érythème), gale (ou psora), phthiriasis (ou dédiculose) — jusqu'aux plus graves — herpès, impétigo et lèpre (*hirebēne*) — signent à la fois la faute et l'intervention divine. L'épisode mythologique de la malédiction de Jamadagni, qui transforme le corps de Yellamma en emblème immonde de l'impureté, justifiant à lui seul ces associations.

La conception indigène de la maladie distingue cependant clairement les « maux » (*kāṭa*, du verbe *kāḍu* = « troubler »), qui toujours impliquent l'intervention d'un agent pathogène extérieur (*olaginarōga*), de ceux ayant des causes internes (*boraginarōga*), provoqués par un mauvais régime diététique par exemple. Conformément à cette taxinomie ethno-médicale, les « peines » (*kāṭa*) qui relèvent d'une étiologie surnaturelle (*dēvarakāṭā*), celles donc infligées par la déesse, sont dites *olaginarōga*. Si le *kāṭāda* particulièrement volatil de Yellamma — souvent identifié à un vent très chaud qui n'est autre que sa colère (*ugra*) — peut « tomber » sur tout un chacun à n'importe quel moment, il « attaque » plus volontiers ses « porteurs » (*Yellammaṇa hōttuvaru*) que sont les *jōgamma* et *jōgappa*, rappelons-le fondamentalement péripatétiques. Quant aux désordres psychiques et somatiques : la transe des *jōgati*, ou les troubles sexuels comme l'impuissance et la stérilité, ils sont toujours référés à une accumulation calorique (*kāvu*) de l'organisme. Men-

tionnons également que le terme *kāḍu* qui désigne la « forêt », ou la « sauvagerie », renvoie au territoire extérieur du village et à l'aire de crémation (*olakāḍu* ou *sudakāḍu*) toujours située à la périphérie de l'agglomération ; idée confortée par le mot *kātaka* qui désigne couramment le maraudeur ou le chasseur. S'agissant du terme *āta* ajouté à *kāḍu*, il dérive de *āḍu*, mot commun pour le « jeu », le « sport », le « théâtre » ou le « spectacle de danse », comme si l'origine du trouble était à chercher dans le jeu divin de Yellamma : « La déesse se joue de moi » (*dēvi nanmyēle manas āṭu*), « Elle pénètre dans mon corps » (*dēvi nanmyēiga bandala*).

Mais, dans la mesure où les humains acceptent de se consacrer à sa dévotion, la déesse consent à guérir les « maux » dont elle est la cause. Encore doit-on accompagner le service (*sēva*) de pénitences et d'austérité (*tapas*) à proportion des exigences qu'elle impose. Si la consécration temporaire permet une guérison ponctuelle, l'oblation permanente assure, elle, une prophylaxie durable. Mais que ce soit sous sa forme héréditaire ou accidentelle, le système de l'oblation des personnes exprime l'ambiguïté profonde de Yellamma qui agit successivement, et avec autant d'efficacité, comme un agent afflicteur et curatif.

Installé pour quelque temps dans un village proche de Saundatti, j'interrogeais ce que la notion de *kāṭa* (« maux »), souvent à l'origine de la consécration, recouvrait. L'exemple qui me fut donné mérite d'être présenté tant il paraît suggestif. Il concerne la famille d'Ayyappa, un laboureur de caste Māḍiga. Pour une raison inconnue, les buffesses de son troupeau cessèrent soudain de donner du lait. Les femmes de la maison diagnostiquèrent immédiatement un cas de *gāli*, de possession par les « (mauvais) esprits (des ancêtres) ». L'une des voisines suggéra à l'épouse d'Ayyappa de demander conseil au « donneur de médecine herboriste » (*vaidyāgara*) Durgappa, un Intouchable réputé pour l'efficacité de ses remèdes. Après avoir couvert d'une étoffe les bêtes, il leur jeta divers produits, en particulier du citron et du sel. Anxieux, famille et voisinage attendirent quelques jours un résultat qui ne vint pas. Tandis que la rumeur d'une « attaque » se répandait dans les foyers du village, divers groupes de femmes rassemblées en conclurent non à l'échec du traitement mais à l'intervention supplémentaire du « mauvais œil » (*nāsiraguvadu*). Devant ce coup redoublé du sort, Ayyappa décida d'aller consulter Hanumappa, un guérisseur qui réside près du petit temple de Huchayya. Après avoir attentivement écouté ses explications, Hanumappa confirma le diagnostic de *gāli*, et exigea quinze roupies pour aller chercher des médicaments à la ville de Belgaum. En dépit du prix élevé, Ayyappa n'hésita pas. Hanumappa partit tôt le matin et revint le soir même au village avec un médicament qu'il conseilla de mélanger aux aliments des buf-

flesses durant cinq jours. Constatant au bout de quatre jours l'inefficacité de la prescription, la femme d'Ayyappa se rendit dans un village voisin pour consulter un exorciste de caste Kuruba répondant au nom de Nagappa. Celui-ci lui remit diverses « amulettes » (*tāyatayantra*) afin qu'elle les suspende autour du col des animaux. Ce nouveau traitement ne donna aucun résultat. On appela à la rescousse un autre guérisseur qui prépara une décoction de feuilles, à base de margousier, qu'il administra par voie orale aux bufflesses durant cinq jours, en prenant soin d'accompagner cette ingestion d'ondolements prolongés de bâtonnets d'encens. Loin de s'améliorer, la situation devint dramatique. La fille d'Ayyappa, Bugamma, tomba malade dans le même temps. En proie à un fort accès de fièvre, elle refusait toute alimentation. Or, cette crise coïncida avec l'apparition de la nouvelle lune (*amāvāsya*), période opportune aux interventions maléfiques dans le sud de l'Inde (Beals 1976 : 188). On rappela le « donneur de médecine » Durgappa. Après mesure des « pulsations » de l'enfant et du triple examen des yeux, de la langue, des urines, il administra un brouet de plantes médicinales. Traitement qui fut complété par l'invitation d'un « diseur de formules » (*mantragāra*) au chevet de Bugamma. A voix basse, pour conserver le pouvoir de ses *mantra*, il promit à la déesse au nom de la famille des hommages et des dons : « O ! Yellamma, écarte les démons. » L'enfant et le bétail furent ensuite simultanément traités par deux autres praticiens. Le premier, Hulgappa, sorte de « chamane » (*paravva*) Intouchable, pratiqua un exorcisme qu'il accompagna de nombreux hymnes religieux où dominaient des formules adressées aux noms multiples de Śiva et Yellamma. Le second, de caste Liṅgāyat, relevant donc de la « médecine sacerdotale » (Marriott 1955 : 256), conseilla, à partir de considérations astrologiques, un traitement pour l'ensemble de la famille : poudre sacrée (*vibhūti*) et eau consacrée (*pādōdaka*) par le bain des pieds du gourou Jaṅgama. Rien n'y fit : le bétail restait improductif et l'enfant continuait de dépérir. De guerre lasse, la famille d'Ayyappa décida de consacrer Bugamma à Yellamma, mais temporairement, semble-t-il. Devant l'inefficacité des multiples thérapeutiques, l'abandon de leur fille apparut comme le dernier recours, la seule façon de répondre à la double question « *Why me ?* » et « *Why now ?* », qu'Evans-Pritchard (1937) décelait à l'origine de la croyance magique et des pratiques de sorcellerie (Azandé).

Devant la résilience des troubles qui affectent les individus et l'échec répété des traitements, malgré le concours à la fois hiérarchisé et complémentaire de praticiens forts différents (herboriste traditionnel, « donneur de médecine », guérisseur, « chamane », exorciste, pharmacien, « saint »), la solution ultime est d'en appeler à Yellamma. Mais cet usage est toujours tenu en réserve, car les villa-



↑ 20 — Un jōgappa
et son panier (jaga)

← 21 — Un orchestre
de jōgappa

geois utilisent en premier lieu les traditions médicales locales et les spécialistes reconnus, d'ailleurs quelquefois efficaces. Ce n'est qu'une fois constatée l'inefficacité des remèdes homéo ou allopathiques, magiques et religieux, qu'ils se rendent en dernière instance à l'évidence surnaturelle. Tout en se profilant dès les premiers troubles, l'interprétation de l'affliction en termes de « maux » (*kāṭa*) divins n'empêchent nullement qu'on épuise d'abord la gamme des thérapeutiques disponibles. Bien que ces *kāṭa* s'inscrivent dans une taxinomie, il est impossible de les classer avec certitude selon les principes d'une véritable nosographie. Et s'ils renvoient toujours à une représentation multiétiologique et polythérapeutique des affections (Bhat 1976) c'est que la maladie elle-même désigne une crise physique et « morale », sinon sociale (Marriott 1955 : 250). Son origine et sa guérison sont à chercher autant dans le comportement terrestre que dans l'ordre surnaturel, comme les enquêtes ethnomédicales de Carstairs l'ont montré (1955 : 107 ; 1976 : 110). Sur ce *continuum* sociocosmique, on distingue si mal le « péché » (*pāpa*) de la « faute » (*doṣa*) et de la maladie (*bēne*) que la corrélation apparaît systématique entre état de santé et rectitude morale, ou pureté religieuse, ou conformité sociale. Les afflictions, considérées comme des sanctions divines, ne font en réalité qu'exprimer le *dharma* de chacun (Ishwaran 1968 : 91).

Encore une fois, cela n'empêche pas les villageois de faire la distinction entre « désordres » (*doṣa*) et « troubles » (*kāṭa*). Les premiers sont dus à la mauvaise balance des éléments (*prakṛuti*), au déséquilibre du régime alimentaire, et aux facteurs de l'environnement (*vātavarāṇa*) ; les seconds, toujours d'origine surnaturelle, dépendent aussi bien de la date de naissance et de l'influence des planètes que des inobservances religieuses envers certaines divinités. Mais, dans les faits, la frontière reste confuse entre les champs d'application des deux notions qui ne cessent d'interférer. Si, en langue kannada, l'expression *aramā illa*, « aller mal », fait référence à la « santé » (*arōgya*), sa tournure est négative puisque *aramā* énonce la positivité du « bien-être physique » dont *illa* est la négation ; *aramā* possède également les connotations plus larges de « paix », de « prospérité », et de « vie heureuse ». Une personne qui n'est pas *aramā*, qui « ne va pas bien », c'est quelqu'un qui a des « ennuis » (*chinte*), ce qui peut renvoyer à des situations allant de la perte d'argent, de propriété, de bétail, à la honte sociale, en passant par la maladie personnelle ou d'un proche jusqu'à la mort d'un membre de la parentèle. Alors que pour un observateur occidental ces calamités relèvent de domaines relativement distincts, la conception indigène subsume ces événements sous la catégorie élargie de tout ce qui vient « troubler » (*kāḍu*) les personnes. Mais c'est surtout lorsque les maux se succèdent — on pense alors qu'ils s'en-

chaînent —, ou quand ils se superposent — on considère donc qu'ils sont liés —, que les familles recherchent une intention malveillante. Toute cascade d'infortunes ou d'afflictions atteste la manifestation surnaturelle. En exprimant que la protection sacrée est retirée, l'agression divine rompt le lien que la famille, ou le lignage, entretenait, ou croyait entretenir, avec la divinité. Signal que la sémiologie locale interprète comme l'attente d'une compensation. Ainsi s'explique la fonction impartie à la machinerie matrimoniale de l'oblation qui restaure l'ordre des échanges, renoue le commerce avec la divinité en nourrissant l'espoir de ceux qui furent victimes de sa colère ; colère dont le champ d'élection est la sexualité : stérilité pour les femmes et impuissance pour les hommes.

Les jōgamma et la stérilité

On a précédemment indiqué comment la *jōgamma*, « épouse à jamais faste », présidait ou participait à divers rites concernant la fécondité. Curieusement cependant, elle détient ce privilège en vertu de son célibat (terrestre). Interdiction lui est faite en effet de se marier, sous peine de provoquer la colère non pas cette fois de Yellamma mais de Jamadagni, me confia une *jōgamma*. Expliquer le paradoxe de sa fécondité non fertile exige qu'on fasse retour à la conception, sans doute panindienne, de la féminité.

Destinée au mariage, donc à quitter son foyer familial, la jeune fille indienne est élevée dans l'idée de son exclusive appartenance à la famille du futur époux. Et ce dernier attend qu'elle lui procure son « bâton d'aveugle », selon l'expression locale, c'est-à-dire qu'elle lui donne un fils pour soutenir sa vieillesse. En milieu villageois, l'extériorité de la fille à l'intérieur de sa propre famille est exprimée avec force par un rituel de naissance. Il oblige à déposer le placenta et les ustensiles utilisés lors de l'accouchement dans un pot en terre (*gulla*) brûlé à l'extérieur de l'espace domestique, contrairement aux garçons pour qui la même opération se fait à l'intérieur. Mentionnons en outre que la sage-femme est davantage payée lorsqu'il s'agit d'un garçon et que, dans ce cas, la famille offre aux invités une sucrerie (*pēdha*) de qualité supérieure à celle (*barfē*) reçue lors de la naissance d'un enfant de sexe féminin. Dans une certaine mesure donc, susceptible d'ailleurs de variations, la fille est considérée comme une étrangère à l'intérieur de sa propre maison. Et c'est dans ce cadre, souvent menaçant et parfois humiliant, que la jeune fille se débat pour établir son identité. Identité qui ne deviendra pleine qu'avec son mariage, mais surtout sa grossesse, lorsqu'elle sera devenue la matrice féconde du lignage de l'époux. Exceptionnellement, on l'autorisera alors à retourner chez sa mère pour

accoucher. Future mère à son tour, elle ne justifiera rétrospectivement l'inconvénient d'être née femme qu'en enfantant un garçon. D'où la sèche formule du proverbe local : « Mieux vaut être boue que femme stérile ! ».

Hélas ! il arrive qu'elle n'enfante pas ou, ce qui est presque identique, que ses enfants meurent très jeunes ou qu'elle n'ait que des filles. Lorsque une telle malédiction s'abat sur le lignage du mari, l'épouse d'abord, sa famille ensuite sont tenues pour responsables. Dans un premier temps, on recourt aux multiples thérapeutiques locales. Mais, en cas d'insuccès, on pourra décider de consacrer un enfant. Car c'est presque toujours pour l'obtention d'un garçon qu'on offre une fille, selon la règle : céder ce que l'on a dans l'attente de ce que l'on n'a pas. En fonction des situations, plusieurs formules sont possibles ; une famille sans enfants promet, avant la naissance que Yellamma a le pouvoir de provoquer, de lui céder sa première progéniture ; une autre, sans garçon, consacre sa fille pour que la déesse lui en donne un ; le frère de la sœur, qui ne parvient pas à avoir un fils, lui demande d'offrir l'une de ses filles pour en obtenir un. On affirme également que la consécration s'impose lorsque la mère meurt après les couches car l'enfant est censé porter malheur à l'ensemble de la famille ; même obligation lorsque la naissance a lieu un jour de pleine lune qui tombe un dimanche défavorable ...

Aussi bien dans ces cas que dans celui de la tradition familiale exigeant le don systématique d'un enfant par génération, le système de l'oblation est synonyme de compensation. Il opère à la manière d'une transaction entre les plans nettement distincts mais, en la circonstance, temporairement joints de l'humain et du divin. En colère, la déesse punit et prive ; affligés, les hommes réparent et donnent. Car chacun sait bien que c'est Yellamma, en dernier ressort, qui gouverne l'économie productrice des créatures ; à tel point d'ailleurs que, comme on va le voir à propos de ses mendiants rituels travestis (*jōgappa*), elle dispose du pouvoir de changer le sexe.

Les jōgappa et l'impuissance

Il n'est pas rare que la vocation de *jōgappa* se manifeste au moment de la puberté. La prise de conscience de difficultés sexuelles, rapportées dans les discours comme des malformations anatomiques, une impuissance fonctionnelle, le sentiment d'être de l'autre sexe, décident du choix dévotionnel. Cette découverte s'accompagne de rêves décisifs qu'on interprète alors comme des appels de la déesse.

Témoignage parmi d'autres, l'histoire de Vijay, ce *jōgappa* de caste Liṅgāyat âgé de vingt-trois ans, rencontré à Saundatti mais qui réside habituellement dans le quartier des prostituées à Bombay. Sa coquetterie vestimentaire — chaque jour il revêtait un nouveau et somptueux *sārī* — montrait un train de vie prospère, relativement bien sûr aux critères locaux. Vers l'âge de onze ans, il eut un rêve : travesti en *jōgappa* et adoptant leurs manières efféminées, il mendiait dans les rues. Le lendemain, il mima ce rêve devant deux amis avec lesquels il se promenait sur la plage de Bombay. Ramassant une noix de coco vide abandonnée sur le rivage, il la posa sur la tête à la façon du panier rituel et commença à déambuler en adoptant la démarche chaloupée et les figures dansées qu'affectent les *jōgappa*. Quelques jours plus tard, une irritation dermique qui se transforma peu à peu en dépigmentation l'obligea à consulter un médecin (de type moderne). Les prescriptions allopathiques de ce dernier furent sans effet, et la maladie de Vijay ne cessa d'empirer. Des mois et des mois passèrent ainsi, avant qu'un jour, par hasard, il ne rencontre des *jōgappa*. Ce sont eux qui lui firent découvrir l'origine divine de la maladie : sa pantomime avait provoqué et la colère de la déesse et cette punition. De concert avec sa famille, Vijay décida de visiter régulièrement Yellamma à Saundatti pour y accomplir les rites. La guérison ne tarda pas. On décida qu'il deviendrait *jōgappa*.

Dans le cas de Marappa, de caste Intouchable, le rêve au cours duquel la déesse lui apparut fut suivi d'échecs répétés à accomplir l'acte sexuel. Il devait à l'époque avoir environ quinze ans. Sa famille et lui-même interprétèrent ses insuccès comme les signes évidents que Yellamma l'appelait. Aujourd'hui, il réside à Dharwar, et je lui ai rendu visite à plusieurs reprises dans sa pauvre mesure en pisé qu'empesent les âcres et suffocantes odeurs des abattoirs de la ville. Un autel imposant, comportant une effigie divine somptueusement décorée, occupe la presque totalité d'une petite pièce obscure qui jouxte celle, principale, de son habitation. Chaque mardi et vendredi, Marappa y officie comme desservant de la divinité, « *pūjāri* de Yellamma », m'a-t-il dit. D'autres *jōgappa* et *jōgamma* du quartier des Intouchables se rassemblent là pour veiller, chanter et danser toute la nuit (*jāgarane*) en hommage à leur divinité.

Alors même qu'ils sont sédentarisés, et souvent attachés à tel temple particulier, nombre de *jōgappa* pèrègrinent en groupe, trois personnes le plus souvent, de telle manière qu'ils constituent un petit orchestre. Tandis que l'un fait entendre les vibrations de son luth monocorde (*caṇḍike*) que rythment les petites cymbales métalliques (*tāla*) frappées par le second, le troisième danse avec le panier (*jaga*) en équilibre sur la tête. Curieusement, au regard de la tradition *devadāsī*, ce sont les *jōgappa* plus que les *jōgamma* qui sont

les danseurs de Yellamma ; spectacle toujours très apprécié par les badauds. Durant la période des fêtes, de janvier à avril, des groupes de *jōgappa* effectuent des tournées dans les temples régionaux de Yellamma, ou dans ceux dédiés à ses sœurs cadettes. En milieu urbain, dans le *red district* de Pune, par exemple, des petites troupes de *jōgappa* visitent chaque mardi et vendredi la série des maisons de prostituées ; en échange de leur prestation musicale et dansée, ils reçoivent de petites sommes d'argent. Sur le site de Saundatti, les *pūjāri* Bānājiga prêtent aux *jōgappa* l'étage supérieur de leur maison (secondaire) pour célébrer des rites durant la journée, ou pour de longues séances nocturnes de chants dévotionnels ; les services de chacun sont rémunérés par le client qui célèbre ainsi Yellamma.

Si du côté des femmes, on recourt à l'oblation pour cause de stérilité ou d'incapacité à procréer des garçons, du côté des hommes elle s'impose au constat de carence ou d'impuissance sexuelle ; de l'intime certitude aussi de n'être ni homme ni femme, ou de l'indifférence envers l'autre sexe, comme des discussions avec des *jōgappa* le prouvent. Pourtant cette symétrie ne se retrouve pas dans leur comportement respectif. Seule, en effet, l'impuissance masculine conduit à l'inversion de sexe puisque devenir *jōgappa* exige qu'on se féminise. Le contraire n'est pas vrai, sauf pour de rarissimes cas de *jōgappa* travesties en homme sur lequel(le)s je n'ai pu obtenir d'informations⁴. Quant aux *basavi*, le retournement des catégories de genre relève de la métaphore : l'acquisition de privilèges légaux masculins n'affecte nullement leur identité sexuelle.

De fait, le *jōgappa* parle aux hommes conformément aux formes qu'impose sa féminité, et il emploie les termes d'adresse qu'utilisent les femmes pour interpeller le sexe masculin. Inversement, lorsqu'on lui parle, on ajoute le suffixe vocatif «ī» (long) — féminin/singulier —, la forme normale d'adresse envers ceux que l'on considère comme des subordonnés ou des intimes. En langue kannada, en effet, la signification du nombre grammatical oppose les formes singulières/familières (*yēkavacana*) à celles de pluriel/politesse (*bahuvacana*) (Bean 1975). Lors des mariages où les familles offrent des repas à la collectivité, les *jōgappa* rejoignent le coin réservé aux femmes, mangent avec elles. De la même manière, durant les travaux agricoles, «ils» se consacrent à des activités exclusivement féminines. Et lorsqu'«ils» se déplacent avec le réceptif à eau (*koḍa*), «ils» le portent sur la tête à la différence des hommes qui le posent toujours sur l'épaule. L'ambiguïté subsiste cependant car le *jōgappa* est dit ni homme (*purusaṅga*) ni femme (*strīṅga*), mais neutre en quelque sorte (*napuṁṣakaliṅga*) — d'aucuns disent eunuque (*hijra*) et, un certain nombre sont manifestement des homosexuels. Mais si leur accoutrement les transforme en «femmes», insistons toutefois sur le fait qu'ils restent aux yeux de

tous essentiellement des hommes habillés en femmes, au sens strict, des travestis.

Quelques-uns, venant généralement du Maharashtra, se prétendent eunuques. Il semble pourtant que ceux-ci soient davantage liés à Bahuchārājī, déesse au nom de laquelle on pratique les émasculations dites alors *nirvāṇa* (!). L'atrophie du pénis interprétée comme un signe divin exige en effet l'émasculatation — dans certains cas l'autocastration, dit-on —, et qui s'y refuse se réincarnera sept fois en eunuque.

Si les *jōgappa* considèrent les *jōgamma*, analogiquement à Yellamma, comme leur « mère », et s'adressent à elles en les appelant *amma*, ils revendiquent quelquefois être les coépouses, les concubines, voire les prostituées, de Jamadagni. Ils proclament également descendre des quatre fils de Jamadagni, donc de Śiva lui-même, en référence à l'épisode mythologique au cours duquel le dieu châtra ses propres enfants. Généalogie que contestent les *pūjāri* Banajiga que j'interrogeais : ce sont eux, et eux seuls, affirment-ils, qui sont affiliés au quatre fils de Jamadagni — considérés cette fois comme (re)virilisés et mariés. Dans un coin de la pièce unique du rustique restaurant mis à ma disposition par un informateur musulman, j'évoquais un soir cette controverse devant deux *jōgappa*. Avec humour, l'un d'eux remarqua qu'ils étaient assurément les plus fidèles dévots de Yellamma car leurs « pères » refusèrent de décapiter la déesse malgré la fureur de leur « grand-père » ! En souvenir de la malédiction qu'infligea Jamadagni à leurs « pères », ils disent avoir peur de celui-ci et restent à distance de son temple. Heureusement la crainte du père est compensée par l'adoration qu'ils vouent à leur divine mère qui protège ses enfants dans son ermitage.

Certains attribuent aussi l'inversion sexuelle à une malédiction résultant d'une mauvaise vie antérieure, quelquefois au refus de leur famille de céder une fille à Yellamma. Comme les *jōgamma*, les *jōgappa* tiennent leur identité du mariage divin, bien que dans leur cas la cérémonie prenne place dans le quartier des Māḍiga sous la houlette du *pūjāri* du temple de Māṭangi ; il semble aussi que des *basavi māṭangi* soient chargées de lustrer l'initié, ainsi que son collier de perles (*muttu*) et ses instruments rituels (*jaga*, *padalage* et *caṇḍike*), avec l'eau contenue dans le récipient destiné à assouplir le cuir, dit *bānī* ou *Māṭangi katte*, ce véritable emblème de la caste Māḍiga. Si les *jōgappa* peuvent être consacrés très jeune à Yellamma, ce n'est qu'à l'adolescence, après s'être longuement baignés aux bassins de Jōgula bhāvi et/ou Heṇṇe gonda, qu'ils revêtent le costume et les insignes féminins sur la colline de Saundatti.

Contrairement aux *jōgamma*, tous sont célibataires. Et, même si quelques-uns se marièrent avant d'être appelés par Yellamma, on ne trouve pas chez eux la variété des situations qui caractérisent leurs

homologues féminins. La plupart échappent à la conjugalité, alors que le régime matrimonial terrestre continue d'être le cadre existentiel quotidien des *jōgamma*. Leur existence se déroule à l'intérieur d'un groupe unisexué, selon un modèle égalitaire et communautaire très différent de celui, matrimonial, des *jōgamma*. L'organisation sociale des groupes de *jōgappa* s'apparente à celle de petits ordres monastiques, de minuscules sectes dévotionnelles plutôt, qui rassemblent des hindous et des musulmans. Hormis donc la similarité des cérémonies de consécration à la divinité en forme d'épousailles, *jōgamma* et *jōgappa* s'opposent quant à leurs modes de sociabilité. Entièrement instruit au modèle conjugal, le type de la *jōgamma* diffère de celui du *jōgappa* qui procède d'une formule sectaire. Détail significatif : les revenus provenant de la mendicité et des services rituels des travestis sont rigoureusement partagés entre les membres associés par le chef gourou, dit souvent *nāyāk*, de la communauté, après que celui-ci a prélevé sa part.

Le recrutement s'effectue normalement sur un mode d'adhésion volontaire bien que certaines rumeurs fassent état de rapt d'enfants. L'établissement des liens entre *jōgappa*, se fait sur la base de la relation de gourou à disciple (*śiṣya*), mais selon un mode de filiation toujours matrilineaire. À l'intérieur de la communauté, ils portent un nom féminin qu'ils reçoivent lors d'une initiation effectuée la nuit par le gourou ; théoriquement, ce nom doit rester secret. Même s'il est plus jeune que ses disciples, qui se considèrent entre eux comme des « frères » (*thamma*), mais certains disent (jeune) « sœur » (*ṭangi*), le gourou est appelé « grand-mère » (*ajji*), ou « tante » (*dodamma*), et il les reconnaît comme ses « fils » (*maga*). Néanmoins le premier disciple, généralement le plus ancien, est d'un statut supérieur et considéré, à ce titre, comme « frère aîné » (*aṇṇa*) même s'il est plus jeune. À la mort du gourou, les disciples deviennent « veuves », brisent leurs insignes matrimoniaux, revêtent le *sārī* blanc, s'abstiennent de jouer de la musique et de danser pendant dix jours. Selon l'usage funéraire réservé normalement aux seuls ascètes (Assayag 1987), les *jōgappa* sont enterrés, et leur tombe ne mentionne aucun nom ; les funérailles cependant se déroulent avec discrétion, toujours la nuit, et, lorsqu'il s'agit d'une crémation, on affirme que le cadavre doit être maintenu dans la position verticale jusqu'à l'aire funéraire où les membres de la communauté crachent sur son corps en l'injuriant ; ainsi l'esprit du mort n'aura-t-il plus le désir de se réincarner en eunuque.

Physiquement (ou métaphoriquement) châtrés, socialement séparés en raison de leur condition, les *jōgappa* sont les serviteurs privilégiés et inconditionnels de Yellamma. Coupés des réseaux sociaux ordinaires que tissent les régimes matrimoniaux, ils sont attachés à leur fonction desservante plus fortement que les autres

dévots, y compris *jōgama*. Non marqués sexuellement — ni hommes ni femmes —, ils sont davantage les « porteurs » du « divin » (*Yellamma hōttuvaru*) que les réceptacles de la déesse car, s'ils dansent, ils n'entrent pas en possession. Théoriquement hors sexe, ils expriment cependant l'association forte de la divinité avec la sexualité : impuissance et castration renvoyant au renoncement, travestissement et féminisation suggérant, au contraire, l'érotisme. Equivoque sexualité, volontairement outrée quoique radicalement niée, qui illustrerait selon Bradford un « *stereotype of aggressively erotic femininity* » (1983 : 316). En exprimant la toute puissance (*śakti*) de Yellamma, l'identité des *jōgappa* manifesterait « *those feminine elements which violently defy the confines of male control* », pour détourner à leur propos une formule d'Herschmann (1977 : 281). Quoi qu'il en soit, la cristallisation de la privation et de l'excès dans leur figure les dote de pouvoirs que ne possèdent pas les individus banalement sexués. La déesse brouille en eux l'ordinaire partage en catégories de genre : les femmes peuvent se travestir et se masculiniser, ce qui toutefois est rare, et les hommes se féminiser, ce qui est plus courant.

Dans la région, leur évidente singularité et leur relative marginalité, mais surtout leur concentration massive à certaines dates du calendrier à Saundatti, rendent visible Yellamma. Leur simple présence, pourvue de cette identité trouble que donne à voir l'inversion sexuelle, atteste de l'efficace intervention divine au plus profond des existences et des trajectoires individuelles. Les *jōgappa* font découvrir qu'il est possible de circuler d'un sexe à l'autre, qu'en certaines circonstances les catégories de genre sont réversibles et s'inversent. Situés à l'intersection cruciale de la différence sexuelle — ainsi niée et montrée —, les *jōgappa* sont les produits de l'économie divine. Et ces hybrides figures sont au cœur du dispositif symbolique de Yellamma. Chacun peut à loisir les rencontrer, et, mesurer en les voyant la puissance (*śakti*) de celle qui choisit de se manifester au moyen d'un spectaculaire retournement des attributions identitaires.

Il y a un lieu aussi évident que surprenant entre ce « berdache »⁵ et le surnaturel. Loin d'être excentrique, la position des *jōgappa* s'avère au contraire homocentrique : leur existence est requise, leur place privilégiée, leur position charnière par rapport à tout ce que met en jeu la dimension religieuse et symbolique. Jusqu'à très récemment les *jōgappa* étaient, dans les rites et les fêtes, les supports irremplaçables du code socioculturel. C'est dire que leur travestissement n'est pas de contestation mais de retournement : il exemplifie l'un des possibles inclus dans l'ordre sociocosmique ; l'inversion confortant aux yeux de tous l'efficacité du pouvoir divin. L'anomalie des *jōgappa* n'est pas synonyme d'anomie de

l'ordre mondain ; pas davantage l'expression d'un désordre généralisé. Le dévergondage et l'homosexualité supposée, l'efféminisation provoquante qu'à plaisir ils affichent par les moyens des vêtements, des parures, des conduites et des discours n'expriment pas tant la transgression, ou la destruction de l'ordre, que la fondation de la norme dans l'au-delà de toute norme à laquelle s'identifie la déesse. Ils rappellent qu'à l'origine de la différence entre catégories de genre gît une Énergie suprême (*Śhakti*) qui a tous pouvoirs de transformation. On peut d'ailleurs noter que les *pūjāri* ornent d'une moustache (*mīṣē*) l'effigie de Yellamma dans son sanctuaire !

Ambiguïté profonde du divin que sont particulièrement propres à incarner les équivoques *jōgappa*. Si d'un côté, en effet, ils président aux rites et aux fêtes à caractère bénéfique, de l'autre, ils sont fréquemment craints et on leur attribue, non sans frissons, les actions maléfiques et occultes. A Saundatti, des rumeurs circulent à leur propos. Grâce à leur art secret (*mātagara*) de praticiens, certains se livreraient régulièrement à la sorcellerie (*māṭadadoṣa*) pour leur propre compte ou le service d'autrui. Nombreux sont les villageois qui s'accordent à penser qu'ils détiennent un « pouvoir démoniaque » (*rākṣasa manava*), qu'ils ont le « mauvais œil » (*nedarinadoṣa*) ou portent le « regard malin » (*driṣṭinedaru*), bref qu'ils sont capables d'infliger à volonté maux et maladies. On craint plus que tout leurs malédictions, mais jamais, à Saundatti, je n'ai été témoin de la pratique, plus courante en milieu (prostitué) urbain, qui consiste à soulever le *sārī* en exhibant le sexe mutilé afin d'envoyer le mauvais sort. La peur et la répulsion que les *jōgappa* inspirent rappellent celles que suscite la figure de la veuve à laquelle on impute cette même dangerosité incontrôlable qui est dévolue, très généralement en Inde, aux célibataires (Wadley 1980 : 160). Plusieurs anthropologues relevèrent d'ailleurs les liens ténus de cette dernière avec la sorcellerie (Harper 1969 ; Carstairs 1983) et les déesses (Tapper 1979).

Aujourd'hui, la position sociale des *jōgappa* paraît de plus en plus équivoque⁶. Les rares observations dont on dispose sur les groupes d'« eunuques » indiens confirment ce constat⁷. D'un côté, on note une grande tolérance à leur endroit et, en certaines occasions rituelles, un respect certain. De l'autre, ils semblent socialement exclus et couramment méprisés, toujours l'objet de plaisanteries salaces ou grossières. Des témoignages historiques suggèrent néanmoins que leur stigmatisation s'est accrue et que l'on assiste à une criminalisation de la coutume, aujourd'hui réprouvée par la morale mais qu'auparavant la société traditionnelle intégrait généreusement en son sein. Il reste que le mythe étiologique de ce service divin, que colportent certains *jōgappa*, revendique un illustre patronage :

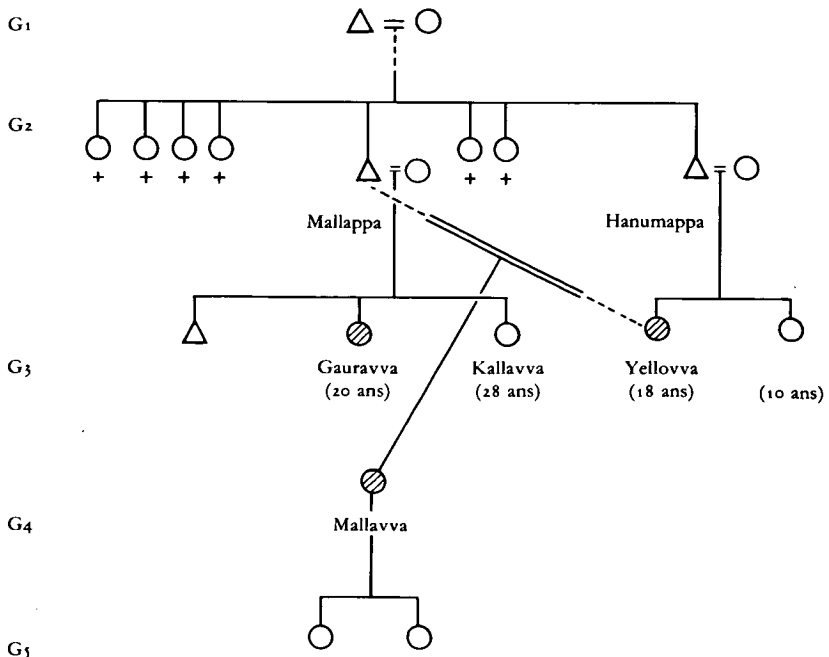
(28) Après un exil de quatorze ans, Rāma retourna dans son royaume d'Ayodhya. Il fut surpris d'y trouver des eunuques, car il avait donné des instructions afin que seuls soient protégés les hommes et les femmes. Il se fit pardonner d'avoir omis les eunuques en leur donnant sa protection royale.

Tradition ou accident : analyse de cas

Tout en évoquant la relative diversité des situations qui conduisent à l'oblation, l'analyse a surtout insisté jusqu'à présent sur l'enracinement profond de la tradition. Mais la prégnance du modèle coutumier de transmission n'empêche nullement que ceux qui y recourent s'extraitent de cette gangue historique tout en y appartenant. Ce que veut montrer maintenant la présentation de quelques généalogies de *jōgamma*. Seules seront retenues les données qui éclairent le mécanisme de reproduction des *jōgamma*. Dans un premier temps, on présente des généalogies de femmes évoluant dans le cadre villageois autour de Saundatti⁸; dans le second, il s'agit d'exemples qui proviennent d'une petite agglomération urbaine assez distante du district de l'enquête.

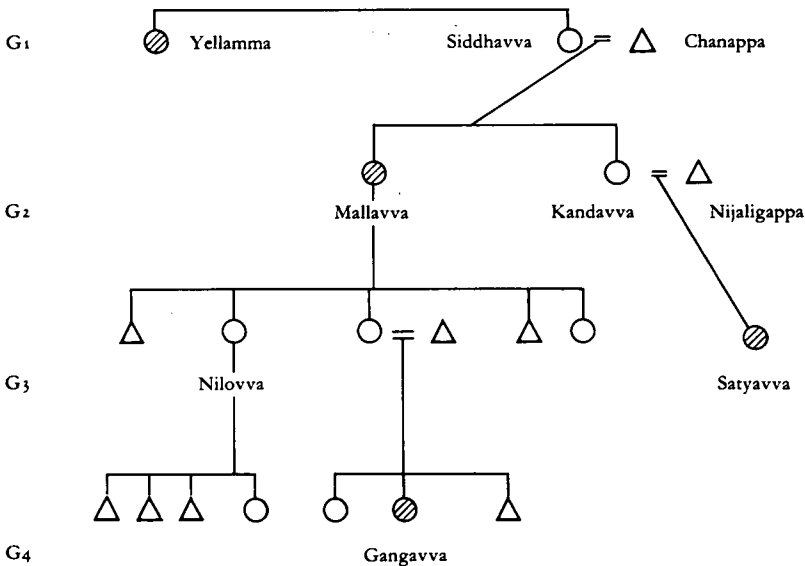
(A) Contexte rural

Diagramme 1 : famille de Mallappa



A l'évidence, ce qui caractérise cette famille c'est la perte accidentelle de six filles à la génération de Mallappa. De sorte que celui-ci décida de consacrer un de ses enfants, Gauravva, à Yellamma, sans tenir compte du fait qu'elle n'était pas l'aînée, sur laquelle retombe traditionnellement la fonction de *jōgamma*. Inexpliquablement, celle-ci décéda à l'âge de vingt ans. La famille y reconnut une nouvelle attaque divine qui confirmait la colère de la déesse à son endroit et la malédiction qui pesait sur le lignage. Devant ce coup du sort, Mallappa demanda à son frère cadet, Hanumappa, de faire don de sa plus jeune fille, Yellovva, qu'il épousa et installa à demeure comme seconde femme. Et pour se garantir définitivement, il consacra à Yellamma sa fille Mallavva. Toutes les cérémonies se déroulèrent au domicile de Mallappa, et c'est un jeune homme de haute caste qui déflora Yellovva. Elle a aujourd'hui une vingtaine d'années et celui-ci continue de la visiter régulièrement.

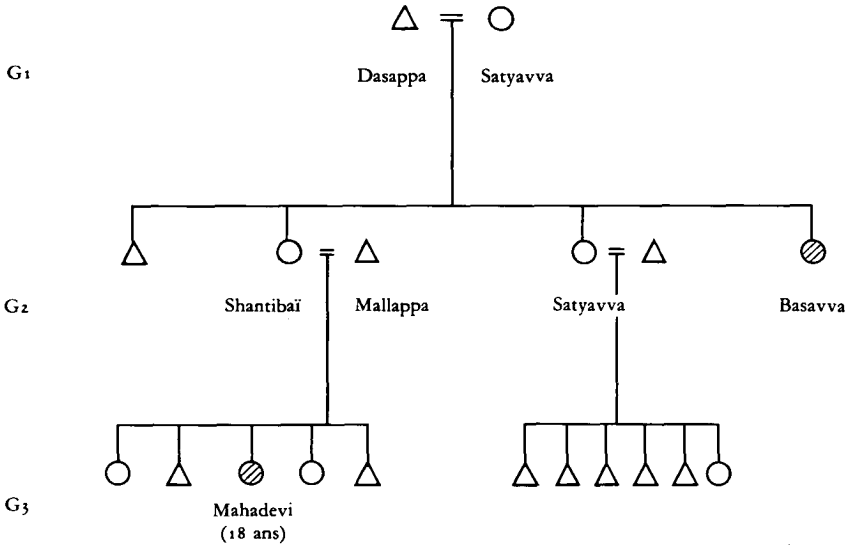
Diagramme 2 : famille de Chanappa



Gangavva aujourd'hui âgée d'environ quarante ans, fut initiée à Saundatti lorsqu'elle en avait quinze. Non seulement sa mère

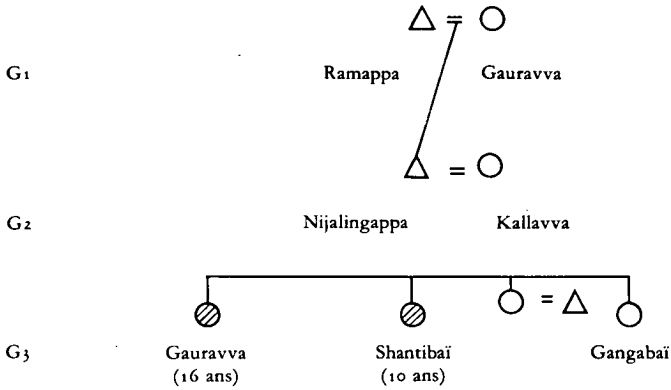
souffrait d'une irritation chronique de la peau, une sorte d'eczéma qui apparaissait par plaques, mais d'une douleur à la main gauche qui l'empêchait d'accomplir les tâches domestiques. La généalogie montre qu'en dépit de ces raisons accidentelles la fonction de *jōgamma* équivaut à une tradition familiale qui se transmet chez les filles de sœur (hormis à G₃ pour Nilovva).

Diagramme 3 : famille de Dasappa



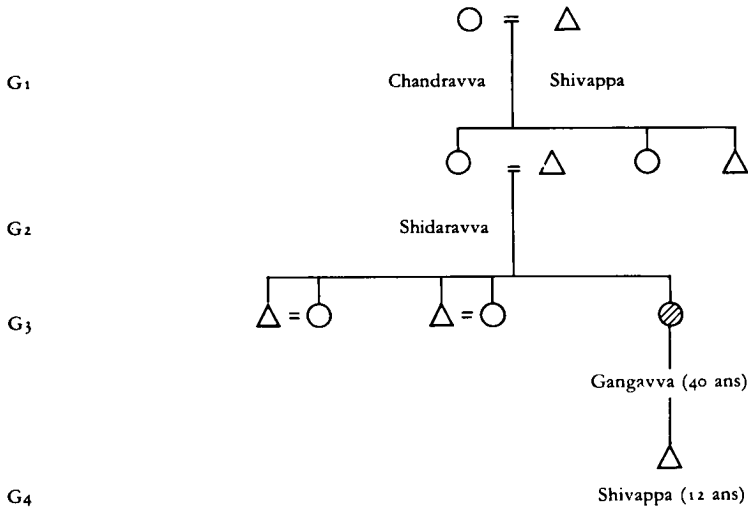
Dans la famille de Dasappa, la fille puînée, Basavva, fut consacrée très jeune à Yellamma. Mais elle mourut soudainement à l'âge de vingt ans. En plus de ce décès imprévu, la famille se débattait dans des difficultés économiques dramatiques, raison supplémentaire mais déterminante lorsqu'on décida de consacrer un nouvel enfant. C'est la sœur, Shantibai, qui prit personnellement la décision de donner son enfant le plus âgé, Mahadevi. On remarquera cependant que la sélection « arbitraire » de Mahadevi correspond en réalité à ce qu'aurait imposé la règle de succession traditionnelle.

Diagramme 4 : famille de Ramappa



L'intérêt de ce cas est de combiner la consécration d'un enfant de dix ans, Shantibaï, avec celui de sa sœur, Gauravva, qui, nubile, choisit pour des motifs personnels de devenir *jōgama*. Shantibaï fut déflorée par un ami musulman de la famille, marié et père de cinq enfants. Il continue de la visiter et de l'entretenir en versant mensuellement une trentaine de roupies.

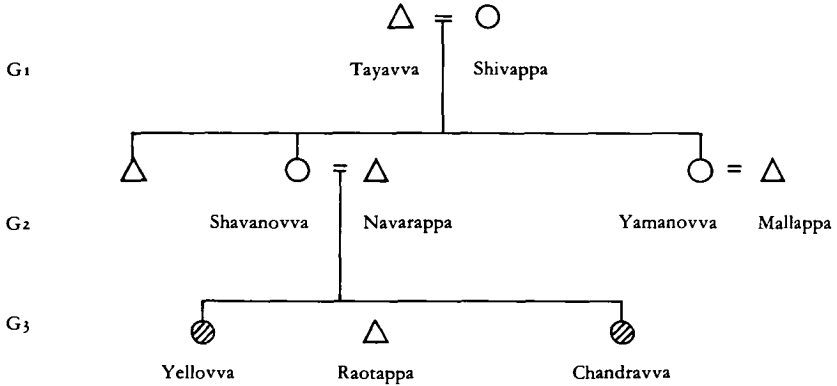
Diagramme 5 : famille de Shivappa [1]



Gangavva fut donnée à Yellamma sous la pression de ses deux frères plus âgés ; celui qui était atteint d'une maladie de peau invalidante en attendait des revenus supplémentaires. Afin de limiter les

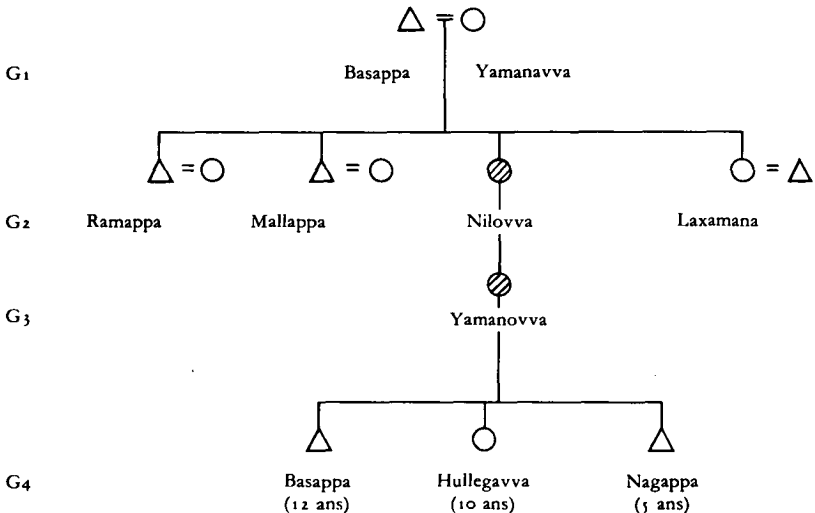
dépenses, la cérémonie d'oblation eut lieu en même temps que le mariage des deux frères. Ce sont eux qui s'étaient chargés de trouver, dans un village voisin, un jeune homme d'une caste supérieure à la leur et plus prospère pour le dépuclage de leur sœur.

Diagramme 6 : famille de Shivappa [2]



En dépit de l'apparente absence de tradition familiale, c'est à la suite d'une maladie de peau et de l'apparition d'une chevelure emmêlée (*jatê*), que, à l'âge de neuf mois, Yellovva fut consacrée à Yellamma. Quant à Chandravva, elle devint *jōgemma* à cause de l'insistance de Yellovva, sa sœur la plus jeune devenue prostituée à Bombay. La cérémonie se déroula il y a cinq ans à Saundatti, et coûta environ trois cents roupies.

Diagramme 7 : famille de Basappa



Dans le cas de Yamanavva, plus intéressant que la transmission directe de la fonction de *jōgamma* — fille unique, elle en hérita de sa mère Nilovva —, et que son concubinage avec un cordonnier, aujourd'hui décédé, dont elle eut trois enfants, est son témoignage de l'épisode cérémoniel. Alors qu'elle avait dix ans, sa famille organisa une fête au domicile. C'est face à une plate-forme (*Māṅgi-katte*) qui supporte les pots en terre avec lesquels traditionnellement on tanne le cuir, et dans lesquels réside la déesse Māṅgi, qu'on déposa le panier rituel.

(B) Contexte urbain

Ajoutons à ces exemples villageois deux autres cas en milieu urbain. Quelques informations générales liminaires aideront à comprendre le contexte social dans lequel s'épanouit le système de la consécration.

Située aux confins des Etats du Karnataka et de l'Andhra Pradesh, la petite ville d'Adoni compte environ dix mille habitants. Cette agglomération est connue pour son marché de coton qui draine une importante population lors des foires qui s'y déroulent à dates fixes. De nombreuses usines de cotonnades de moyenne importance, dirigées par des entrepreneurs privés, emploient en majorité des femmes mais aussi des enfants. Laisant entendre que les chiffres sont largement inférieurs à la réalité, une association locale de travailleurs sociaux estime à deux cents le nombre de femmes consacrées à la divinité. Elles proviennent toutes de castes intouchables, et sont appelées dans cette région *basti*, corruption du terme *basavi* (« bufflesse ») sur lequel on s'arrêtera longuement (part. II, chap. VI). Leur répartition par classes d'âge se présente de la manière suivante :

Tableau VIII : les *basti* de la ville d'Adoni

| âge | 19-22 ans | 23-30 ans | 31-51 ans | + 51 ans |
|------------------|-----------|-----------|-----------|----------|
| nombre | 53 | 47 | 87 | 10 |

Parmi elles, cent vingt sont employées dans des entreprises de cotonnade pour un salaire d'environ deux cents roupies par mois, onze vivent exclusivement de la prostitution, et le reste travaille à l'occasion comme journaliers agricoles ou en coupant de l'herbe ou du bois. Encore sommes-nous dans un contexte de petite industrie qui favorise l'emploi féminin.

Deux exemples, inégalement développés, permettront de singulariser cette brève description générale.

1) Cas de Rangamma

Ramaiah, un travailleur agricole journalier de caste Māḍiga, souffrait depuis bientôt une année de maux d'estomac. Il alla donc consulter un guérisseur musulman réputé, marchand de vêtements de son état. Après avoir essayé sans succès le traitement prodigué, il apprit de sa bouche que l'efficacité des médecines était contrariée par la colère de la déesse à son endroit. Afin de lever la malédiction et guérir, il devait lui donner sa jeune fille de sept ans ! L'épouse de Ramaiah, Kanchamma, accepta de céder Rangamma à la déesse puisque la santé de son mari mais aussi la survie économique de la famille en dépendaient. Assez rapidement, date fut prise pour la cérémonie : le jour de la pleine lune du mois d'août qui correspond à la fête des serpents (*nāga pañcāmi*). Après un bain rituel, vêtue d'un *sārī* neuf, couverte de guirlandes de fleurs, arborant les insignes matrimoniaux, l'enfant fut emmené par son oncle et des membres de sa famille au temple de Yellamma, situé sur une petite colline à l'extérieur de la ville. Précédée d'un *pūjāri* Liṅgāyat-Jaṅgama, c'est pieds nus que Rangamma parcourut le long chemin caillouteux qui conduit au sanctuaire. Une fois les « hommages » (*pūjā*) rendus à Yellamma, la cérémonie s'acheva lorsque le *jaṅgama* noua le collier matrimonial au cou de l'enfant, déclarant : « Depuis ce jour Rangamma est mariée à la divinité et sera désormais une *basti* ! » Toute la nuit fut occupée à chanter la gloire de la déesse et à danser. Quelques années passèrent. Un jour, le guérisseur musulman déclara à Ramaiah son intention d'entretenir Rangamma, maintenant devenue une jeune fille. Après d'âpres tractations, l'accord fut arrêté et, sur les conseils d'un astrologue, la date de la cérémonie de défloration fixée. Le guérisseur offrit un nouveau *sārī* et une blouse à Rangamma, et donna deux cents roupies à ses parents. Depuis lors, la jeune fille lui appartenait et il pouvait en user à son gré, moyennant de petites sommes d'argent destinées aux parents. Assez rapidement cependant, Rangamma tomba enceinte. Dès qu'elle se retrouva fille mère, son « protecteur » l'abandonna, ainsi bien sûr que son enfant. L'accord, en effet, n'implique nulle obligation de le reconnaître, ni de pourvoir à l'entretien d'une concubine et de ses éventuelles progénitures. Devant ce coup du sort, Ramaiah dut rechercher des hommes qui, en échange de petits paiements, alimentaires ou monétaires, voulaient passer la nuit avec sa fille.

2) Cas de Erasamma

Soyons plus bref pour le second exemple. Agée aujourd'hui d'une quarantaine d'années, Narasamma perdit son mari il y a de

cela vingt ans. Son unique fille de huit ans, Erasamma, avait un léger handicap ; aussi, sur le conseil des anciens, fut-il décidé qu'elle deviendrait *basavi*. La consécration permettait de résoudre le problème de l'entretien de sa mère tout en « légalisant » le maintien à domicile de l'enfant. Lorsque Erasamma eut treize ans, un homme d'une trentaine d'années, Shivanna, organisa la cérémonie de mariage à ses propres frais et régla le prix de la vierge. Mais il l'abandonna un peu plus tard lorsqu'il décida de prendre femme à l'intérieur de sa propre communauté.

NOTES

1. Dans un article MALAMOUD (1972) s'est précisément efforcé de montrer que le « reste » pouvait aussi bien — suivant les cas concrets, suivant les points de vue — être un *ucchiṣṭa* empreint de souillure ou un *śeṣa*, reliquat fécond.

2. Voir dans l'hirsutisme la négation de la castration — comme le fait OBEYSEKERE (1981 : 33 et sq.) en présentant d'ailleurs de suggestifs matériaux (cinghalais) sur les liens entre ascétisme populaire féminin et chevelure emmêlée — paraît surinterprété par rapport aux informations collectées. Quant à y découvrir une réversion de la sexualité, puis le surgissement du phallus divin idéalisé sous la forme de la *śakti* que symbolise l'ascension du « serpent femelle » (*kuṇḍalīnī*) traversant les « cercles » (*cakṛa*) corporels, comme le propose O'FLAHERTY (1973 : 169), cela semble plausible mais fort conjectural.

3. Déjà notée par OPPERT (1893 : 468), l'association de Yellamma avec le serpent reparait dans un autre récit. Il ne s'agit pas cette fois d'un cobra symbolisant l'ascétisme shivaïte mais de l'instrument d'une vengeance qui révèle son caractère divin :

(29) Dès sa naissance, la beauté, la précocité et la force de Yellamma retinrent l'attention de tous, au grand dépit de sa belle-mère. Jalouse, celle-ci projeta alors de la tuer. Elle chargea un charmeur de serpents de déposer un reptile près du berceau du nouveau-né. Tandis que le serpent s'appropriait à empoisonner l'enfant, une épée apparut qui lui trancha net la tête.

Au temple de Durgā, le père de Yellamma accomplissait ses hommages du soir. Il remarqua que l'épée dans la main de l'effigie divine était souillée de sang frais. Tous alors comprirent la nature divine de Yellamma ; sa belle-mère, repentie, tomba aux pieds de son époux pour quémander son pardon.

A côté de l'évident constat des rapports qu'on sait violemment conflictuels en Inde entre belle-mère et belle-fille, deux remarques s'imposent. La première concerne l'appariement, assez rarement explicité, de Yellamma à la grande déesse combattante du panthéon hindou ; plus exactement ici de la protection dont l'assure Durgā, même si dans certaines versions c'est Yellamma, elle-même, qui saisit l'épée et tranche la tête du serpent. C'est à la Devī, à laquelle elle s'identifie, que Yellamma doit sa miraculeuse survie et cette force herculéenne qui, en réalité, signale la naissance d'une héroïne promise à une destinée surnaturelle. La seconde se situe au plan structurel. En retournant le dénouement du récit, cette fois heu-

reux pour Yellamma, l'histoire transpose au moyen de la substitution de personnages le mythe canonique : l'ennemie traditionnelle de toute jeune femme indienne qu'est la belle-mère prend ici la place de Jamadagni, le serpent celle de Paraśurāma, tandis que la déesse (sauvée) décapite son agresseur. Ainsi comprend-on beaucoup mieux pourquoi la bercelonnette accompagne nombre de représentations de Yellamma, et combien il est utile de placer les enfants sous sa protection.

4. A la fin de son article consacré aux *jōgappa*, BRADFORD affirme qu'ils/elles sont des « *ascetic women rather than male women, and their meaning of male dress as an indication of asceticism rather than a transformation of gender* » (1983 : 318).

5. Ce mot, tel qu'on l'emploie en anthropologie, vient du français bardache, « le mignon ou le giton » selon Littré. Avec les variantes bardash et berdash, il a été repris par les voyageurs français et canadiens pour nommer les homosexuels des tribus d'Amérique du Nord (Crow, Dakota, Zuni). A son tour, ce mot viendrait de l'espagnol *bardaxa*, de l'italien *bardassa* — ou *bardascia* —, de l'arabe *bardaj* et du persan *barab*. Il désigne, en ethnologie, un homme qui a décidé d'assumer le rôle et le statut d'une femme et se comporte comme tel ; à son propos on lira l'intéressant article de DESY (1978).

6. La position des *jōgappa* me semble beaucoup plus équivoque que ne le laisse penser la description de BRADFORD (1983).

7. On se reportera aux brèves notations de CARSTAIRS (1967 : 59-62) et de FREEMAN (1979 : 294-315). Des enquêtes, certes limitées, accréditent cependant l'impression que les « eunuques » (*hijra*), couramment employés à la cour des sultans et pouvant accéder à des postes élevés dans l'armée et l'administration, perdirent récemment leurs privilèges (BUSQUET et BEAUNE : 1978 : 122 et sq.). C'est principalement lorsque les Britanniques détrônèrent le dernier empereur moghol (1857) que, progressivement, leur statut se dégrada. Portant sur le Maharashtra durant la période coloniale, la recherche de PRESTON (1987) l'atteste également ; dans cette région les « eunuques » (*hijda*) se virent privés par les autorités britanniques de l'ensemble des droits héréditaires (*vāṭan, inām*) qu'ils détenaient sur les cultivateurs lors des récoltes ; ainsi furent-ils condamnés à aller rejoindre les milieux interlopes des grandes villes où on les rencontre surtout aujourd'hui. Néanmoins, au tournant de notre siècle, les eunuques continuaient d'occuper une place honorable. Ils étaient fort estimés, sinon recherchés, lors des événements importants, les naissances notamment où leur présence s'imposait, tant dans les villages qu'au palais du Nizam d'Hyderabad ; sous réserve, bien sûr, de l'idéalisation rétrospective des historiens dont nous nous inspirons, car leur ouvrage suinte la nostalgie du bon vieux temps (LYNTON et RAJAN, 1974).

8. On comparera ces données avec, d'une part, l'enquête conduite par SHANKAR dans le village de Yellapura, à cent cinquante kilomètres de Belgaum dans le canton de Athani (1989 : chap. III) et, d'autre part, celle de TARACHAND menée dans celui de Yadava à vingt-six kilomètres de la même ville (1987).

Chapitre IV

Les basavi

En apparence, rien ne distingue les femmes dites *basavi* des *jōgamma*, sinon cette appellation qui, généralement employée au masculin (*basava*), désigne ordinairement les bovidés. Evidente pour les villageois, cette association animalière apparaît d'autant plus obscure pour l'observateur qu'elle fait de ces femmes des « taureaux féminins » ! Certes, l'analogie entre les femmes et les buffles est fort courante en milieu rural : elle sert à définir les rapports entre catégories de genre. Mais l'attribution de propriétés taurines à des êtres féminins pour signifier leur consécration suscite quelque perplexité ! D'où l'intérêt de s'arrêter sur cette catégorie énigmatique, mais localement bonne à penser et utile pour classer. Ce qui impose d'explorer une partie du monde symbolique dans lequel vivent les ruraux aux alentours de Saundatti.

Dans l'univers mental villageois d'abord, pour montrer que l'animalisation singulière de la *basavi* n'est qu'une des expressions possibles d'un champ sémantique beaucoup plus large organisé autour de la métaphore femme/bétail. Dans le calendrier des fêtes régionales ensuite, pour assister à l'un de ses temps forts : la célébration du sacrifice du buffle. Mais, dans l'un et l'autre cas, pour parvenir à quelque résultat, l'enquête n'a fait que suivre la consigne de l'africaniste Evans-Pritchard : cherchons le buffle¹ !

1. FEMME ET BUFFLE

Sociologie et indologie de la femme

Depuis deux décennies, les études sur les « femmes » du sous-continent se sont multipliées. Elles mettent en évidence l'importance, longtemps sous-estimée, de leurs rôles sociaux (Minault 1981) et les effets, quelquefois dramatiques, de leur ségrégation (Papanek et Minault 1983); elles mesurent aussi, malgré l'ampleur des transformations contemporaines traversées ou provoquées (Jacobson 1982), la permanence de leur altérité profonde dans la société (Nandy 1980). En dépit de leur différence d'objet ou d'approche, toutes s'accordent à montrer leur constante subordination socio-économique, quel que soit le contexte étudié (Mazumdar 1979). Domination et tutelle qui expliquent, mais sans doute partiellement, les violences qui s'exercent sur elles (*Indian Council of Social Science Research*, 1975), et des plus brutales, dont la presse nationale et régionale se font désormais régulièrement l'écho. Des travaux récents, trop nombreux pour être détaillés, cherchent dans l'organisation familiale indienne elle-même les mécanismes psychosociologiques qui favorisent cet assujettissement, ceux qui font des femmes les victimes d'élection²; décrivant — ou dénonçant — l'identification exclusive de la femme indienne au modèle de l'épouse/mère et son assimilation systématique au foyer domestique, double réduction qui serait à l'origine de sa subordination. Alors même que les devoirs matrimoniaux et les soins maternels, les obligations familiales et les tâches domestiques ne constituent en réalité qu'une part des activités féminines, et n'occupent qu'une partie du temps, ceux-ci, et seulement eux, sont sélectivement retenus pour auréoler la femme indienne, cette image idéale forgée par la Tradition. Comme si ne comptait pour rien son travail à l'extérieur, agricole ou artisanal, salarié ou non, pourtant généralisé dans les castes basses et Intouchables; comme si nul ne voulait reconnaître son activité professionnelle, pourtant indéniablement productrice, alors même qu'elle est fréquemment rémunérée de manière éhontée.

Mais, de leurs côtés, les réinterprétations de la « grande tradition » indologique ne sont pas en reste. O' Flaherty, par exemple, a subtilement analysé le jeu complexe et réglé des métaphores animales et sexuées à l'œuvre dans les mythologies, les relations entre catégories de genre et les taxinomies animales notamment (1980). Et, en observant une Inde plus contemporaine, quelques anthropologues ont confirmé la continuité de certaines de ces anciennes

configurations symboliques (Wadley 1975), insistant à leur tour sur l'ambiguïté des catégories appliquées à la féminité³. On peut d'ailleurs regretter la rareté de telles confrontations (anthropo-indologiques), tant les résultats apparaissent féconds⁴. Car rien n'empêche de penser qu'en dépassant la stricte évidence des matériaux issus des observations et des textes, dans laquelle sociologie et indologie volontiers se cloisonnent, une perspective anthropologique plus large, faisant appel à des allers-retours permanents, puisse enrichir des résultats obtenus en relative indépendance. Chacune des disciplines ne corrobore-t-elle pas le constat que la « femme » fut et reste l'objet de discours et de pratiques, oserait-on dire, androcentrés ? Explication sans doute de sa subordination, ou de son exploitation.

En se situant à l'intersection des deux champs, la brève enquête qui va suivre prétend conclure que des lieux communs idéologiques de grande profondeur historique continuent d'innerver les catégories par lesquelles hommes et femmes appréhendent, contradictoirement, leur situation sociale, et que certaines images récurrentes de la grande tradition classique s'actualisent, mais surtout s'inversent, dans la vie quotidienne des villages de l'Inde contemporaine.

La femme dans le Karnataka

A la faveur d'une grande proximité, qu'énonce brutalement un proverbe kannada : « Pour un fermier, son buffle vient juste après son épouse », c'est un *topos* de la pensée villageoise que d'associer la femme à la bufflesse. Et pour être courante dans les zones rurales du Karnataka, l'analogie animale de la femme à la bufflesse ne se limite pas à ce seul Etat comme les enquêtes de Poitevin-Rairkar (1985) et de Kemp (1986), effectuées dans celui du Maharashtra, le montrent.

Ainsi marque-t-on, dans la région, l'identité subalterne de la femme en termes relationnellement définis ; et doublement : par rapport à l'animal, par rapport à l'homme. A mi-chemin en somme, d'une humanité, essentiellement masculine, et d'une animalité, dont la femme est en réalité plus proche. Sa « nature » et ses occupations ne l'apparentent-elles pas littéralement aux bestiaux ? C'est-à-dire aux animaux qu'on entretient pour la production agricole.

Enoncée par les hommes en certaines occasions, l'identification de la femme à la bufflesse, et plus généralement aux bovinés à l'exception du taureau, est néanmoins partagée par les villageoises elles-mêmes ; en particulier lorsqu'elles veulent décrire la spécificité de leur condition. Mais, si la métaphore circule dans la totalité de la culture villageoise, son emploi est aussi, sinon plutôt, féminin. Ainsi semblent-elles avoir intériorisé la subordination. Pourtant, en

l'endossant sans réserve, les femmes infléchissent considérablement l'image traditionnelle de la féminité que les hommes réfléchissent.

Les hommes, en effet, n'utilisent guère l'image de la bufflesse ; préférant pour leur part insister sur les rôles d'épouse et de mère circonscrits à l'espace domestique. Ils recourent pour ce faire à la figure de la vache, plus propre à symboliser la sacralité de la maisonnée, la garantie de la fécondité lignagère, et, plus généralement l'alternance de l'abondance et de la disette. Cette comparaison a, en effet, pour défaut de lier consubstantiellement la femme au travail : le buffle passe une bonne partie du temps à travailler aux champs, et de la relier à un monde extérieur qu'idéalement elle devrait ignorer. Pour les hommes, répétons-le, la féminité évoque d'abord le confinement du foyer⁵. En survalorisant une fraction limitée des activités féminines, tout se passe comme s'ils refusaient de reconnaître l'importance de son rôle socio-économique. La femme ne travaille pas comme eux, donc ne travaille pas ! Cette dénégation, maintes fois constatée dans les entretiens, transforme donc l'occupation professionnelle de la femme en travail invisible. En scotomisant les tâches effectuées en dehors de la maisonnée et les activités agricoles, l'aide financière quelquefois substantielle qu'elle apporte à l'entretien et la reproduction du foyer, les hommes s'interdisent de recourir au modèle de la bufflesse. Peut-être en pressentent-ils le caractère équivoque car c'est effectivement, comme on va le voir, un contre-modèle.

Inversement, la réflexion de la femme sur sa propre condition ne cesse d'en appeler au modèle de la bufflesse. Mais pour brosser d'elle un portrait différent de celui qui se dégage de la seule perception masculine, même si elle se reconnaît « vache » et entérine le modèle familial et domestique que privilégie cette analogie. Dans les faits, la signification attribuée à l'analogie varie selon les emplois contextuels.

D'un côté — Poitevin et Raikar insistent beaucoup sur ce point (1985 : 150-157) —, l'assimilation permet de penser la sexualité, notamment le passage de l'enfance à l'état nubile : « Le moment troublant de la puberté est célébré par des insultes et de la grossièreté de la part des autres femmes du voisinage qui aussitôt proclament à la ronde : “Ça y est ! Marion's-la !” Elle est devenue une *pardi*, une génisse, une *tongi*, une grosse bufflesse » (1985 : 151). L'animalisation signale alors la crise que traverse la jeune fille, marquée par l'apparition des premières menstrues. Désormais taure, elle est « prête à être saillie ». La transposition bestiale sert à marquer son nouveau « statut » et annonce qu'elle est désormais sexuellement consommable. Elle inaugure aussi une phase dangereuse qui ne s'achèvera qu'avec son mariage. Entre-temps, elle oblige à une surveillance étroite au risque de voir souillée la pureté du lignage et

ternir le prestige familial : « Il faut la tenir solidement attachée, avec la corde utilisée pour attacher les animaux à l'étable » (Poitevin et Raikar 1985 : 157).

De l'autre côté, l'assimilation procure des images pour concevoir les relations de travail. Dans le monde rural, la femme remplit un ensemble de tâches qui reconduisent, renforcent même, le bien-fondé de la métaphore bovine. Elle travaille comme une bête de somme ! Où il faut entendre une plainte mais aussi une protestation vis-à-vis de leur situation d'exploitées (Kemp 1986 : chap. IV). De sorte que cette même image qui, péjorativement, les avilissait, est récupérée pour servir maintenant à exprimer leur dignité bafouée.

Ainsi assumée, puis retournée par le discours féminin, la métaphore n'est cependant pleinement compréhensible que si on rappelle succinctement le rôle, les fonctions et les valeurs du bétail à cornes dans la société paysanne. Outre son importance économique, en effet — selon les caractéristiques de l'animal, le prix s'élève à plusieurs milliers de roupies —, son omniprésence dans nombre d'activités agricoles et sa proximité dans l'habitat domestique font de lui un réservoir d'associations symboliques.

Le rapport étroit qui se noue entre femmes et animaux tient au fait que les seconds sont souvent logés sous le toit de l'espace domestique, mais s'explique surtout parce que ce sont les épouses et les filles qui se chargent des soins du bétail. Entretien quotidien qui les occupe au moins trois heures en moyenne, peut-on estimer, tout au long de l'année : alimentation, nettoyage, traite, ramassage des bouses, etc. A elle seule, l'occupation de bouvière suffirait à rappeler l'importance de la force de travail féminin. A la faveur de cette activité et de cette proximité, on attribue, analogiquement, aux femmes une grande résistance à l'ouvrage. En faisant d'elles des modèles d'endurance physique, dans une société où la robustesse du corps reste un trait valorisé, l'assimilation confine ainsi à l'identification. Il en est de la femme comme du buffle qui est réputé pour sa puissance physique, sa dureté à la tâche, sa capacité à travailler beaucoup et longtemps, en résistant même aux éventuels mauvais traitements. Compagnon ordinaire et quotidien, tant dans les habitations que dans les champs, c'est grâce à lui que se réalisent les travaux agricoles, source première des revenus des familles. C'est à l'occasion des labourages d'ailleurs que se révèle le mieux la contiguïté des femmes au bétail, au moins telle que l'exprime la répartition des genres dans le procès de travail : tandis que les femmes, ou les enfants, conduisent les bêtes le long des sillons, les hommes sont postés à l'araire, au plus près de l'instrument. Dès lors, la superposition des femmes au bétail met crûment en évidence la dépendance et l'assujettissement des premières. En effet, les animaux privés de liberté, orientés dans toutes leurs activités, la plupart du

temps attachés, bridés, bâtés, jugulés, sont propres à exemplifier la servitude. Leur constante mise sous contrôle fournissant un parfait modèle de subordination par les hommes. La comparaison avec la femme apparaît d'autant plus idoine que les réactions imprévisibles bien connues de l'animal invitent sinon à la crainte du moins à la méfiance. Malgré sa domestication, le buffle continue d'exprimer un danger latent, comparable notamment à celui que représente la puissance sexuelle de la femme...

C'est grâce au lait des (vaches et des) bufflesses, dont la traite revient ordinairement aux femmes, que les familles varient et enrichissent leur alimentation. L'une des pires craintes paysannes est assurément la mamelle inféconde, tant celle des animaux que celle des épouses. Qu'une bufflesse donne du sang à la place du lait, et on y reconnaît immédiatement l'intervention d'une déesse terrible (Hanchett 1988 : 172, 183). Mentionnons en passant que nombre de dictons associent berceau et étable, lieux délicats soumis aux infiltrations démoniaques. C'est plus particulièrement la nuit qu'y pénètrent les esprits pour tourmenter bétail ou enfants, et les faire lentement dépérir. Et ce sont les mêmes techniques (magiques) qui servent à protéger l'étable et le berceau. L'enjeu est d'importance car, loin d'être superfétatoire, le lait est l'aliment par excellence, diététiquement et religieusement valorisé, à la fois le principe élémentaire du régime et le liquide cosmique essentiel. Sur la base du modèle nutritionnel originel, que fournit l'allaitement de l'enfant, file ainsi l'analogie avec certaines cosmogonies populaires où il équivaut au breuvage primordial. Conformément à cette inspiration, la terre d'utopie de l'imaginaire rural est un ermitage prospère, lacté, dans lequel « se projettent toutes les valeurs que les hindous attachent à la vache en général » (Biardeau 1981c, II : 6-7); la bien nommée Kāmadhenu « dont on trait tout ce que l'on désire », et que l'on se plaît à imaginer comme une vache grosse et grasse.

Nul besoin de recourir aux associations psychanalytiques pour passer maintenant du lait aux excréments. C'est grâce aux déjections animales, transformées par les femmes en de rondes plaquettes de bouse qui sèchent au soleil, que les maîtresses de maison entretiennent le feu pour la cuisson des aliments, ou la chaleur du foyer en cas de refroidissement de la température durant la période de la mousson. Dans le cas d'un cheptel important, ces plaquettes sont toujours commercialisées, vendues à l'extérieur au tarif de cinq roupies les deux cents (en 1988). Quant à la pureté de la maison, dont est garante par ailleurs l'épouse, elle est fréquemment assurée, et symbolisée, par le badigeonnage de bouse de vache sur le sol de l'habitation. Car, plus généralement que son utilisation comme engrais, la fiente de cet animal est un fumier bénéfique.

A côté de ces aspects triviaux, la puissance de ces animaux est

périodiquement révérée : on rend des « hommages » (*pūjā*) à l'ensemble des têtes du bétail lors de certaines fêtes. Célébrations d'ailleurs exclusivement organisées par et pour les hommes car, à ces occasions, les femmes perdent leur proximité avec les bêtes, exclues du même coup des prestiges et des bénéfices du jour que l'entretien à longueur d'année du bétail pourtant conditionne, et qui justifierait qu'elles en soient les premières récompensées. Célébrations rompant avec l'ordre des travaux et des jours, qui permettent aux hommes de s'identifier à leurs animaux, bœufs ou taureaux admirés et vénérés, en reconduisant l'identification, ordinaire, des femmes aux buffles dont la robe sombre renvoie, en plus, à des associations beaucoup moins favorables.

Hormis les lundis, journées de repos hebdomadaire pour les animaux alors lavés par les hommes, le plus bel exemple de fête est celui de Kara huṅṅime célébré en juin/juillet. Les villageois commencent par baigner et purifier les bovidés et, après les avoir revêtus d'une couverture chamarrée (*zḥula*), leur rendent des « hommages » (*pūjā*). Les propriétaires fixent sur les pointes des cornes peintes des animaux de petits cônes métalliques (*kōḍensu*) dans lesquels ils glissent les extrémités de lacets en tissus multicolores. Les plus riches y ajoutent de petits objets de valeur en suscitant la convoitise des plus pauvres qui, à la fin de la fête, se précipiteront sur les bêtes pour tenter de s'en emparer. Saluée par une ovation et des applaudissements, l'élection de l'animal le plus puissant et le plus beau sera accueillie avec fierté par son propriétaire, qui se sait l'objet de toutes les conversations. Le sujet de toutes les envies aussi, car des plaisanteries salaces suggèrent que son épouse doit être au diapason de son bétail !

Mais revenons brièvement au début de cette célébration. Durant ce jour, les animaux reçoivent une nourriture exceptionnelle (mélange d'œufs, de safran, d'huile d'arachide, yaourt, sel...) avant d'être rassemblés pour le concours. Une ligne marquée d'une pierre noire indique le départ de la course qui se déroule le long de la rue principale bordée, pour la circonstance, d'une foule de villageois enthousiastes. Le propriétaire du premier animal qui franchit l'arrivée verra retomber sur lui le prestige de la victoire ; manière explicite de célébrer la puissance d'une maisonnée en la corrélant à celle de son bétail, comme l'illustre également l'ordre de succession hiérarchisée des animaux lors des processions. A la compétition ouverte à un grand nombre de têtes succède, le soir, une course entre deux animaux aux robes distinctes, blanche et marron, que l'on associa à des types respectifs de céréales : riz et millet, par exemple. L'animal vainqueur fait ainsi connaître à l'ensemble des présents la nature des meilleures récoltes à venir.

La vénération des bovins — respectés dans le monde indien —

confine à la divinisation lorsqu'on identifie les taureaux à la figure mythologique du véhicule de Śiva, Nandin, et qu'on les célèbre comme les montures divines. L'association est d'autant plus forte dans le Nord-Karnataka que la secte dominante des Liṅgāyat s'enorgueillit d'un fondateur (au XII^e siècle) dont le nom, Basava, est la corruption du mot sanscrit *vr̥ṣabha* qui signifie justement « taureau ». Ses sectateurs prétendent d'ailleurs que ce personnage historique fut en réalité l'incarnation de Nandin-Śiva.

On le voit, la magnificence du bœuf ou du taureau lors des célébrations fait basculer les valeurs qui sont associées au bétail du côté masculin. En célébrant le taureau et le bœuf, par opposition à la vache et à la bufflesse, les fêtes et les cultes permettent de réaffirmer la différence entre les catégories de genre. Non seulement la dichotomie animale conforte la hiérarchie mais elle contraste les valeurs. Car le taureau — Nandin — et le bœuf victorieux sont totalement bons par opposition, d'une part au buffle (et à la bufflesse), animal ambigu et par certains côtés sauvage, image en outre de l'*asura*, et d'autre part à la vache dont la sacralité n'empêche nullement qu'elle devienne maigre. Si la masculinité apparaît ainsi positivement univoque, il n'en est pas de même de la féminité, stéréotype plus complexe, nettement ambivalent, figure grosse de multiples dangers.

Terminons par une autre opposition animale recueillie par Kemp dans le Maharashtra (1978 : 274) mais qui vaut encore pour le Karnataka comme j'ai pu le vérifier. Pour figurer les domaines d'activités respectifs des femmes et des hommes, les villageoises y ont coutume de contraster le buffle et l'oiseau. En mettant systématiquement en regard les associations qu'autorise cette dichotomie métaphorique⁶, le tableau suivant permettra de visualiser, de manière synoptique, la polarité entre catégories de genre :

Tableau 1X : la polarité homme/femme

| FEMME = BUFFLESSE | HOMME = OISEAU |
|-------------------------|----------------------|
| contrainte | liberté |
| dépendance | autonomie |
| travail | jeu |
| sol/terre | air |
| solidité endurance | fragilité |

Inutile d'insister sur l'évidente position subjuguée des femmes qui ressort de ce tableau. Concluons plutôt que le jeu métonymique dont la femme est l'objet sert de réservoir métaphorique aux acteurs sociaux. Ils y puisent, lorsque les circonstances s'y prêtent, dans le but d'affermir leur identité ou d'interpréter leur agir. C'est dire, comme l'avait magistralement montré Evans-Pritchard (1968), qu'une façon de vivre qui s'organise — ici en partie parce qu'il ne s'agit pas de pasteurs mais d'agriculteurs — autour des animaux peut se servir du bétail comme un mode de production et de symbolisation : de la survie et de l'abondance, du travail routinier et de la valeur ostentatoire, et jusqu'aux exceptions festives.

2. *BUFFLE, FEMME ET DÉESSE*

Deuxième détour. La seule superposition géographique ne peut à elle seule constituer une preuve d'homogénéité culturelle. Il n'empêche, le rapprochement entre deux pratiques culturelles apparemment sans rapport : le sacrifice du buffle et la consécration à la divinité, fait apparaître des similitudes qui éclairent la seconde par le premier. Non seulement la femme entretient des rapports métaphoriques et de contiguïté avec la bête mais des analogies dans les structures mythiques et rituelles, la possibilité de substituer la femme à l'animal, ou inversement, montre que l'on a affaire à un même schème culturel.

Une remarque liminaire mais importante pour ce qui va suivre : les membres des castes qui célèbrent la Déesse tueuse de buffles dans son temple, à quelques kilomètres de Saundatti, procurent des services aux prêtres de celui de Yellamma.

Le sacrifice du buffle

Depuis son interdiction par le gouvernement, le sacrifice du buffle, très populaire il y a quelques décennies dans la région, n'est plus qu'exceptionnellement pratiqué dans la clandestinité. Quelques informateurs font état de cérémonies qui continueraient d'avoir lieu dans certains villages reculés ; de fait, un journal en langue kannada, daté du 2 août 1990, rapporte que trois membres de la caste Bēdar furent arrêtés par la police pour avoir accompli ce sacrifice dans la ville de Gurlapur (district de Belgaum). Pour ma part, je n'y avais jamais assisté. Aussi, lorsqu'on m'apprit qu'un tel sacrifice allait avoir lieu à quelque dix-neuf kilomètres de Saundatti, je décidai de m'y rendre.

La veille de cette célébration, je quittai le temple de Yellamma pour prendre la route en direction de Ramdurg. Je descendis du bus à Sirsangi, là où se trouve le temple de la « Mère buffle », Kālamma. Des milliers de pèlerins venus des villages voisins y étaient déjà rassemblés dans une atmosphère de foire populaire. C'était le jour de la fête annuelle d'Ūgādi qui se déroule durant la lune noire du mois de mars.

Coincé dans un contrefort de vallée à l'écart de toute agglomération le complexe culturel est dédié à Kālamma. La déesse patronne les castes d'artisans, Viśvakarma, dont elle est fréquemment la divinité familiale (*kūḷadevī*) ; les membres de ces castes profitent de la célébration pour renouveler annuellement leur cordon rituel.

Sur la paroi extérieure du sanctuaire, une monumentale et naïve fresque murale a été récemment repeinte. Elle représente Kālamma, appelée également Kālikadevī, la Déesse (*Devī*) tueuse de « buffles » (*kāla*) sous sa forme « noire » (*kālī*) et terrible : collier de crânes, longue langue pendante et crocs acérés dehors. Aux pieds de la farouche guerrière, une tête de buffle décapité témoigne dans le sang que sa colère a déjà frappé. Et, dans une simultanéité que le trait maladroit du peintre a néanmoins réussi à suggérer, la Déesse continue le combat en se consacrant, cette fois, à l'extermination d'un démon gigantesque. Conformément à l'iconographie traditionnelle, (Bhadra) Kālī est pourvue de huit bras, deux s'affairant à étrangler un démon tandis qu'un autre s'empare d'une touffe de ses cheveux dans le geste anticipateur de la décollation.

Prévue pour quatre heures du matin, la cérémonie se déroule à l'intérieur de l'enceinte du temple, à l'est du sanctuaire. Elle a lieu plus précisément sur une large dalle carrée de pierre d'environ quatre mètres de côté, légèrement surélevée, sur laquelle un cercle (définissant l'aire rituelle) a été tracé.

Il ne manquait que le buffle lorsque, en pleine nuit, les quatre familles de *pūjāri* Viśvakarma convergent vers l'espace sacrificiel. Ils sont accompagnés de leurs épouses portant les lampes *ārati*. Tandis que les femmes se disposent en carré sur les limites de la dalle, les desservants masculins forment un cercle. Le *pūjāri* principal, celui qui auparavant ouvrait la procession en dressant solennellement son épée, la glisse ostensiblement, ou devrait-on dire la plante, dans un imposant amoncellement de fleurs rouges qui composent une étoile à huit branches. En se coudoyant, les *pūjāri* se couvrent la partie supérieure du buste, tête comprise, d'un unique *sārī*. Vue du haut du mur d'enceinte, où je suis installé depuis la fin d'après-midi, l'étoffe les rend presque invisibles en dessinant un cercle de couleur verte autour de l'étoile florale. Les femmes, serrées les unes contres les autres sur le pourtour de l'aire rituelle, les entourent. Tandis qu'on mouche les brandons, soudainement l'éclairage électrique

s'éteint. Le temple est plongé dans les ténèbres. Mais, la vue s'accommodant peu à peu à l'obscurité, on discerne maintenant les mouvements rapides des desservants qui se déshabillent complètement. Après quelques minutes de silence, ils répandent sur les fleurs ce mélange de riz et de safran, appelé *buti*, qui est l'offrande à la déesse. Tout à coup, le *sārī* est enlevé, et les *pūjāri* disparaissent. Les lumières se rallument. Dans le plus grand désordre la masse compacte et bruyante des dévots se jette avec furie sur l'aire sacrée. Chacun cherche, tant bien que mal, à s'emparer d'une poignée de *buti*, le substitut végétal de la viande du buffle que l'on mélangeait au riz lorsque avait effectivement lieu le sacrifice.

C'est sur ce mode euphémique qu'aujourd'hui, à Sirsangi, se perpétue la célébration. Un ersatz de sacrifice, adouci, non violent et strictement végétarien, dans lequel on reconnaît cependant aisément l'ancien rite du sacrifice du buffle, mais sans sacrifice sanglant ni buffle sacrifié ! Pantomime de cérémonie, consommée toutefois avec sérieux, ferveur et, imagine-t-on, efficacité. A tel point que l'anthropologue est apparemment le seul à être déçu⁷.

La basavi est une taure

Certaines *jōgamma* prostituées sont appelées *basavi*, terme usité aussi bien dans le Karnataka (Srinivas 1942) que dans l'Andhra-Pradesh (Rajyalakshmi, Suryanarayana et Mukherjee 1976). *Basavi* est le genre féminin du mot *basava* qui désigne le taureau déifié (de Śiva) ou le buffle sacré, dit alors *gūli*, ou *jemigyēmi*. A ce titre l'animal, symbole de procréation, échappe au marché ; il n'est jamais vendu et ses produits ne sont pas commercialisés mais consommés entre alliés ou amis d'un même village. Plus généralement, toute vache consacrée à une divinité, don appelé *janegē*, est également dite *basava* et marquée sur son pelage du « sceau » (*gūli*) du *liṅga* : elle n'appartient plus dès lors qu'à Śiva. L'appellation de *basava* s'appliquait en particulier à l'animal collectivement sélectionné qui, durant l'année précédant son sacrifice, circulait en toute liberté dans le village. Privilège exceptionnel accordé à celui qu'on désignait comme le « buffle des vœux » (*harkikōṇa*) et qui, tout en exprimant le désir de tous, n'appartenait déjà plus aux villageois. Interdiction était faite à quiconque de l'empêcher d'errer où bon lui semblait, au gré de ses appétits vagabonds, alimentaires et sexuels⁸.

La coïncidence terminologique n'est évidemment pas fortuite comme des informateurs shivaïtes le confirmèrent. Si la vache Kāmadhenu peut symboliser la femme ordinairement mariée sous les traits d'une prospérité toute maternelle qu'incarne aussi bien Lakṣmī, Basava préside pour sa part à la procréation : il est même la

puissance féconde sous sa forme quasi génitale. Et ainsi l'on comprend pourquoi certaines des femmes consacrées à Yellamma, célibataires, prostituées mais incarnant la fécondité, sont dites *basavi*. Analogiquement au taureau sacrificiel, elles conjuguent errance rituelle, vie mendicante, et liberté sexuelle. Considérées comme des biens publics, des femmes à la disposition de chacun et destinées au bien-être de tous : « Une femme est une *basavi* pour la déesse mais son sexe est pour le plaisir du village », selon l'adage local, elles sont les offrandes que font le village (*grāma-* ou *ūru-basavi*), les castes (*jāti-basavi*), les familles (*baḷagada-basavi*) à la divinité ; aussi les marque-t-on d'un tatouage shivaïte (*gūḷi*) à l'épaule droite.

A l'inverse du modèle accepté qui ravale les femmes à la position de bufflesses, celui de *basavi* exprime, au moyen du même champ métaphorique, des comportements opposés et des valeurs antithétiques mais au service d'une finalité identique : la vénération de la fécondité. La *basavi* est une taure de bon augure. En transformant la passivité en activité, l'analogie taurine suggère l'absence de lien matrimonial, hormis celui qui la lie, bien sûr, à la divinité, et a pour effet de mettre l'accent sur l'autonomie et la liberté. Alors même qu'à la différence des prostituées elles conservent néanmoins un lien, plus ou moins lâche d'ailleurs, avec leur famille. Si la femme épouse fait inmanquablement penser à une bufflesse, la célibataire *basavi* ressemble davantage à un « taureau féminin ». Les privilèges (masculins) qu'autorise le statut de *basavi*, notamment au plan de la transmission des biens (Prabha Mahale 1987), montrent qu'avec son indépendance relative cette femme change de genre en se rapprochant du modèle viril. Et si lors des mariages les patrilignages (*vomsa*) échangent entre eux les femmes — comme ils le font dans les foires avec les têtes du bétail — les *basavi*, qui sont la plupart du temps en réalité des concubines, ont théoriquement la possibilité de changer d'hommes.

Le jeu réglé, mais conflictuel, des trois métaphores du féminin, où s'expriment successivement le consentement des dominées à leur propre domination, l'éventuelle résistance à celle-ci, et le retournement qui masculinise, continue cependant de s'organiser autour de la suprématie des hommes dans les rapports sociaux. De la sorte, l'animale métaphore filée de la femme (génisse/vache/bufflesse/taure) déploie certains des possibles de cette « culture du sacrifice féminin » (indien), pour emprunter la formule de Papanek (1984 : 143). Expression à laquelle il convient néanmoins de restituer sa forte acception religieuse, au-delà de sa plate signification sociologique. Car il s'agit bien d'un modèle sacrificiel, de celui qui informe nombre de pratiques indiennes, notamment de ce sacrifice du buffle dont l'aire d'extension couvre tout le sud de l'Inde.

Désormais classiques, d'anciens témoignages rapportent les variantes de son mythe étiologique (Thurston 1907; Whitehead 1921; Elmore 1925). Et, récemment encore, Ramanujan en a fait connaître une version (développée) recueillie justement dans le Karnataka (1986 : 59-61). Mais, pour s'en tenir à la seule région nord de cet Etat, on voudrait présenter deux récits de pèlerins venus à Saundatti. Outre la provenance locale, leur intérêt est d'autoriser la mise en regard des figures mythiques qui fondent la décapitation et l'oblation.

Le premier, qui concerne le grand temple de Sirsi dans le district de Karwar, met en scène une femme que la colère transforme en la déesse Mārikambā :

(30) Mārikambā, la fille d'un Brahmane, épousa par erreur un tanneur Māḍiga. En le voyant chaque jour accompagné de son fils quitter le domicile pour se rendre au travail, elle pensait qu'il tirait ses revenus de son activité de Brahmane. Mārikambā ignorait la véritable origine de caste de son époux.

Tandis que son père se livrait à l'activité polluante de tanneur, l'enfant avait coutume de s'amuser avec les chutes de cuir. Un jour, il en glissa une dans la poche de son vêtement, et rentra à la maison. Voulant nettoyer ses habits, sa mère découvrit la lanière. Comprenant subitement la profession et le statut de son mari, elle fut prise d'une rage terrible. Dans sa colère, elle les chassa ; puis les poursuivit. Épuisés par cette course folle, le père et l'enfant décidèrent de se cacher, le premier dans un buffle, le second dans un bouc. Arrivée sur la place, Mārikambā les décapita l'un après l'autre.

Fort semblable au précédent, et très populaire chez les Intouchables, le second récit introduit le personnage de Māṅangi devenue pour la circonstance, remarquons-le, mère de famille :

(31) Un homme de caste Holeya tomba amoureux de la fille d'un Brahmane lettré. Grâce à un déguisement (brahmane), il parvint à la séduire pour, finalement, l'épouser. La jeune mariée fut donc régulièrement invitée à déjeuner chez sa belle-mère, Māṅangi.

Un jour, une fois le repas terminé, Māṅangi adressa à sa belle-fille la question suivante : « Comment as-tu trouvé ces petits gâteaux de langue de bœuf rôtie ? » Consternée autant qu'horriifiée, la jeune femme s'enfuit. Une rapide enquête confirma que son époux était effectivement de caste Intouchable. Prise de colère, la jeune épouse se rua chez Māṅangi pour le tuer. Mais celui-ci, prenant ses jambes à son cou, parvint à lui échapper. A bout de force cependant, il se cacha dans un buffle. Lorsque sa femme le rejoignit, elle le décapita sur-le-champ.

A quelques différences de détail près, ces deux récits procèdent

d'un même motif. Ils font également apparaître que la décollation résout, et sanctionne, un inacceptable mélange de *varṇa*, bref le pire qui soit imaginable. Le mélange des « classes » (*varṇasamkara*) provoque, en effet, une telle confusion des castes (*jāṭisamkara*) qu'il est source de désordre absolu comme le rappelle Herrenschmidt en se fondant sur Manu (1989 : 255-256). Les deux variantes enseignent aussi que le buffle décapité n'est autre que l'époux de caste impure. Comme si un mariage contre-nature révélait celle, véritablement démoniaque, que la bestialité du conjoint aurait dû interdire. Dernière remarque enfin, par la décapitation du mari suborneur, la déesse n'annule pas la souillure conjugale mais se transforme de son propre fait en veuve.

Si maintenant on confronte ce récit au mythe canonique de Saundatti, on découvre que cette vengeance située Mārīkambā sur le même plan que Yellamma après l'assassinat de son époux. C'est la même violence brahmane, infléchie en *ksatra*, qui entraîne le veuvage des deux déesses. Encore que les destinées convergentes des déesses dans le veuvage resteraient purement contingentes s'il n'y avait l'épisode de la décapitation, essentiel aux deux récits. Davantage encore. S'attachant à la seule mythologie de la déesse tueuse de buffles, Biardeau relevait à quel point la décollation du démon équivalait symboliquement à une autodécapitation : « La déesse guerrière, victorieuse du démon-buffle, ne peut triompher de son ennemi que parce qu'elle s'est offerte elle-même en sacrifice au début du combat. Elle serait décapitée si elle ne décapitait pas : on peut dire aussi qu'elle se décapite un peu en décapitant son ennemi qui n'est jamais qu'une partie d'elle-même puisqu'elle est mère de l'Univers » (1981c, II : 481-482). Qu'ajouter à cette éloquente exégèse sinon qu'elle justifie et éclaire l'homologie de nos deux mythes : la déesse peut être, en effet, soit décapitante (= Mārīkambā), soit décapitée (= Yellamma). Explicitons néanmoins. Dans les deux cas, la décollation est le prix à payer lorsque la pureté de l'épouse est souillée. Si, d'un côté, c'est l'épouse qui décapite et dans l'autre l'époux par l'intermédiaire du fils, c'est pour une unique raison : la transgression de la règle imprescriptible de la pureté matrimoniale. La déesse et le dieu ainsi s'accordent à décapiter leur conjoint pour avoir été souillés par lui. Quant au renversement des rôles attribués à l'une et l'autre femmes, il répond à l'inversion initiale du statut des conjoints : Mārīkambā (Brahmane) est supérieure à son époux (Intouchable), comme l'est Jamadagni (Brahmane) envers Yellamma (Intouchable). Deux unions évidemment révélatrices d'un déséquilibre initial qui laisse présager du drame à venir. En attirant pareillement l'impureté et en souillant irrémédiablement les lignages, l'erreur de Mārīkambā et la faute de Yellamma signent un même désordre qui appelle réparation et mort

sacrificielle; ce qu'exprime la violence de la décapitation tout en autorisant la restauration. Du point de vue structural, le sexe inverse des victimes décapitées se révèle de peu d'importance au regard de l'inégalité statutaire et de la hiérarchie des castes que l'union matrimoniale a normalement pour fonction de reconduire; encore qu'ici elle le démente scandaleusement. La souillure n'est pas moins grande, que l'on épouse un Intouchable ou que l'on trompe son mari avec un roi. En somme, l'ambiguïté identitaire des déesses favorise l'homologie des deux récits : la Brahmane Mārīkambā attire nombre d'Intouchables et l'Intouchable Yellamma a une ascendance *ksatriya* sous le nom de Reṇukā.

L'inversion se répète à sa manière dans la similitude des épisodes narratifs de la poursuite précédant la décapitation. Dans le cas de Mārīkambā, l'époux décide de « s'habiller » dans la peau du buffle pour lui échapper, tandis que la course folle de Yellamma provoque son déshabillage involontaire. Autre retournement encore, celui du rôle du fils, présent dans les deux mythes aux côtés du père, quoique inversement : victime décapitée lorsqu'il se transforme en bouc, sacrificateur sous la figure de Paraśurāma.

Au risque de figer les oppositions entre les deux déesses, proposons néanmoins un tableau récapitulant leurs traits contrastés :

Tableau X : Mārīkambā et Yellamma

| MĀRĪKAMBĀ | YELLAMMA |
|-----------------------|--------------------|
| Brahmane | Intouchable |
| terrible | victime |
| active | passive |
| guerrière | renonçante |
| mariage (Intouchable) | adultère (roi) |
| fils sacrifié | fils sacrificateur |
| décapitante | décapitée |

On peut d'une autre manière encore corroborer la prégnance du motif de la décapitation dans la culture locale, en faisant appel au si populaire mythe de Cirutoṇḍa⁹ :

(32) Un pauvre Brahmane shivaïte très pieux se lamentait depuis des années de n'avoir pas d'enfant. Un jour enfin, il eut un garçon.

Śiva, qui désirait le mettre à l'épreuve, descendit le visiter. Déguisé en ascète (*samnyasin*), il lui demanda de le nourrir en

exigeant qu'on serve un repas à base de chair humaine : celle d'un garçon d'une famille très religieuse ayant un fils unique.

Le Brahmane accepta et partit à la recherche de ce singulier aliment. Mais, en dépit de ses efforts, il ne parvint pas à mettre la main sur un garçon. Rentré bredouille à la maison, le couple se mit à pleurer de ne pouvoir satisfaire le vœu de l'ascète. Quand leur enfant les vit dans ce triste état, il leur demanda ce qui n'allait pas. Écoutant ses parents lui confier les raisons de leur tristesse, il leur dit de se calmer car il pourrait être la victime (sacrificielle) exigée par le saint homme. Alors que ses parents hésitaient, il les pressa de s'exécuter rapidement sous peine de voir la colère de l'ascète se déchaîner.

Le saint homme exigea que la tête soit d'abord coupée et déposée devant lui pendant que le corps serait cuisiné. Lorsque l'épouse servit le repas, il lui demanda soudain qu'on lui présente le fils de la maison ! « Comment pourrais-je faire venir mon enfant, j'ai coupé sa tête et fait cuire son corps ? » répondit-elle. Il insista, en lui conseillant de l'appeler en répétant son nom à trois reprises. Ce qu'elle fit pour s'entendre dire aussitôt : « Maman (*amma*) ! », et voir venir à elle le garçon souriant. S'inquiétant de savoir ce qu'était devenue la tête déposée devant l'ascète, elle s'aperçut qu'elle était transformée en noix de coco.

Son repas terminé, reprenant sa forme de Śiva, le saint homme déclara qu'il était satisfait de leur dévotion. Il les bénit avant de s'en aller en leur demandant de (re)faire ce rituel chaque année.

On ne s'attardera pas sur la dimension cannibalique de ce saint shivaïte — un Jaṅgama dans la version traduite par Roghair (1982 : 297) mais un Kāpālīka selon Lorenzen (1989 : 232) — pour ne retenir du récit que les permutations qu'il opère sur celui de Yellamma. Avec lui, en effet, ce n'est plus l'enfant (Paraśurāma) qui décapite la mère (Yellamma) sur ordre paternel, mais exactement l'inverse, la mère et le père qui le démembrent pour répondre à l'injonction du saint ; et, si dans les deux cas le commandement est le fait d'un ascète, dans l'histoire de Cirutoṅḍa, la décollation ne sanctionne plus la faute commise à l'endroit d'un roi (libidineux), mais vise à satisfaire le souhait d'un chaste renonçant qui n'est autre que Śiva.

Passons maintenant au plan rituel. Plusieurs traits des cérémonies respectives du sacrifice du buffle et de la consécration à la divinité confirment l'inventaire comparatif établi jusqu'à présent au seul plan des mythes.

Avec l'usage insistant d'abord qui consiste avant la procession à badigeonner le buffle de safran et à le couvrir de branchages de margousier, de la même manière que le font avec compulsion tous les dévots qui rendent un culte à Yellamma, en particulier les

jōgama. La coutume ensuite de marquer d'un signe (*mudrā*) shivaïte le buffle, et qui par métonymie lui donne son nom (*gūḷi*), comme sont tatouées sur l'épaule droite, ou la poitrine, les *basavi* au cours de l'initiation ; tatouage qui les lie à la divinité et les met sous sa protection. On passe également dans une corne de l'animal, ou aux naseaux, un anneau en signe de consécration (Biardeau 1989c : 95), comme on en glisse à l'orteil de la *jōgama*. On extrait de la graisse du corps du buffle pour la déposer sur les yeux (Biardeau 1989c : 14, 18, 96-97), comme on le pratique avec de l'eau sur ceux des *jōgama*. Quant à la purification précédant la « vision » (*darśana*) du dévot, lequel se verse de l'eau sacrée puisée au « puits du vermillon » (*kumkum gonda*) à la rougeur toute symbolique, elle évoque la séquence rituelle au cours de laquelle le sacrificateur Māḍḍiga se déshabille pour faire couler sur son corps le sang du buffle récupéré lors de la décapitation. C'est également au Māḍḍiga qu'il revient de dépecer le cadavre du buffle à l'extérieur des limites rituelles du village. Une fois la décollation effectuée, on coince la patte gauche de l'animal dans sa mâchoire : détail rituel difficile à interpréter mais qu'une version du mythe de Yellamma, citée par Elmore (1925 : 88), éclaire :

(33) Une fois Yellamma décapitée, l'épée de Paraśurāma s'envola dans les airs. Horrifié par l'acte qu'il venait de commettre, celui-ci maudit le bras « matricide ». Immédiatement l'épée redescendit et lui coupa l'avant-bras qui retomba dans la poussière près de la tête de sa mère.

De manière encore plus explicite, un autre récit rapporté par le même auteur (1925 : 129), à propos cette fois du mari suborneur, raconte comment la déesse (brahmane) le décapita et lui plaça un de ses bras dans la bouche.

La tête de l'animal sacrifié, sur le front de laquelle on dépose une petite lampe (*ārati*)¹⁰, est placée à droite de la déesse, donc en position d'époux. Pour signifier le veuvage, on dénoue puis enlève le collier de mariage (*tāli*) du col de l'animal et brise les bracelets qu'on avait pris soin au préalable d'ajouter. Une description du *Gazetteer* de Dharwar parle d'un rideau que l'on tire devant la tête tranchée (1884 : 811).

L'analogie avec les dévotes de la déesse décapitée est frappante. On se souvient, en effet, que ces mêmes gestes, accomplis sur le panier et sur elles-mêmes, annoncent la mort de Jamadagni et leur nouveau statut. Et on verra plus loin l'importance de la « lampe favorable », attribut essentiel des *devadāsī*, lors des rituels au temple (part. III, chap. III, 2) dont le sanctuaire comporte aussi un rideau.

Ce n'est pas tout. La décollation du buffle s'organise autour de la figure divine d'un poteau en pierre ou en bois, *Pōte rāja*, le « roi

buffle», dont la signification apparaît clairement axiale et sacrificielle¹¹. Bien que les représentations anthropomorphes soient extrêmement rares, quelques sculptures, toujours schématiques, le figurent à l'aide de signes virils, moustache et barbe, et portant des attributs guerriers et royaux : épée ou bâton. Or, ces traits caractérisent également le personnage de Paraśu-Rāma (Rāma à la hache) qui ne se sépare jamais de son attribut martial. La correspondance avec l'enfant puîné de Jamadagni, à la fois matricide et gardien-sauveur de Yellamma, est d'autant plus forte que *Pōte rāja* est lui aussi considéré comme une sentinelle divine (Beck 1981 : 124), frère cadet de la déesse, dit-on (Vetschera 1978 ; Biarreau 1989c : 10, 21). La présence de *Pōte rāja* lors du sacrifice du buffle s'ajoute au couple divin, ou plutôt il le croise en formant une relation de type «sœur aînée» (*akka*)|«jeune frère» (*thamma*). Et l'on sait que la forme préférentielle du mariage local est entre l'oncle et la nièce — celle justement au cœur de la tradition de l'oblation — qui fait de la sœur plus âgée une belle-mère potentielle ; or, si la femme aînée, supérieure à l'homme plus jeune, est normalement protectrice, sa nature se révèle plus ambiguë, éventuellement malveillante, car il peut s'agir d'une belle-mère. De sorte qu'il devient possible de faire coïncider la relation fraternelle divine à la forme matrimoniale préférentielle, et de transposer l'équivoque créée par cette relation avec la nature fondamentalement ambiguë de Yellamma, à la fois bénéfique et maléfique. En outre, des témoignages laissent penser que les officiants mâles chargés du sacrifice du buffle se recrutaient dans la «classe» des *devadāsī*, leurs enfants bâtards, peut-on supposer, ce que confirment des informations historiques provenant de Goa (Pereira 1978 : 210). Autre détail. Des informateurs rappellent qu'autrefois, dans la région de Tumkur notamment, le sol où se déroulait la cérémonie de cession des jeunes femmes à la divinité était préalablement recouvert de bouse de vache sur laquelle on dessinait la représentation figurée de *Pōte rāja*. Enfin un dévot, venu de l'Andhra-Pradesh, m'apprit que celui qui initiait les *basavi* de cette région était appelé *Pōtu rāju*, ou *āśāda*, et accomplissait la cérémonie vêtu de rouge après avoir absorbé une grande quantité d'alcool.

La conclusion s'impose. Tant sur le plan des représentations que sur celui des pratiques, sacrifice du buffle et don des jeunes femmes à la divinité correspondent à un identique schème culturel. Comme si un même modèle mythologique, une même matrice rituelle, étaient à l'œuvre sur deux niveaux distincts, celui des hommes et celui des bêtes, dans leur relation respective à celui, cette fois transcendant, de la divinité. La décapitation de l'animal, don (sanglant) à la divinité, est l'homologue sacrificiel de l'abandon (non violent) de jeunes femmes à la déesse décapitée. Qu'on

l'entende au sens strict ou métaphorique, la déesse réclame ses buffle(sse)s. Même processus sacrificiel au cours duquel les sacrifiants donnent pour obtenir, détruisant un buffle ou faisant cession d'un enfant. Même transaction par laquelle la divinité reçoit pour éventuellement satisfaire les sacrifiants. Ainsi le mouvement du don vise à contraindre la bénéficiaire à rendre, à proportion souhaitée-on de ce qui est reçu, et pour autant que ces offrandes emportent son consentement. Paiement de la dette et règle d'échange fondamentale pour que s'équilibre le bon ordre du monde.

NOTES

1. On fait évidemment référence à la célèbre monographie d'EVANS-PRITCHARD sur les pasteurs Nuer (1968 : en particulier p. 33) qui reste un incomparable modèle d'analyse, notamment des rapports que les hommes entretiennent avec le bétail (chap. 1).

2. Un numéro de la revue *Seminar* sur la *Purdah Culture* tente pourtant de recenser les ouvrages sur le sujet (1986 : 50-54).

3. Adoptant un point de vue synthétique sur l'ensemble des travaux consacrés aux « femmes », PAPANÉK remarque avec pertinence que les études portant sur la sociologie de l'inégalité féminine sont plutôt le fait d'ouvrages s'inspirant du marxisme, écrits par des Indiennes, tandis que les seconds qui focalisent sur les ambiguïtés de la féminité proviennent de la tradition nord-américaine (1984 : 130). Les premières, plutôt militantes — dont l'ouvrage de DEVAKI JAIN (1980) reste le modèle — s'efforcent d'éclairer les caractéristiques structurelles et conjoncturelles de la domination sur les femmes, mais sans négliger pour autant les transformations contemporaines, là où les secondes insistent davantage sur la permanence des comportements, la perpétuation des identités, la stabilité des valeurs et, plus généralement, la continuité de la culture (*idem* : 132).

4. En dépit de certaines réserves, notamment l'engagement outrageusement « féministe » de quelques contributeurs, la tentative de confrontation anthropo-indologique la plus heuristique reste le recueil de WADLEY consacré au « pouvoir des femmes tamoules » (1980a).

5. A notre connaissance, il est vrai limitée, la comparaison avec la vache, qui s'imposerait pourtant dans un cadre mental où la femme est assimilée à la maternité et destinée au maternage, semble beaucoup plus rarement employée en milieu rural.

6. En termes lévi-straussiens : si les oiseaux sont des humains métaphoriques, le bétail l'est par contiguïté ou métonymie. En réalité, dans la *Pensée sauvage*, cet auteur fait du bétail « un inhumain métaphorique » car « le bétail n'est contigu qu'à défaut de ressemblance » (par opposition « aux chevaux de courses ressemblants qu'à défaut de contiguïté ») (1962 : 272). Si l'on suit notre analyse, la situation dans le sud de l'Inde contredirait donc cette proposition trop générale.

7. De manière similaire, mais dans l'Andhra-Pradesh côtier, HERRENSCHMIDT a pu observer un sacrifice du buffle, ou plutôt « tout, sauf le sacrifice ! » (1981 : 148 et sq.).

8. Errance d'un an qui rappelle celle du cheval avant son sacrifice (*śvamedha*) décrite par P.-E. DUMONT, à la fois « charme de victoire et de souveraineté, un charme de fécondité, et la manifestation d'un culte solaire » (1927); analogie d'ailleurs avancée par BIARDEAU (1989c 95-96; 185) dont la formule : « Partout où le buffle se promène, la souveraineté de son possesseur, la déesse, est reconnue » (*idem* : 30), s'appliquerait parfaitement aux *basavi*. Ajoutons que le rite du buffle laissé libre pendant une année avant son immolation transpose, sur la personne collective du sacrifiant (villageois), la figure royale (védique et brahmanique); mais, dans ce cas, c'est assurément la fonction de prospérité, de fécondité qui domine. Il reste que — comme me le rappelait Ch. MALAMOUD —, contrairement au buffle qui peut s'accoupler à sa guise, le cheval de l'*śvamedha* ne peut le faire pendant son errance : les gardiens qui l'accompagnent pour le protéger l'en empêchent.

9. HANCHETT rapporte une version légèrement différente de ce mythe pour le sud de l'Etat du Karnataka (1988 : 266-267). Ce récit est d'ailleurs connu dans tout le sud de l'Inde et il en existe différentes versions dans les langues vernaculaires : en tamoul, le *Periyapurāṇam* de Sēkkilār, en télugu, le *Basava purāṇama* de Pālakuriki, en marāṭhi enfin (FULLER 1944). Dans son ouvrage sur l'épopée populaire en Andhra-Pradesh, ROGHAIR présente plusieurs variantes accompagnées de commentaires (1982 : 298-307 et 124-125).

10. On trouve, dans l'ouvrage de WHITEHEAD (1921 : 117 et sq.), une description détaillée du sacrifice du buffle dans la région télugu; la photographie qui l'illustre montre clairement le dispositif rituel.

11. Bien qu'il soit difficile de se faire une représentation précise du personnage, diverses enquêtes portant d'ailleurs sur des régions distinctes de l'Inde du Sud reconnaissent son importance et son lien systématique avec les cultes de déesses (*Gazetteer of the Bombay Presidency* 1984 : 807-812; THURSTON 1907, IV : 83; PATIL 1977 : 29-30; REDDY 1978 : 3-4, 17; REINICHE 1979 : 155-157; BECK 1981 : 124; BIARDEAU 1976 : 151 et 1981 : 239-241; HERRENSCHMIDT 1988 : 168, n. 10; HILTEBEITEL 1985 et 1989); mais désormais l'enquête la plus complète, et qui plus est comparative entre les Etats du Maharashtra, du Karnataka, de l'Andhra-Pradesh et du Tamil Nadu, est celle de BIARDEAU (1989c).

Chapitre V

Les femmes-déesse

A côté de l'attribut le plus démonstratif des *jōgama*, qui reste leur longue et abondante chevelure *jaṭē* (ou *jeḍī*) dont on a déjà parlé (part. II, chap. III, 2), d'autres accessoires caractérisent les servantes de Yellamma.

1. LES PANIERS

Le panier effigie

L'emblème dévotionnel le plus visible des *jōgama* — et dans une moindre mesure des *jōgappa* qui le portent plus rarement — est un panier, appelé *jaga*, qu'elles transportent sur le chef lors des pérégrinations. Pour cette raison, elles sont couramment désignées par l'expression *horuvudu*, « celles qui portent sur la tête ». Ce panier en bambou tressé, de forme circulaire, mesure une trentaine de centimètres de diamètre et son rebord en fait une dizaine. Seul le distingue des récipients utilitaires du même type son fond qui remonte au centre à la manière d'un goulot. Ces cols étroits permettent d'emboîter ces paniers en de hautes colonnes vacillantes, comme on les voit devant les échoppes de Saundatti lors des



22 — Un jōgappa porte un koḍa



23 — Un koḍa de Yellamma

24 — Une jōgamma
porte un koḍa25 — Un jaga avec les ustensiles
pour le culte domestique

grandes fêtes. Les vendeurs de ces paniers appartiennent à la caste Hulsavār.

A cause de la difficulté grandissante à trouver du bois de bambou dans la région, m'a-t-on dit, au *jaga* tend à se substituer de nos jours le pot en métal cuivré, le *koḍa*. D'usage courant, car il sert traditionnellement aux corvées d'eau, ce récipient est possédé par toute les familles. Cela favorise sans doute son emploi comme panier rituel¹, à l'inverse du *jaga*, limité au seul usage religieux, qu'il faut donc spécialement acheter et renouveler annuellement du fait de sa fragilité.

Mais l'utilisation religieuse de ce panier, ou de ce récipient, nécessite qu'on le prépare avec soin, c'est-à-dire qu'on y ajoute divers accessoires à valeur symbolique. Ils sont achetés dans les différentes échoppes installées sur le pourtour du temple de Saundatti, à proportion des moyens économiques dont chacun dispose. Bien que ces ornements soient imposés, les dévots se plaisent à faire assaut d'ingéniosité décorative dans l'agencement des paniers. Ainsi, la conformité à un modèle reconnu n'empêche nullement la diversité créatrice de s'exercer. S'agissant du *koḍa*, l'assemblage des emblèmes vise, indépendamment de leur nombre, de leur combinaison, de leur caractère esthétique, à fabriquer une effigie de Yellamma, une sorte de «poupée divine»², plus ou moins figurative. Et les grandes célébrations de Saundatti donnent lieu à une véritable débauche de toilettes festives. Si le *koḍa* est préalablement rempli d'eau consacrée dans laquelle on jette quelques pièces de monnaie, éventuellement quelques feuilles de margousier (*bēvu* = *Melia azadirachta*), le *jaga*, pour sa part, reçoit toujours du riz cuit et divers aliments végétariens préparés.

L'élaboration minimale consiste à attacher solidement avec de la ficelle la face sculptée (*mūrti*) de la déesse surmontée d'une coiffe (royale) en bronze, ou en tout autre métal doré ou argenté. Le visage peut être agrémenté d'une touffe de cheveux séparés par une raie rouge (*sindhur*), ou maquillée avec le point frontal (*bindu*) de la même couleur ; marques qui signalent le statut de la femme mariée. Le front est souvent badigeonné de poudre de safran (*baṇḍāra*). Dans la totalité des cas, la *mūrti* est fixée à une sorte d'éventail de plumes de paon en forme d'auréole, et certains y superposent soit des brindilles de margousier, soit de longues feuilles étroites — quelquefois en argent — de l'arbre *kedige* (*Pandanus fascicularis*). Au-dessus de la *mūrti*, d'autres ajoutent un petit baldaquin (*catri*), ou la tête d'un cobra royal en forme de dais, le tout en métal argenté. En dessous, deux mains plates métalliques dont les paumes sont marquées d'un point rouge de vermillon s'avancent très légèrement en position de bénédiction. Les dévots y passent un nombre variable de bracelets verts — insignes matrimoniaux brisés lors du

veuvage —, et y glissent quelquefois des billets de banque provenant des offrandes collectées. Autour de ce que l'on suppose être le cou de la divinité pendent divers colliers (*tike*), dont l'emblème matrimonial par excellence, le *muttu*, qui scelle l'union divine. Il est composé de perles blanches et rouges alternées selon des séries variables (1/1, 1/3, 1/5, 5/5, 10/10...), et les plus riches dévotes y accrochent à intervalles réguliers de petites pièces dorées représentant le visage lunaire de Yellamma. Les femmes des basses castes ajoutent deux autres colliers de cauris qui symbolisent les crânes de démons terrassés par la divinité, diverses guirlandes de fleurs aussi. Certaines suspendent des berceuses (*totalla*) en métal argenté qui évoquent le pouvoir fécondant de la déesse. Si la *jōgamma* se réclame de la secte des Liṅgāyat-Vīraśaiva, une petite capsule (*gunda-gadige*) en argent contenant un petit « phallus » (*iṣṭa-liṅga*) shivaïte signale cette appartenance. Pour compléter le montage décoratif on enroule autour du *koḍa* une pièce de tissu (*sārī*) vert, de façon à imiter le vêtement féminin. Une étoffe souvent bariolée recouvre le pourtour du *jaga* sur lequel on fixe divers emblèmes métalliques : cinq bulbes pointus (*kaḷasa*), une tête de serpent (*nāga*), une figuration (*mūrti*) de Paraśurāma.

Il arrive que le *jaga* prenne des dimensions assez impressionnantes, jusqu'à deux mètres de diamètre, autorisant ainsi la multiplication de chacun des attributs au gré de la fantaisie décoratrice ou de l'intensité dévotionnelle de celui, ou plutôt de ceux qui le portent car son poids exige alors qu'on se relaie.

Ces paniers, *jaga* ou *koḍa*, sont des *utsava-mūrti*, des « effigies mobiles » de la divinité. Petits autels portatifs qui appartiennent aux familles de dévots, et non au temple, dont la présence favorise l'efficacité des rites privés. Autant de monades expressives d'une même puissance labile, myriade de réservoirs de sacralité à usage domestique. Ils visualisent le morcellement possible de Yellamma, sa faculté de devenir plurielle. Grâce à eux, la déesse dispense son aura où que l'on soit, et on peut toujours les balader si l'on refuse de se séparer (matériellement) de Yellamma. A l'occasion des rites, chacun des paniers se (re)charge d'énergie divine. Mais leur productivité, si l'on ose dire, s'accroît à mesure qu'on s'approche de Saundatti où la déesse est installée : de sa colline jusque dans l'ellipse rocheuse, du temple jusqu'au saint des saints. Inversement, l'éloignement progressif des paniers du divin foyer énergétique équivaut à une diminution quantitative.

A côté du modèle courant, assez stéréotypé malgré sa richesse décorative, on rencontre parfois des paniers plus rustiques, moins hindous, plus tribaux si l'on veut, dans lesquels nombre des attributs mentionnés précédemment sont absents. A la place de la *mūrti* en métal, ils contiennent une assez grossière sculpture en bois poly-

chrome anthropomorphe où il faut reconnaître une Yellamma pourvue d'une opulente poitrine. De plus, les femmes ne portent pas le luth monocorde associé au *jōgati* mais un tambour, le *dholak*, qu'elles battent à l'aide d'une baguette de bois recourbée. Les porteuses de ces paniers plus « primitifs », en tout cas différents, proviennent de castes tribales situées au plus bas de la hiérarchie indienne. Impossible de savoir si le port de l'objet rituel est le vestige d'une ancienne (?) religion tribale ou s'il s'agit plutôt d'un emprunt des tribaux à l'hindouisme, ce qui apparaît probable ; il atteste en tout cas du *continuum* sociologique de l'organisation indienne, de la tribu à la caste, et de la perméabilité des barrières entre elles (Béteille 1986 : 316 et sq.). De fait, la coutume des *jōgati* se rencontre, et se distribue, dans des strates fort différentes de la société, quoique étant plutôt réservée aux couches déshéritées occupant les plus bas statuts.

Lorsqu'il n'est pas utilisé pour les pérégrinations mendiantes (*jōgwa*) des mardis et vendredis, ou lors des fêtes de pleine lune ou domestiques, le panier est gardé à domicile, face à l'ouest. Chez certains dévots, sa présence permanente dans une pièce, ou dans un coin de l'habitation, transforme l'endroit en petit oratoire ; ce qui arrive aussi bien dans les pauvres masures de *jōgama* villageoises que dans les « maisons » de prostitution urbaine. Dans quelques cas, une installation somptueuse transforme le domicile en petit sanctuaire que rejoignent des dévots pour obtenir la « vision » (*daršana*) de Yellamma ; ils s'y rassemblent, y chantent, y dansent, sous la houlette du propriétaire transformé pour la circonstance en desservant (*pūjāri*).

Exceptionnellement, une famille désireuse de marquer son respect à la déesse, ou de réorienter une destinée malheureuse, peut prêter son *jaga* domestique à une *jōgama* pour une, ou plusieurs journées ; les dates du « prêt » étant toujours choisies en fonction de leur caractère favorable. Le panier sur la tête, la *jōgama* ira mendier au nom de la déesse et pour le bénéfice de la famille. Ainsi, par l'intermédiaire d'une de ses servantes (attitrées), la famille adresse une supplication à la divinité en vue d'être assistée dans l'adversité. Car il s'agit bien d'une location : la *jōgama* rend le panier au propriétaire et recevra une rétribution pour son service divin. À son retour, en effet, la famille nourrit la *jōgama* et fait une « grande offrande » (*mahāpūjā*) à la déesse. Dès lors, la maîtresse de maison devra alimenter en huile une lampe, dite « familiale », installée devant le *jaga*, afin qu'elle reste allumée pour une durée qui varie selon l'intensité du vœu et sa nature.

Jōkumār : un autre dieu dans le panier

Bien qu'indépendant du cycle mythologique de Yellamma, un personnage important de la culture populaire locale mérite d'être mentionné. Sa célébration en effet s'organise autour du même dispositif rituel que celui qu'on vient de décrire : Jōkumār, comme Yellamma, est installé dans un panier.

Les cérémonies autour de Jōkumār concernent les membres de la caste des Sunagār, ou Ambigāra, dont l'occupation traditionnelle consistait à recueillir et fournir le salpêtre. Caste, on le verra (part. III, chap. III, 2), dans laquelle se recrutent les serviteurs du temple aux ordres des Bānajiga. Ce sont plus particulièrement les femmes *jōgamma* de cette caste — épouses donc des serviteurs du temple — qui le célèbrent durant une semaine, avant la pleine lune (*Anathana hunṇime*) du mois de *bhādrapada* (août/septembre) ouvrant la saison des récoltes.

Fils de Śiva, frère donc de Gaṇapati, ce dieu est appelé localement Jōkumār, c'est-à-dire le « jeune » (*kumār*), nom traditionnellement attribué au dieu Skanda, prénommé Kārtikeyya dans le sud de l'Inde. Le préfixe *jō* est dérivé du verbe kannada « balancer, bercer », aussi Jōkumār est-il une divinité propitiatoire pour tous ceux qui désirent des enfants. La mythologie du personnage se révèle assez pauvre, et pas seulement parce que l'enquête se limita au village d'Ugargol. Car cette pauvreté témoigne d'une existence qui, dit-on, ne dura qu'une semaine ou neuf jours :

(34) Le roi Jōkumār, que certains disent très séduisant mais que tous reconnaissent comme extrêmement puissant, ne connaissait qu'une seule règle de conduite : la satisfaction de ses désirs. Débauché de la pire espèce, il harcelait sans cesse les femmes, au point que les prostituées des basses castes, elles-mêmes, l'évitaient. C'est qu'il avait l'habitude d'obliger les femmes — des informateurs ajoutèrent les hommes... — à se baigner nues dans les bassins et les rivières.

Mais un jour, il dépassa les bornes et perdit toute mesure en abusant de sa propre sœur (pour certains sa propre fille). Aussi les femmes de son royaume s'unirent pour le lapider.

La fête de Jōkumār débute avec sa naissance. Après que le chef du village a immergé une représentation de Gaṇapati dans la rivière, les femmes Sunagār déposent l'effigie de Jōkumār, le plus souvent une tête en terre cuite fabriquée par le potier (de caste Kumbāra), dans un panier en bambou. Elles y déposent également des feuilles de margousier.

L'effigie du dieu est caractéristique, pour ne pas dire caricaturale, tant certains de ses traits sont hypertrophiés. Son visage lunaire, mais de couleur noire, est mangé par des yeux d'une taille disproportionnée en métal argenté et barré par une immense bouche ouverte, colorée en rouge et badigeonnée de beurre. Son sourire hésite entre la gourmandise et la satisfaction, car on le dit avide jusqu'à la voracité. Il arrive, mais de moins en moins, que son effigie arbore ses parties génitales, que tout le monde s'accorde à trouver imposantes, à proportion sans doute de l'inextinguible appétit sexuel qui le conduit à s'emparer de toute femme passant à sa proximité.

En chantant, les *jōgamma* paradedent et promènent sur la tête le panier contenant Jōkumār pendant une semaine. En retour, elles reçoivent et collectent des aumônes en nature et en argent. Pour cette fête, elles cuisinent un mets végétal spécial, appelé *allambali*, qu'elles échangent avec les villageois contre des dons, jettent dans champs, ou déposent sur le toit des maisons de ceux qui ne sont pas des agriculteurs. A la fin de la semaine festive, durant la nuit où Jōkumār meurt, toutes les effigies sont rassemblées et placées devant les maisons des *jōgamma*, dans ce cas toujours des prostituées, insiste-t-on. Celles-ci lui brisent la tête à l'aide d'un pilon, ou fracassent ses parties génitales contre des pierres en proférant insultes et obscénités avant de lancer les débris du corps, soit le plus loin possible dans la rivière, soit à l'endroit où les blanchisseurs, de caste Madivāla, lavent les vêtements de la communauté. Jōkumār devient alors un fantôme, qui se réfugie sous les pierres sur lesquelles on frappe le linge. Les blanchisseurs s'abstiennent de tout travail durant trois jours, observant ainsi une période de deuil rituel.

Au plan du rite, la brève existence de Jōkumār parcourt une trajectoire significative. Né d'un potier — une fois que le chef du village l'a autorisé —, il grandit chez les Sunagār grâce aux aumônes que la communauté villageoise fournit ; il vient ensuite mourir, des mains de prostituées, chez les Intouchables, pour être finalement deuilé par les blanchisseurs.

En dépit d'interrogations renouvelées, le matériau mythologique recueilli resta indigent. L'insistance de certains à faire de Jōkumār un « étranger » explique peut-être sa biographie lacunaire. Au vide événementiel, qui caractérise nombre de divinités hindoues, Jōkumār ajoute une identité à ce point incertaine que sa légitimité est usurpée : souverain venu d'« ailleurs ». Conformément au modèle archaïque de souveraineté que connaissent bien les anthropologues, Jōkumār n'est pas un indigène mais un roi d'origine inconnue, ce qui sans doute explique l'égaré du personnage. Que la fonction royale soit ainsi liée à l'extranéité apparaît

significatif. Si pauvre que soit sa vie, riches en revanche sont les associations que sa figure suscite chez ceux qui le célèbrent. Le comportement déréglé de Jōkumār, plus préoccupé par la recherche du plaisir et la satisfaction de son désir (*kāma*) que par la bonne gestion de son royaume, illustre le dévoisement de la fonction royale. Un modèle négatif de souveraineté qui inverse tous les traits caractérisant l'ordinaire de la fonction. Loin de garantir le bon ordre, de préserver la stabilité, de rappeler les idéaux de la collectivité, ce roi errant, dont nul ne put dire sur quel royaume précis il régnait, s'engage dans des aventures qui provoquent un désordre social généralisé. Indifférent aux règles et irrespectueux des normes, Jōkumār incarne le mouvement, la turbulence, et surtout la transgression dont il devient, en quelque sorte, le héros. Ce qu'exprime exemplairement sa sexualité incontrôlée, finalement incestueuse, débordant les comportements admis.

A la recherche du thème œdipien (d'ailleurs proprement introuvable) dans les mythologies indiennes, Ramanuja ne rencontra que les cas d'inceste père/fille (*Śatapatha Brāhmaṇa* I, 7, 41-4 ; *Matsya Purāṇa* III, 30-34 ; en langue kannada *Vaḍḍhārādhane*). À côté de cette inversion, il constata surtout que la confusion introduite entre les genres sexués et les relations normales de parenté se répercutait dans l'organisation sociale en propageant un désordre radical (1983 : 248-251). Bref, que ces cas n'enseignaient aucune psychologie mais plutôt une sociologie de l'interdit. Tel est bien Jōkumār, ce débauché qui introduit la confusion dans les distinctions et les valeurs que normalement le souverain garantit et défend. Parce qu'il est un roi, donc doté d'un pouvoir capable de détruire les conventions par lesquelles la sexualité se socialise et donne son assise première au social, Jōkumār incarne la violence originelle que signe sa transformation en fantôme.

En renversant ainsi normes et codes et en agissant à l'inverse de sa fonction, Jōkumār évoque le *Trickster* (« Truqueur ») des mythologies africaines, ou le « Clown » des récits amérindiens. On n'insistera pas sur de telles convergences, par nature conjecturales. Mais on relèvera plutôt que, dans son étude des textes (sanskrits, tamouls, télugus) portant sur la royauté médiévale, Shulman a brillamment montré comment le souverain accompli devait nécessairement traverser les expériences de la mascarade et de la clownerie, composantes intégrales de son rôle, versants comiques de son autre personnalité tragique dont on ne parlera pas ici (1985 : 295-299). Or, la déformation caricaturale et dérisoire de l'effigie de Jōkumār illustre parfaitement la parodie de la fonction royale, annuellement représentée par son rire sacrilège. Et sa sexualité débridée se moque d'autant plus des impuretés que ses serviteurs attitrés sont des prostituées ! Tout en lui respire la démesure : une oralité ogresque qui

symbolise son avidité, jusqu'à son pénis et ses bourses gigantesques qui lui tiennent lieu d'emblème bouffon d'autorité. Bien que ce monarque étranger mange et consomme littéralement son royaume, son culte est nécessaire, comme l'est le rappel périodique du caractère asocial de la transgression. La ritualisation annuelle de sa vie montre un souverain qui décline et un univers qui s'abîme avec lui. Sa difformité et sa conduite hors norme symbolisent un monde devenu informe, qui doit donc être détruit pour se régénérer. Le temps vainc le souverain (mauvais) mais non la royauté qui se ravive à chaque destruction. Ainsi le démembrement de Jōkumār, et la dispersion de son cadavre, équivalent-ils à une immolation sacrificielle, seule opération susceptible de restaurer l'ordre et la société.

On mesure ainsi que Jōkumār exprime, sur le mode masculin et actif — à l'instar du personnage féminin de Yellamma qui le faisait de manière passive —, l'excès du désir (*kāma*) qui perturbe et détruit l'ordre sociocosmique (*dharma*) ; l'expression régaliennne du dérèglement qui implique une mort violente. Pour avoir couché avec sa fille, Jōkumār finit lapidé par les prostituées ; pour avoir désiré un roi, Yellamma est décapitée et démembrée par son propre fils. Rappelons également qu'après le sacrifice du buffle, l'effigie temporaire de la déesse, elle aussi commandée au potier, était fracassée puis rejetée hors du village (Biardeau 1990 : 89). De plus, comme Yellamma, Jōkumār dans son panier, en dépit, ou à cause, de son identité royale, préside à l'abondance, favorise la reproduction et la fertilité ; les transgressions du dieu et de la déesse exprimant *a contrario* l'importance de ces valeurs pour les dévots. Les viols de Jōkumār et la violation (matrimoniale) de Yellamma appellent vengeance et immolation sacrificielle ; sort commun à ces divinités, y compris au « frère » en désordre qu'est Kārttavīrya. Enfin, dans les deux cas on retrouve le rapport étroit qui lie — ou liait — les *devadāsī* à la fonction royale. Si la prospérité du royaume, symbolisée par les femmes, est d'abord garantie par la rectitude du souverain, ce sont précisément les *devadāsī* qui, au moyen du régicide, agissent pour son rétablissement. Le décalage entre le récit et la célébration est ici encore remarquable car, dans le rite, des prostituées assument un acte que le mythe attribue aux femmes ordinaires. Manière sans doute d'affirmer que les *devadāsī* symbolisent la féminité en général.

Une dernière remarque cependant. En aucun cas Jōkumār n'invite au pèlerinage et sa célébration est exclusivement liée à l'unité de culte villageois. Pourtant, les étapes précipitées de sa destinée correspondent à un trajet spatial dans le village qui intègre fortement les différentes castes hiérarchisées en présence, au niveau statutaire qui est le leur, un peu à la manière d'un parcours pèlerin.

Le petit panier

Moins visible, mais tout aussi essentiel, est le petit panier en bambou d'environ quinze centimètres de diamètre, appelé *padalage*, que les *jōgati* accrochent quelquefois au *koda* ou déposent dans le *jāga*. Ces petits paniers que l'on vend un peu partout autour du temple sont, par définition, des récipients divins. Plutôt une sébile pour les *jōgamma* prostituées, souvent de très basses castes ou Intouchables, qui ne s'en séparent jamais pour mendier ; plutôt une corbeille d'offrandes pour les *jōgamma* mariées qui ne manquent jamais d'y déposer les repas qu'elles cuisinent pour la déesse. Dans le premier cas, les femmes les associent systématiquement à Paraśurāma ; dans le second les dévotes les considèrent comme les petits paniers alimentaires de Yellamma.

Lorsqu'ils servent à recevoir les aumônes des pèlerins, les *jōgamma*, et les *jōgappa* qui les utilisent également à cette fin, placent en son centre de minuscules récipients métalliques, ou des petites poches de tissu, contenant les indispensables poudres de safran et de vermillon. Complètent ce dispositif : une petite figuration (*mūrti*) de Paraśurāma, un chromo de Yellamma qui est soit son effigie, soit la prescription imagée du mythe canonique de sa décapitation, et divers autres objets : colliers de cauri, capsules en bambou pour recevoir les pièces de monnaie, feuilles de margousier.

À côté des offrandes de nourriture solennelle (*ugrāṇa*) à la déesse préparées par les *pūjāri*, les dévotes lui confectionnent, sur place et en privé, des mets stéréotypés dont elles « remplissent les paniers » (*padalage-tumbuvudu* ou *padalage-tumsodu*). Il s'agit en particulier de petits beignets végétaux en forme de croissant de lune et de galettes de millet, qu'accompagnent oignons verts, aubergines, bananes, noix de coco et de bétel, racines de safran, citrons, carottes, riz cuit, feuilles de bananier et de margousier, cannes à sucre ... Selon les castes, ou la richesse, certains aliments sont présents ou absents, mais l'offrande rassemble généralement des échantillons de la nourriture de base, dite *dānya-davsa* (« grains, semences et lentilles »), qu'accompagnent des fruits et des légumes appartenant à l'autre catégorie alimentaire. Sans doute faut-il y reconnaître l'image symbolique d'une totalité nutritionnelle, à la fois la plénitude gastronomique : tout ce qu'il faut pour être rassasié (Hanchette 1988 : 143), et le signe de bon augure (Einching Ferroluzzi 1977a et b). Ces « offrandes à la Mère » (*amma-pūjā*), effectuées par les seules femmes mariées, sont également appelées les « dons rituels de l'épouse » (*ammanāvara(y)ecca*) et comportent nécessairement le *biccōle*, ce petit morceau de feuille de palmier enroulé ser-



26 — Une jōgamma devant les
paniers remplis d'offrandes

27 — Une jōgamma
jette du safran sur le temple



vant d'ornement d'oreille. Les « épouses » (*muṭṭāide*) ont l'habitude de placer ces « bonnes choses » dans la pointe frontale de leur *sārī* (*maḍilakkei*), qu'elles nouent ensuite afin de porter sur elles ces symboles de vie et de prospérité.

S'il prenait l'envie de comptabiliser les dons alimentaires privés et solennels faits à la déesse, on constaterait que Yellamma mange énormément, comme une ogresse oserait-on dire. On peut y reconnaître la manifestation de sa puissance mais également une compensation imaginaire. Car, dans une société où le problème de la sous-nutrition chronique continue d'affecter nombre de castes économiquement défavorisées, où l'idée d'abondance hante les rites et les fêtes, le privilège accordé à la dimension orale de la divinité apparaît frappant. Il est vrai que si Yellamma réclame son plein de nourritures, d'être régulée, rassasiée, gorgée d'aliments, littéralement remplie par ses dévots, c'est que de ce plein les hommes attendent la plénitude. A voir d'ailleurs ce que quotidiennement on lui offre, on serait tenté de penser qu'elle devrait être repue. Mais, pour ses fidèles, il est clair qu'elle reste affamée, perpétuellement inassouvie. Pourtant, alors que la déesse appartient à une société (divine) où l'on se nourrit abondamment, en réalité, elle ne mange pas (comme les hommes) puisque la nourriture est retournée intacte, nous en reparlerons (part. III, chap. II, 1). Si le rituel impute à la divinité une physiologie, celle-ci est incomparable à celle des humains ; à la fois plus exigeante, la déesse dévore, et moins corruptrice, elle restitue inentamé. D'où le paradoxe. L'être divin en son essence — métaphore de l'abondance d'une Terre idéale — échappe absolument au manque et à la rareté, à la pénurie et à la disette. Or, dans la pratique, il n'est d'autre moyen de la satisfaire que de la nourrir sans cesse. Tant de mythes ne nous disent-ils pas que les dieux ont faim, qu'ils ont soif !

Outre les transactions alimentaires, les dévôts déposent dans les paniers des dons matériels comme de l'argent, des vêtements (*sārī*) et des corsages (*kana*), du sel aussi. On attribue à ce dernier des vertus prophylactiques et curatives contre les maladies de peau, y compris la lèpre. Mentionnons en passant que, de part et d'autre de la porte nord-ouest du temple de Yellamma, deux petites cavités reçoivent d'abondantes offrandes de sel ; au point que les motifs — une représentation sculptée d'un lion du ventre duquel émergent les *devī* (Kājalamma et Urkelamma) armées d'une épée — sont devenus presque méconnaissables tant ils ont été rongés par ce produit corrosif.

La plupart du temps, les paniers contiennent également des petits flacons d'huile (*benne*), d'ailleurs préparés et vendus sur le site de Saundatti par des *jōgama*. Cet oléagineux à base de sésame sert à alimenter les lampes de la déesse ; il a le pouvoir, dit-on, de calmer

ses légendaires colères. La nature du liquide serait donc plutôt refroidissante comme le sont les sucreries, à l'inverse de ce qu'a observé Zimmermann au Kerala (1989 : 63). Remarquons que, dans la conception locale, l'huile participe à la définition ethnomédicale de la personne. Le bon état de santé et la force des individus — dit *ārōgya* ou *aramā*, expressions qui associent au bien-être physique des connotations de paix, de prospérité et de vie heureuse — est souvent décrit en terme de dosage équilibré d'«huile du corps» (*maiyaṇa beṇṇe*). En ce sens, l'huile est effectivement une panacée (Zimmermann 1989 : 246 n. 17) car elle entretient l'équilibre des fluides, les perfectionne, à condition que l'alimentation soit «grasse» (lait, beurre...) et que l'activité sexuelle soit retenue. Ce n'est, en effet, que couplé avec la rétention séminale que ce régime diététique favorise la concentration d'huile dans le corps et, du point de vue thermique, le refroidit.

L'offrande de ces produits à la personne de la déesse relève d'une logique comparable à celle qui régit les transactions et l'équilibre des organismes ordinaires. Sur ce point, il n'y a nulle différence entre métabolismes divin et humain. Pourtant, encore une fois, l'identité de la déesse se définit paradoxalement. En soi, elle est plénitude et absence de manque ; pour les hommes, elle est manque à combler, appétit, voracité. Et ceux qui établissent un commerce avec elle, entretiennent commensalité, craignent toujours qu'elle ne transforme l'insatisfaction alimentaire — à savoir l'insuffisance d'offrandes — en colère. Pour eux, il y a bien une biologie des passions divines, de la colère principalement, synonyme d'échauffement et signe de rupture homéostatique. L'intervention divine, son agir (mauvais), est la contrepartie du dérèglement de son équilibre interne, espèce de dessiccation progressive. A la déesse desséchée parce qu'échauffée, donc courroucée, doit répondre le flux des offrandes nourrissantes, humidifiantes, refroidissantes : ainsi Yellamma sera pacifiée. Entre les hommes et elle, denrées et fluides circulent et s'échangent selon une logique qu'a valorisée l'école indologique (O'Flaherty 1980) et anthropologique de Chicago (Marriott 1976 ; Daniel 1984 ; Marriott 1989).

C'est selon le même mécanisme qu'est conçue l'offrande végétale, de brindilles ou de feuilles de margousier (*bēvinmara*), ajoutée au panier. Incontestablement d'ailleurs, dans le sud de l'Inde, le margousier est l'arbre de la déesse, tant les rites qui l'entourent impliquent systématiquement son usage, tant il protège des attaques aussi bien naturelles et surnaturelles, les femmes enceintes notamment, cibles désignées des mauvais esprits. Mais, pour les castes paysannes, c'est également une médecine. Ses membres ont l'habitude diététique d'avalier chaque matin du jus de ce végétal et de l'ingérer sous forme de décoction lors des diarrhées ou des conva-

lescences; contre les fièvres aussi on le prescrit. Il délivre des congestions et son absorption favorise la bonne balance du corps. De la même manière que l'huile, il refroidit, non seulement l'organisme humain mais celui de la divinité, comme l'a constaté Babb dans le centre de l'Inde (1973 : 21). Dans le Karnataka, lors de la fête d'Ūgādi, on absorbe et échange entre commensaux une macération appelée *bhenva*, composée de margousier, tamarin, lentilles, sucre brun, raisin, mangue et banane, alliance donc d'amer et de sucré, manière de montrer, m'a-t-on expliqué, que la vie est un mélange de peine et de joie³.

Décrivons maintenant le culte des offrandes de nourritures à la déesse, tel qu'il se déroule n'importe où à proximité de son temple. On dispose d'abord les *padalage*, en nombre variable, sur une couverture délimitant ainsi une aire rituelle sur laquelle trône Yellamma dans son panier (*jaga*). Théoriquement, la distribution des aliments dans les petites corbeilles doit se faire en face de cinq *jōgamma* mariées (*muṭṭāide*), dites *śubhāngi*, qui veillent à l'équité de la répartition des offrandes. Tout en chantant l'épopée de Yellamma, les *jōgamma* agitent leurs chasse-mouches en direction des paniers afin d'en faire des dons favorables, opération appelée *bāgiṇamara*, *bāgiṇa* désignant le don qui engendre la bonne fortune. *Jōgamma* et parentèle effectuent une série de circumambulations, vêtues d'habits neufs. Elles ont la taille ceinte de branchages de margousier, et tiennent quelques brindilles dans les mains et dans la bouche. Pendant ce temps, face à la représentation de Yellamma, l'officiant, souvent l'homme le plus âgé, récite sans arrêt des formules (*mantra*). Les petits cubes de camphre et les bâtonnets d'encens se consomment lentement. L'officiant brise des noix de coco dont chacun des participants vient recevoir le lait en libation. Les *jōgamma* invitent la déesse à descendre afin de dispenser ses faveurs aux présents, séquence appelée *vara*. Lorsqu'une *jōgamma* entre en possession, comme c'est fréquent, en faisant connaître les injonctions de la déesse, une autre lui badigeonne le front de poudre de safran à intervalles réguliers; ainsi évite-t-on l'échauffement que provoque la descente divine. Une fois la crise terminée, tous successivement se prosternent aux pieds de la possédée. Ils rejoignent ensuite l'officiant, resté un peu à l'écart, qui les marque sur le front avec du safran et les asperge à l'aide de branches de margousier trempées dans l'eau provenant d'un bassin sacrés. A la fin de la *pūjā*, chaque *jōgamma* recevra un des petits paniers pleins d'aliments en guise d'honoraires (*dakṣiṇā*).

2. LE COLLIER MATRIMONIAL

Un élément moins visible, mais essentiel, est le collier reçu lors de la cérémonie d'initiation. Signe distinctif du service à la déesse, il équivaut au collier de mariage (*tāli*) porté par les épouses en Inde. Dans le cas des *jōgamma*, il scelle l'union conjugale avec Jamadagni dont elles deviennent les coépouses (*savati*) terrestres. Par cette relation à moitié hiérogamique, les *jōgamma* accèdent à un statut quasi divin.

Le nom donné à ce collier de perles est significatif : *muttu* désigne en effet les pustules de la variole. Le terme reconduit l'association, courante dans le sud de l'Inde, de la déesse avec cette maladie, et, plus généralement, avec toutes les affections éruptives ou dermiques. Il protège contre elles et confirme la valeur intrinsèquement prophylactique, ou curative, de la consécration. Bien qu'en apparence inconnu à Saundatti, le mythe étiologique de ce collier rapporté par Beck (1981 : 127) mérite d'être présenté :

(35) En répudiant son épouse, Jamadagni lui donna sept perles magiques. Mais, prise de colère, Reṇukā les jeta au visage de son mari, et chaque perle devint une pustule variolique⁴. Jamadagni la supplia de reprendre ses perles et de le guérir ; ce qu'elle accepta à condition qu'il satisfasse son désir d'aller au paradis (*svarga*). Le marché fut conclu.

Une fois au paradis, Reṇukā lança ses perles sur Śiva, Viṣṇu et Brahmā et le dieu de la mort, Yama ; tous furent atteints de la variole. A leur tour, ils demandèrent ce qu'elle souhaitait en échange de leur guérison. Reṇukā exigea des trois principaux dieux qu'ils cèdent leurs épées, et de Yama elle obtint le droit de tuer les gens sur la Terre à l'aide de son collier.

Ce récit est intéressant à double titre. D'une part, il reconduit l'aspect terrible de la déesse, et de l'autre suggère que sa volonté de souveraineté est absolue. Non seulement la déesse cherche à conquérir et dominer la totalité des créatures mais elle a pour ambition de régner sur les dieux suprêmes, y compris sur la mort dévoueuse de mortels.

Selon un observateur — mais dont les informations paraissent soit anciennes ou de seconde main — il conviendrait de distinguer trois types de colliers définissant chacun une espèce distincte de *jōgati* (Patil 1977 : 36) :

— en premier lieu le *garati muttu*, fait de cinq perles blanches,

porté par les *garati jōgama*, c'est-à-dire celles qui ont le droit de se marier et de fonder une famille; *garati* étant un terme honorifique désignant la femme mariée. Des femmes donc qui peuvent devenir servantes (*dāsī*) de la déesse à n'importe quel moment de l'existence;

— le *sule muttu* ensuite, le collier de perles rouges, particulier aux concubines (*basavi*) et prostituées (*sule*), toujours de basse caste, et dont l'initiation a eu lieu avant la nubilité;

— le *jōgati muttu* enfin, alternant perles rouges et blanches, qui est donné aux hommes travestis (*jōgappa*), aux veuves, et aux anciennes prostituées.

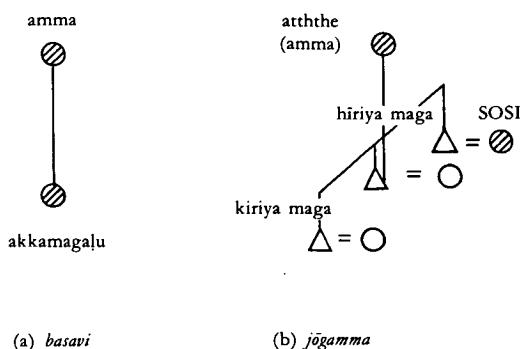
De son côté, Bradford affirme que les perles sont appelées différemment : *garati*, *mīsala*, *enjalū*, selon le statut de la personne qui les porte et en fonction des promesses faites lors de l'initiation (1983 : 317).

Bien qu'effectivement les *jōgati* puissent se livrer à des activités fort différentes en occupant des positions sociales incomparables, l'enquête n'a pas confirmé la stricte correspondance entre les types de colliers et le statut ou les fonctions spécifiques — dégénérescence de la coutume peut-être (?). Les informateurs expliquent plutôt la diversité des combinaisons de couleurs par la spécificité des traditions lignagères, indépendamment de toute fonction particulière. Chaque famille reçoit telle convention chromatique des ascendants, et la perpétue chez les descendants; le type de collier destiné au panier rituel correspondant à celui que porte la femme consacrée à Yellamma. Le nombre des perles et les combinaisons de couleurs varient sur la base de l'alternance contrastée : une rouge suivie d'une blanche, cinq rouges puis cinq blanches, des quintes de rouges séparées d'une ou trois perles blanches, etc. Dans le cas des femmes dites *basavi*, la dation se fait directement de mère à fille, la plus âgée s'il y en a plusieurs; chez les *jōgama* mariées qui ont des enfants mâles, la transmission s'effectue de mère à belle-fille, normalement celle qui a épousé le fils aîné mais il arrive qu'on choisisse la plus jeune (voir diagramme 8).

Selon certains témoignages, le manque de soin de la belle-fille envers le collier de perles transmis par la belle-mère est à l'origine d'afflictions (*kāṭāda*) envoyées par Yellamma pour sanctionner la négligence. Si la *jōgama* meurt avant d'avoir enfanté, le collier, symbole culturel du matrilignage, doit théoriquement revenir au temple de Yellamma; l'enquête sur ce point de détail a pu vérifier que la pratique n'est, en fait, guère respectée.

À côté de sa signification matrimoniale qui marque le statut de coépouse du dieu, le collier suscite chez les dévots des associations métaphoriques. À leur dire, le blanc (*śubhra*) indique la sainteté, le caractère favorable des (co)épouses d'un homme uniquement pré-

Diagramme 8 : mode de transmission généalogique du collier



occupé d'ascèse, couleur exprimant l'idée qu'elles restent extrêmement attentives à leur pureté rituelle (*śuddha*). Une variante, édifiante, du mythe canonique témoigne de la blanche « richesse » du renoncement ; version pacifiée qui retourne en son contraire l'intransigeante figure de Jamadagni jusqu'à en faire un époux compréhensif et bienveillant qui ne répugne pas à la pédagogie :

(36) Un matin, alors qu'elle allait chercher de l'eau à la rivière, Yellamma surprit à la baignade un prince avec ses courtisanes. Remarquant la chatoyante beauté des vêtements, la munificence des bijoux, une pensée lui traversa l'esprit : « C'est un manque de chance d'avoir épousé un ascète car j'ai abandonné les soies somptueuses et les splendides bijoux donnés par mon père ; aujourd'hui, je dois me contenter d'habits grossiers et d'un simple collier sans valeur. »

L'esprit habité par ces évocations nostalgiques, Yellamma retourna à l'ermitage où elle confia ses pensées à Jamadagni. Celui-ci la consola et reconnut que c'était l'expression naturelle du désir féminin. Il lui proposa même de remédier à ce dommage.

Quelques jours plus tard, Jamadagni recueillit deux grains de riz au sommet du *Śivaliṅga* qu'il vénérât pour les déposer dans la paume de la main de son épouse. Il déclara : « Prends ce riz et emporte-le à Pōvallirāja en lui demandant l'équivalent de son poids en or. Tu obtiendras ainsi tous les bijoux que tu désires. »

Le roi et sa femme reçurent Yellamma avec grand respect. Ils décidèrent sur-le-champ de s'acquitter de la promesse faite par Jamadagni à son épouse. Les deux grains de riz furent déposés dans l'un des plateaux d'une balance, et les nombreux ornements en or du roi dans l'autre. Mais le fléau ne bougea pas.

Intrigué de constater que tout l'or de son trésor ne pesait pas plus lourd que les deux grains de riz, le roi demanda conseil à son gourou. Someśvaradēva déclara que si le collier matrimonial (*māṅgalasūtra*) de la reine était ajouté à l'or la balance s'inclinerait. C'est dans la joie que tous constatèrent qu'il disait vrai. Ainsi Yellamma, accompagnée d'une escorte fournie par Pōvallirāja, retourna à l'ermitage en possession du trésor donné par le roi.

Notant la satisfaction de son épouse, Jamadagni appela un serviteur auquel il demanda de déposer sur un des plateaux d'une balance les deux grains de riz et sur l'autre le *māṅgalasūtra* de la reine. A la surprise générale, les deux plateaux s'équilibrèrent. En comprenant la valeur véritable du collier matrimonial d'une épouse dévote, Yellamma le restitua à la reine et rendit l'or au roi!

Par opposition au blanc, les *jōgama* lient la couleur rouge, qu'elles disent plus sombre (*tamas*), à la chaleur (*kāvu*), au désir et à la sexualité, évoquant notamment les figures de concubines (*basavi*) et le métier de prostituée (*sule*) ; référence explicite au *kāma* s'exerçant aux limites de la normalité et aux franges de la société. Rencontrée précédemment, l'association entre perles blanches et baies sauvages du site originel impliquait déjà l'idée d'antériorité à la norme sociorituelle installée par la déesse, voire l'au-delà de la norme qu'évoque le renoncement.

Ces commentaires sur la bichromie du collier, opposant nettement chasteté (*tapas* = blanc/froid [*tampu*]) et sexualité (*kāma* = rouge/chaud [*kāvu*]), confirment le statut ambigu de celles qui le portent, à la fois renonçantes — *jōgama* — et prostituées — *basavi/sule* ; l'équivoque est d'autant plus marquée que le *tapas* des premières produit lui aussi de la « chaleur ». Tension en tout point synchrone à la bipolarité de Yellamma qui n'est qu'abnégation, fidélité, piété, humilité et servilité, donc entièrement tournée vers le renoncement qu'incarne Jamadagni, mais simultanément convoitise, sexualité, femme souillée par le désir extraconjugal pour un roi.

A ce *tāli* d'épouse divine porté par toutes les *jōgama*, s'ajoutent souvent d'autres colliers, eux aussi déjà évoqués. Les femmes des basses castes arborent deux colliers de petits coquillages, composés chacun de vingt et un cauris blancs fixés à une ficelle tressée de la même couleur. A croire celles qui les portent, ce serait les crânes des démons (*rākṣasa*) que Yellamma terrassa avant de s'installer à Saundatti. Bien qu'illustrant la manifestation terrible de la puissance (*śakti*) de la déesse, on avait précédemment suggéré que la nature aquatique de ces pendentifs de testacés rappelait que le lieu primordial s'apparentait à l'indifférenciation des origines.

3. LES AUTRES ACCESSOIRES

Le chasse-mouches

Afin sans doute d'éviter l'encombrement durant le voyage, nombre de *jōgati* rejoignent Saundatti sans le *jaga* ou le *koda*. Mais rares sont celles qui ne glissent pas dans leurs bagages un autre instrument rituel caractéristique de leur fonction : le chasse-mouches (*cauri*, ou *cāmara* en sanscrit). Son manche en métal argenté, parfois même en argent, mesure une trentaine de centimètres. De la cire maintient à son extrémité un os minuscule rendu invisible par l'imposante touffe de poils (noirs) de yack ; « vache sauvage » disent les dévots, par opposition à celle blanche, domestique et divine, qu'est Kāmadhenu et que l'iconographie représente toujours aux côtés de Jamadagni.

On se procure ces poils de yack, qui viennent du nord montagneux de l'Inde, dit-on, mais qui, dans bien des cas, sont des queues de cochon (noir), dans les échoppes avoisinant le temple. Ces touffes de poils sont vendues au poids, par unité de mesure de dix grammes. Quant au manche, il est fabriqué sur commande par des petits artisans d'un village voisin. Le droit de posséder ce *cauri* est soumis à l'obligation initiatique qui confère le statut de (co)épouse divine. Il est donc réservé aux seules *jōgati*, et son usage lors des processions à l'intérieur de l'enceinte est théoriquement réglementé. Dans les faits, il est utilisé à toutes les occasions rituelles associées à Yellamma, et sur la totalité du parcours pèlerin, y compris devant les sanctuaires d'autres divinités. Les dévotes l'agitent d'avant en arrière en accompagnant ce mouvement de litanies : « *Udho, udho, Ekāyya-Jōgayya ...* » S'il s'agit évidemment d'un geste qui marque la déférence et le respect envers la divinité, les informatrices ajoutent qu'il vise également à l'apaiser, à refroidir Yellamma toujours prompte à s'échauffer. Lorsque les *jōgamma* entrent en transe, les femmes qui les entourent effectuent le même balancement cérémoniel dans la direction de la possédée.

Comme le panier ou le collier, le chasse-mouches se transmet matrilineairement. A plusieurs reprises les *jōgamma* me confièrent qu'à cause de la puissance (*śakti*) de Yellamma la queue de yack continuait à pousser, à grossir au bout de son manche, particulièrement pendant les pleines lunes ; analogue instrumental de leur chevelure en somme, double symbole d'une même fertilité divine.

L'iconographie témoigne abondamment que l'instrument est

très ancien. Le *cāmara*, dont l'usage était systématique dans les cours royales, était en effet l'attribut traditionnel des *devadāsī*. L'exemple local du temple de Mailār, où nous irons bientôt, montre qu'il y a continuité entre *jōgamma* et *devadāsī* et une grande proximité entre le roi et la divinité. Le dieu Mailārliṅga, « frère » de Yellamma, dit-on, et visité à ce titre par les *jōgamma*, est représenté dans son sanctuaire par une imposante pierre noire sur laquelle sont sculptées deux courtisanes ; poitrines nues, elles l'éventent avec leurs chassemouches. Un motif identique, mais cette fois polychrome, décore l'encorbellement sculpté du fronton du temple : royalement assis près de son épouse, Mailār est entouré de *devadāsī*.

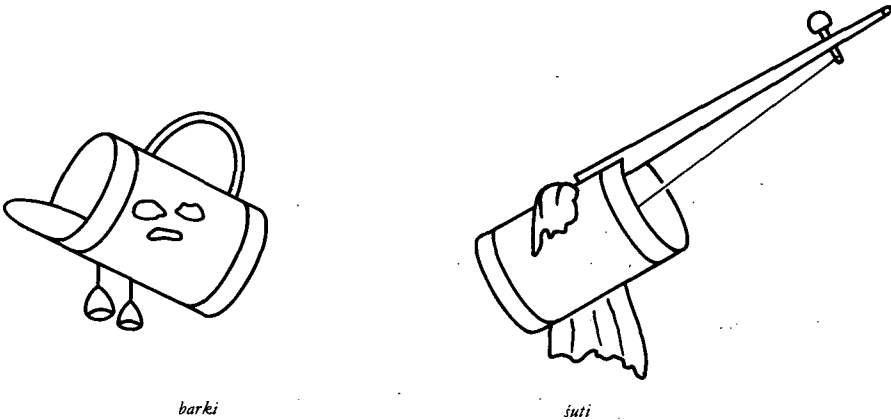
Sacs et instruments de musique

Les *jōgati* portent sur l'épaule deux sacs en toile. L'un, séparé par une cloison intérieure, contient de la poudre de safran (*baṇḍāra*) et l'autre du vermillon (*kumkum*). La première de ces poudres est la plus importante, au point qu'elle se confond quelquefois avec la fonction religieuse. L'emploi du mot *baṇḍāra* a d'ailleurs un sens métaphorique puisqu'il désigne le « trésor » ou, par extension, tout « réservoir de prospérité », ce que sont justement les *jōgamma*, sa couleur jaune évoquant bien sûr l'or et la richesse. De fait, chaque dévot qui vient à Saundatti circumambuler autour du temple principal jette compulsivement de pleines poignées de cette « poudre d'or » ; les jours de fête, c'est une véritable nébuleuse fortunée qui nimbe ainsi le sanctuaire de Yellamma.

Les mardis et vendredis, jours de gueuserie, les *jōgati* vagabondent pour venir se planter devant tous ceux qui sont susceptibles de leur donner de l'argent. Le visage impassible, ils/elles leur adressent un sonore « Yellamma, Udboo... Ô ! », en leur badigeonnant le front de safran avant d'y superposer le point de vermillon. Geste qui signifie la « faveur divine » (*prasāda*) en retour des aumônes attendues et éventuellement reçues : quelques pièces de monnaie ou des grains qu'elles glissent dans le second sac. Jamais, théoriquement, elles n'acceptent de nourriture cuite. Sans remerciement, et toujours imperturbables, ils/elles tournent les talons et reprennent la pérégrination. On les entend venir de loin, à rythme cadencé et tintinnabulant, car ils/elles continuent de porter les bracelets-grelots de pied (*gejjesara*), cet antique emblème ornemental et musical des danseuses de temple (*devadāsī*). La syncope s'accompagne souvent de la sourde vibration d'un instrument auquel leur fonction est également associée. Ce luth monocorde, génériquement appelé *caudike*, que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises, prend en réalité deux formes distinctes. L'un, le *barki*, est

un cylindre d'une quinzaine de centimètres de diamètre et d'une vingtaine de long. Au centre de la paroi interne du caisson, une peau (de mouton) tendue, est fixée une corde que l'on tire à volonté grâce à une poignée, selon la gravité du son désiré. Sur cette poignée, une grappe de grelots métalliques est ficelée. L'autre type, dit *śuti*, ne diffère que par sa taille, légèrement supérieure, et un manche en bois peint, d'une trentaine de centimètres, attaché à l'extérieur du cylindre; la grossière cheville qui tend la corde représente quelquefois la tête d'un animal. Dans les deux cas, des morceaux d'étoffes multicolores accrochés sur le caisson parachèvent la décoration.

Figure 3 : les luths monocordes



barki

śuti

L'effet musical de ce luth est triple. En effet, grâce aux possibilités techniques qu'il offre, on peut successivement, ou simultanément, se servir du fond à la manière d'une percussion, de la corde que l'on gratte alors avec un plectre pour obtenir des vibrations plus ou moins stridentes, des grelots que l'on agite enfin pour soutenir une rythmique continue. Destiné à l'accompagnement des nombreux chants dévotionnels racontant l'histoire de Yellamma (et de sa famille), son utilisation, généralement couplée avec des cymbales (*tāḷa*) ou un petit gong (*ganṭe*), est quasiment systématique lors des cultes rendus à la déesse : hommages, processions, circumambulations, initiations... Il l'est tout spécialement, et cette fois de manière fort musicale, à l'occasion de ces longues nuits de veille dévotionnelles (*jāgarane*) où les prestations artistiques (chants et danses) des serviteurs-dévots (*gonḍaliga*) sont rémunérées par des clients soucieux de se rendre de la sorte propice Yellamma.

Un mythe local explique l'origine de cet instrument de musique :

(37) Lorsque Paraśurāma eut exterminé tous les Kṣatriya pour venger l'assassinat de son père par le roi Kārttavīrya, la paix régna pour un temps sur la Terre. Mais cela ne dura guère. Un démon, appelé Bhetasura (Bhetsur est le nom d'un village distant de cinq kilomètres de Saundatti), martyrisait les ermites et harcelait les populations. Aussi, tous vinrent chercher refuge auprès de Yellamma, et s'assurer de sa protection face aux atrocités commises par le démon. La déesse appela son fils, entre-temps retourné à sa méditation dans l'Himalaya, pour mettre fin aux tourments que le démon infligeait aux fidèles.

Paraśurāma se présenta devant le démon, et le provoqua au combat. Il s'ensuivit une terrible bataille de laquelle Paraśurāma sortit vainqueur. Non content d'avoir terrassé l'adversaire, dans sa fureur il le décapita, puis l'éviscéra. Il tira les nerfs du cadavre et les noua de façon à fabriquer une corde. Perforant le crâne, il y attacha l'une des extrémités de la corde et, avec un os, fit le manche d'un instrument de musique.

La singulière fabrication de cet instrument à partir du dépeçage d'un démon rappelle le caractère farouche de la déesse. Oppert signale d'ailleurs que le bras gauche (en bas) d'une effigie (terrible) de Yellamma portait un crâne, mais cette fois d'un Brahmane (1983 : 468) ... Bien qu'il ne s'agisse que d'un mythe de fabrication, cet instrument s'inspire peut-être de pratiques tantriques shivaïtes, celles de la médiévale secte des *Kāpālīka* notamment, importante, tant par le nombre de ses sectateurs que par son influence, dans la région (Lorenzen 1972).

La vêtue

Dans la plupart des cas, rien ne distingue le vêtement des *jōgati* de celui des autres femmes des castes auxquelles elles appartiennent, sinon la propension à choisir des *sārī* verts. Elles portent volontiers de nombreux bracelets (*kāvadesara*) de la même couleur aux avant-bras. Cependant, durant leur veuvage, qui dure quelque quatre mois entre la mort de Jamadagni en décembre et sa renaissance en mars, elles doivent théoriquement revêtir un *sārī* blanc conformément à l'usage funéraire hindou. En réalité, peu s'y astreignent, quoique certaines l'adoptent continuellement afin de marquer ostensiblement leur statut de chastes renonçantes. Elles sont alors proprement *jōgamma*, par opposition aux *basavi* ou *sule* qui affectionnent, dit-on, les *sārī* rouges. D'autres réservent exclusivement le port du *sārī* blanc aux jours consacrés à la déesse, les mardis et vendredis.

A plusieurs reprises, j'ai rencontré des femmes habillées en homme, portant la longue chemise, le *longi* blanc et même un tur-

ban ; mais ce type de travestissement semble rarissime quoique structurellement intéressant : il suggère que ces « femmes-hommes », opposées au « hommes-femmes » *jōgappa*, sont asexuées donc des renonçant(e)s (Bradford 1983 : 318).

Au plan vestimentaire, les *jōgappa* sont plus remarquables que les *jōgama* puisqu'ils se travestissent en adoptant les vêtements, la coiffure, les insignes et accessoires normalement réservés aux femmes, y compris les bracelets de pieds. Très rares sont ceux qui développent des *jaṭē*, préférant la plupart du temps nouer leur longue chevelure en chignon sur la nuque. Ils s'épilent plutôt qu'ils ne se rasent, car cette opération, réservée aux hommes ordinaires, provoquerait chez eux des maladies de peau (*hunnū*), du moins l'affirment-ils. Chaque jour, ils se coiffent et se maquillent avec soin. Toute leur gestuelle témoigne d'ailleurs d'une féminité inscrite, oserait-on dire, corporellement, dès le plus jeune âge.

NOTES

1. L'utilisation du récipient à eau en métal comme objet rituel est fréquent dans le sud de l'Inde. Pour le Tamil Nadu, REINICHE rappelle que le pot, souvent surmonté d'une noix de coco, est une manière de symboliser la divinité : *pāl-kuṭam* ou *karakam*, ces deux pots ont, pour ainsi dire, les fonctions de l'*utsava-mūrti* ; comme l'idole en bronze, « ils rendent manifeste la présence de la divinité au milieu des hommes » (1979 : 164). Dans le pays telugu, HERRENSCHMIDT décrit les *garagala* (plur. de *garaga*), pots métalliques, consacrés à la déesse et ornés d'attributs féminins : jupes, corsages, colliers, collier matrimonial, auxquels sont attachées des feuilles de margousier (1989 : 88). Si le dispositif décoratif du *koḍa* du Karnataka ressemble plutôt au *garaga* télugu, sa fonction rituelle se rapproche davantage du *karakam* tamoul ; en effet, dans l'Andhra-Pradesh, le danseur de *garaga* n'est pas le possédé car les femmes ne le portent jamais, même quand elles sont en possession (HERRENSCHMIDT 1989 : 89) ; en pays tamoul — comme on le voit sur les planches 4 et 5 de l'ouvrage de REINICHE —, des femmes non possédées peuvent danser le *karakam*, cependant qu'un homme qui le danse est possédé (REINICHE 1979 : 245 ; également WHITEHEAD 1921 : 38, 96 ; DIEHL 1956 : 176 ; DUMONT 1957 : 390-391). Pour le Kerala, TARABOUT présente également des pots, en particulier l'*amman kuṭam* (1986 : 196 et planche 4), liés à la possession et au travestissement, voire à la prostitution. En focalisant sur le symbolisme, HANCHETT présente divers usages rituels de pots (*kaḷasa*) dans la région du Sud-Karnataka (1988 : 99, 114, 131-137, 199).

2. Le terme de « poupée » n'est pas seulement une métaphore. Si le jeu de l'enfant avec une poupée reproduit des scènes de la vie adulte, certains aspects du culte s'apparentent à un jeu (ordonné). La statuette de la divinité fait l'objet de nombreux soins : réveil, baignade, habillage, décoration, alimentation, bercement,

promenade, réjouissance, couchage. Et, à la maison, la femme utilise pour le culte des ustensiles miniatures identiques aux éléments de dinette dont se sert sa fille. D'ailleurs le jeu et le culte — ou l'apprentissage de culte — sont mêlés lors de certaines fêtes, par exemple *navarātri*. Que l'usage en soit ludique ou rituel, on peut remarquer qu'il s'agit toujours de construire un univers à part, de mettre en branle un monde inversé. À Saundatti, en cas de stérilité, les dévotes offrent fréquemment des figures votives de nouveau-nés, y compris des poupons (modernes) en plastique, à Yellamma. Devant le sanctuaire de sa mère, Satyamma, une poupée est installée en permanence dans une berceuse qui fait face à la divinité. Des statuettes de couleur rouge — mais fabriquées à Tirupati, et appelées en tamoul *marapaci* (« sein de bois ») —, qui représentent un garçonnet et une petite fille, tous deux nus, servent de jouet et sont utilisées pour la guérison des maladies de peau. On frotte la base de la poupée sur une pierre rugueuse mouillée et on l'applique sur les boutons ou sur la partie infectée.

3. L'étude des multiples utilisations du margousier mériterait d'être entreprise, tant dans ses significations religieuses — c'est l'arbre que l'on plante en face des temples de déesses et jamais on ne l'utilise comme combustible — que dans ses usages pharmacologiques ; il est bon, par exemple, pour les dents, sert d'onguent pour les blessures ou, mélangé à du safran, favorise le rétablissement de la parturiente ; on dit également qu'il guérit la lèpre.

4. À voir la quantité d'aveugles qui fréquentent le temple de Saundatti — sans même parler du petit hospice installé et financé pour eux par le gouvernement —, il n'est pas indifférent que BECK évoque des mythes associant, de façon métaphorique, les vésicules varioliques à des yeux (1981 : 131).

Chapitre VI

Prostitution, royauté et renoncement

1. LE SYMBOLISME

Le panier

On l'a déjà indiqué à plusieurs reprises : loin d'être des acteurs muets, les dévots sont leurs propres herméneutes. Aussi confèrent-ils diverses significations aux emblèmes des *jōgamma*, en particulier à leur panier (*jaga*). Pourtant, de notre point de vue, ces commentaires s'avèrent quelquefois fort décevants même si certains ne manquent pas d'être suggestifs. Tantôt, en effet, la parole indigène se fait redondante en décrivant les éléments constitutifs du panier : sorte d'inventaire au sens strict. Tantôt, elle assène une interprétation globale que nulle justification analytique ne fonde : espèce d'image cosmique. Bref, aucune continuité n'apparaît entre la simple description et l'interprétation symbolique. Alors même que les villageois ne se privent pas de faire des associations plus ou moins abstraites, ils sont loin de reconnaître les principes structurant les pratiques rituelles que l'anthropologue, à cause de son extranéité et parce qu'il recherche un point de vue global, s'efforce de décrypter. Est-il besoin de rappeler qu'aucun agent, quel qu'il

soit et où qu'il soit, ne maîtrise comme tel le système complet des relations et des significations que l'interprète doit constituer pour les besoins du déchiffrement. Et le constat vaut pour l'obtention de renseignements plus modestes; interrogeant la signification chromatique qu'il convenait d'attribuer à l'usage du safran, une ethnologue se voyait répondre : « *Turmeric is turmeric ; we always use it* » (Hanchett 1988 : 60)! Comme si la fonction (instrumentale) absorbait la signification de l'objet rituel¹. Plongés dans un monde pragmatique, mais familièrement symbolique à leurs yeux, les acteurs le perçoivent comme allant de soi.

Or, la curiosité anthropologique naît justement de ce hiatus — il n'y en a pas pour les auteurs —, de l'écart entre le banal dénombrement du « réel » et le coup de force interprétatif; comme si deux types d'évidence se superposaient, impossible à confondre cependant pour qui ne partage pas l'idiome culturel qui les informe. La collecte d'informations ou l'observation de pratiques constituent un ensemble de données qui ressemble d'abord à un puzzle. Mais un réseau d'associations plus ou moins implicites ne tarde pas à s'organiser, pour dessiner progressivement une configuration de représentations cohérentes au regard de la culture étudiée. Il suffit en somme de « bricoler »... Certes, au plan épistémologique, la pertinence de ce bricolage doit être interrogée. Mais lui seul permet de combler au fur et à mesure le fossé qui sépare descriptions et interprétations en se frayant une voie entre le réductionnisme et l'excès interprétatif. L'ordonnement des chaînes associatives, plus ou moins conscientes chez l'interrogé, éclaire les médiations signifiantes qui sous-tendent les exégèses souvent présentées de manière abrupte. En partant du complexe d'objets décrits par la parole indigène, ou de l'interprétation qu'elle propose, l'herméneutique restitue les chaînons qui autorisent le passage de l'un à l'autre.

Cette méthode d'exploration n'équivaut nullement à une herméneutique du symbole. Elle ne plaque pas une grille étrangère, supposée universelle, ou un cadre mental, pourvu des prestiges de l'inconscient collectif, sur les expressions culturelles. Mais, en faisant affleurer les associations latentes chez l'informateur, elle se contente de dévoiler l'implicite langagier, ou symbolique, qui organise la signification. La plupart du temps en effet, elles sont trop explicites pour être formulées, devenues en quelque sorte préconscientes. A charge pour l'anthropologue de traduire, dans le cadre discursif du lecteur auquel il s'adresse, les significations culturelles attachées à cette « forêt de symboles » dont il n'a pas encore les clefs; effort iconologique, au sens large, que j'entrepris sur le cérémonial en image qu'est le *jaga* des *jōgamma*. Alors même que ce panier est davantage ostentation que communication, que sa visibilité décorative l'emporte sur sa (ou ses) signification(s), que finale-

ment il importe seulement qu'il soit là — auto-évident — pour «présentifier»² la déesse, je décidais de détailler sa composition et de recueillir quelques interprétations ; et, puisque localement on le considère à la fois comme le véhicule (*vāhana*) de Yellamma, la Déesse en personne (*Devī*), et le Monde dans sa totalité (*Jaga*), de ne pas ravalier au plan de la contradiction cette équivocité.

Le serpent et le paon

Les plumes de paon constituent l'élément décoratif le plus visible du panier. Disposées en auréole à l'arrière de l'effigie divine, elles lui dessinent un véritable diadème. Sous forme stylisée, mais clairement imitative, cette disposition tente de restituer l'éclat somptueux de la roue de cet animal. De fait, lorsqu'il est porté sur la tête, l'allure générale de ce panier suggère l'élégance dansante du superbe volatile. Ne sait-on pas d'ailleurs que chaque divinité possède en Inde sa monture ? Et notamment que le paon est celle, bien connue, de la déesse. Sur le devant, les *jaga* comportent la représentation métallique du cobra (shivaïte), celui de Yellamma/Jamadagni bien sûr. Au Karnataka, le serpent est couramment adoré sous la forme d'une paire mâle-femelle, *nāgappa-nāgama* («père-serpent-mère-serpent»), et tous deux sont supposés porter sur leur capuchon de précieux bijoux, *nāga-rattinam* notamment la gemme dans laquelle se concentre leur immortalité (Zimmer 1946 : 63).

Ainsi, le symbolisme thériomorphe du panier associe-t-il, de façon métonymique, deux animaux distincts, voire même présente un hybride paon-serpent en ne retenant que les attributs caractéristiques de chacun : roue de plumes du premier et capuchon gonflable du second. La double synecdoque ophidienne et pavologique ajoutant un animal fantastique supplémentaire à la mythologie déjà riche en monstres divers : le *makara* (éléphant à queue de poisson) — emblème de Kāma, le dieu de l'amour présent d'ailleurs sur le bas-relief de l'escalier qui conduit au sanctuaire de Yellamma ; le *śarabha* (bête à huit pattes des montagnes) ; le *timimgila* (avaleur de poissons) ; la «demoiselle poison», Viṣakanike, moitié humaine et moitié serpent, dont le venin a le pouvoir de détruire les mortels qui s'attachent à elle, histoire encore bien vivante dans la tradition orale kannada. Bien que peu d'informateurs validèrent cette conjecture, tous néanmoins affirmèrent le lien très fort unissant le paon et le serpent. Et certains même de «surinterpréter», à leur tour, en reconnaissant dans la roue du paon le disque solaire qui entoure la Terre ; analogie courante dans les textes classiques que pourtant ils ignorent. Mais il est vrai qu'ils connaissent le dieu tamoul Murukan dont on dit que, monté sur son paon, il ressemble au Soleil encerclant la Terre (Zvelebil) 1987 : XIII).

Dans la mythologie indienne, ces animaux sont souvent rapprochés, mais pour être contrastés. Par opposition au serpent, animal chthonien par excellence qui incarne les forces primordiales souterraines, le paon est associé aux domaines cosmiques supérieurs, aux régions célestes (Lal 1973 ; Nair 1974, 1977 ; Mukherjee 1979). A l'encontre du caractère rampant du reptile, le paon, fréquemment représenté perché, symbolise l'animal aérien. A l'instar des dieux, il séjourne vers le haut, telles les divinités qui ne sauraient toucher terre. Volatile surnaturel, que les livres IX et XIII du *Mahābhārata* appellent Citrabharin, et décrivent comme le fils favori de Garuḍa, le milan blanc (?), véhicule de Kṛṣṇa, dieu dont la couronne de plumes de paon est connue sous le nom de *mora mukuta*. Oiseau divin de la mythologie, qui transporte le corps devenu (corps) subtil dans le ciel pour le faire accéder au monde solaire. Animal psychopompe aussi, dans le rituel royal du sacrifice du cheval (*aśvamedha*) où il était sacrifié afin de faciliter le voyage de l'équidé au paradis. Animal belliqueux et guerrier enfin car, lorsque Śiva-Mailār organisa son armée contre les démons, ce sont des paons que chevauchaient tant le chef Skanda que ses bataillons (Stanley 1989 : 274) ; ce que confirme son lien avec Garuḍa dans le *Mahābhārata* (Zvelebil 1987 : XII).

L'opposition générale ouvre sur de nombreuses différences spécifiques. Si tous deux sont des animaux d'origine « sauvage » et forestière, seul le paon fut chassé et domestiqué ; et sa chair devint un aliment fort goûté dans les cours princières. Seule la symbolique royale d'ailleurs autorise l'association des deux animaux. C'est elle qui permet au moyen d'une substitution décapitative — Yellamma oblige — l'appariement : la tête du cobra royal remplaçant celle, couronnée, de l'aigrette du paon. Zimmer ne rappelait-il pas que des « *serpents princesses, celebrated for their cleverness and charm, figure among the ancestresses of many a South Indian dynasties : a nāginī or nāga in the family tree gives one a background* » (1946 : 63). Pourtant, si tous deux sont liés à la royauté, l'un renvoie plutôt aux attributs du pouvoir en exercice, institutionnel et formel, l'autre à la vie courtisane, plus particulièrement à l'art érotique. Le charme altier de sa danse, sa captivante beauté, l'étrangeté musicale de ses cris tour à tour stridents et plaintifs, et, plus paradoxalement, sa tendance polygame, en font le messenger d'amour idéal, celui qui, dans les miniatures, exprime la mélancolique séparation des amants. Consonance d'autant plus parfaite du paon et des *jōgamma*, concubines du roi des ascètes Jamadagni, que le poète Kālidāsa, dans son œuvre *Meghadūta*, célébra le paon des plaisirs amoureux, *krīḍā-mayūra*, entraîné à danser au son des frappings de mains et au tintinnablement des bracelets des *yakṣa*, ces figures féminines aquatiques et végétales avec lesquelles les *jōgamma* ont quelque ressemblance.

Même si à vouloir trop prouver on ne convainc plus guère, constatons que le vêtement obligé des *jōgati* est le *sārī*, soit vert, soit blanc, ce dernier spécialement de bon augure comme le fut le paon de cette couleur dans les cours royales.

Les deux animaux renvoient de manière contradictoire à l'élément eau. Le serpent l'est sous les espèces des mondes subaquatiques et souterrains, ou des eaux primordiales qui symbolisent le Chaos, le paon sous celles des pluies torrentielles de la mousson. Dans le sud de l'Inde, la danse de ce dernier — effet de la possession par le dieu Kārttikeya — annonce, ou provoque, les pluies bénéfiques de la mousson, comme le déploiement de la verdure bleutée de sa roue évoque la fertilité d'une nature renaissante. Et l'iconographie figure volontiers Kārttikeya monté sur un paon (Pārvanī), avec six têtes et pourvu de seize bras tenant des armes. Quant à sa *Śakti*, appelée Kaumārī ou Senā — nom que l'on donne fréquemment aux jeunes filles dans le sud —, elle-même a pour véhicule un paon. Si la teinte vert-bleu de sa livrée suggère quelquefois l'eau des océans, c'est toujours dans le sens d'une eau primordiale féconde. Associé alors à un fleuve, il le transforme en eau salvatrice (*tīrtha*) comme le raconte une légende du village de Sogal, situé à dix-neuf kilomètres de Saundatti. A cet endroit, une magnifique gorge où pénètre la rivière Malaprabha s'appelle le « gué du paon » (*navilutīrtha*). Le récit rapporte que, poursuivi par des démons, le volatile y parvint trop épuisé pour continuer sa course. Incapable de prendre son envol pour passer les collines lui barrant la route, il s'installa sur un énorme roc surélevé, et commença à appeler piteusement au secours. Entendant ses cris plaintifs, la rivière fendit alors la chaîne des collines en deux, isolant de la sorte le paon de ses poursuivants. Ainsi le paon fut-il sauvé de la destruction par les démons.

Au plan des valeurs thermiques, les deux animaux apparaissent nettement contrastés. La transe qui saisit les *jōgati*, lorsque la *śakti* de Yellamma les possède, signale toujours un échauffement que les dévots comparent au frissonnement du plumage du paon à la saison des amours. Par opposition à la froideur du serpent qui manifeste le contrôle et la maîtrise des énergies sexuelles — ce qui, paradoxalement, le lie à l'ardeur méditative (*tapas*) de l'ascète-renonçant, mais localement donne à croire que l'animal se charge de protéger le temple lorsqu'une femme impure, menstruée par exemple, s'approche de la divinité ; probable rappel de la faute de Yellamma qui provoqua la fuite du cobra venu se réfugier à proximité du temple de Jamadagni. De plus, il n'est pas rare que les *jōgati* comparent au serpent le montant de leurs chasse-mouches (*cauri*), cet instrument servant à refroidir la déesse en colère ou la *jōgama* en transe.

La complémentarité des deux animaux s'avère toutefois hiérar-

chisée. Mythologie populaire et folklore le répètent : le paon est un mangeur de serpent dont la chair possède des pouvoirs curatifs contre le poison. On attribue parfois le luxuriant bariolage de son plumage à l'absorption du venin du reptile, ce qu'illustre abondamment l'iconographie en représentant le paon, tel un gerrier victorieux et dominateur, tenant dans son bec, ou contraignant sous ses serres, le reptile terrassé. Clair symbole de maîtrise des forces maléfiques. Mais la supériorité du paon n'implique pas qu'il détruise le serpent. Nul besoin de tuer puisque la fascination de son regard, dont la puissance est multipliée par son plumage ocellé, suffit à l'hypnotiser pour le garder sous son contrôle. En célébrant la captation du reptile ainsi ensorcelé, ou pétrifié, l'opposition paon/serpent inverse le doublet mangouste/serpent qui alimenta un certain imaginaire sur l'Inde. Et c'est justement ce transfert divin du regard que magnifie le mythe étologique de l'oiseau :

(38) Rāvaṇa, le roi de Lanka, envahit un jour le paradis afin de conquérir l'Empire des dieux. Le roi des dieux, Indra, se réfugia alors sous l'abondant plumage d'un oiseau. Epargné grâce à cet abri miraculeux, Indra déclara au généreux volatile : « Je suis le possesseur de mille yeux (*sahāsrakṣa*). Et, parce que tu m'as sauvé la vie, ton plumage aujourd'hui monochrome sera désormais pourvu de mille yeux. »

Cela n'empêche pas que, dans le Karnataka, on craigne également le pouvoir du regard du cobra. De la même manière que l'on redoute (et vénère) les yeux de la déesse, toujours considérés comme ses organes sensoriels les plus puissants, en particulier lorsqu'en proie à la colère elle darde contre les hommes de brûlants rayons. Quiconque offense un cobra verra s'abattre sur lui le courroux de Yellamma sous la forme de maladie de peau, ou de stérilité. Sauf à entreprendre des rites qui visent à « refroidir les yeux » (*tani [y]eriyuwudu*) de la divinité (cobra), à pacifier les esprits-serpents (Hanchett 1988 : 233), en faisant des dons de nourritures d'où sont exclus les aliments chauffants, les épices par exemple. Dès lors, l'animal présidera de nouveau favorablement à la fertilité (Hanchett 1988 : chap. 8).

La complémentarité hiérarchisée paon/serpent équivaut à un premier englobement : en mettant sous sa coupe réglée le reptile, le volatile symbolise la maîtrise des passions ténébreuses (*tamas*) et l'assujettissement des forces démoniaques. Mais, parce que sa roue déployée représente la totalité du cosmos, il est lui-même englobé ou transcendé par la déesse, par définition supracosmique. Yellamma, étymologiquement la « Mère du Tout » règne en souveraine sur l'univers. Dite également Jagadambā, « Mère du monde », ou selon une autre traduction « Mère du, ou au panier », c'est elle qui a

la suprême maîtrise sur le cosmos car il est en réalité sa manifestation. Ce pourquoi les dévots associent volontiers le rutilant plumage en diadème du paon à sa chatoyante puissance d'illusion (*Māyā*). Intégrant les différents niveaux de l'univers dont elle est l'origine, sa puissance (*śakti*) est telle qu'elle englobe la totalité. Remarquons que si le paon à lui seul est considéré dans le sud de l'Inde comme la monture de certaines divinités masculines : Murukan, Subramaṇya ou Kārttikeya, il l'est également pour la divinité féminine Kaumārī, l'une des « Sept Mères » (*Śapta Mātṛka*), qui incarne sous la forme de *Mayūra Puruṣa*, la puissance créatrice (*Śākta Devī*). Et nombre de déesses qui le chevauchent — tout aussi bien que le coq d'ailleurs —, comme Bahoucharā Mā au Gujrat, Gangoubhāi au Maharashtra, Taramounī Māyā dans l'Uttar-Pradesh, sont plus particulièrement liées aux travestis et aux eunuques, qu'ils soient rituellement castrés ou non (Busquet et Beaune 1978 : 210).

Paon et serpent, chacun par le mouvement qui est le sien : lente élévation verticale du second et brusque parade horizontale du premier, sont ainsi particulièrement aptes à visualiser le déploiement du monde. Dynamique commune, synonyme de l'Energie divine en action, que suggère l'étymologie du nom de Yellamma qui le fait dériver de *yēlu* : « s'élever ». Complémentarité et opposition que récapitule le schéma suivant³ :

Tableau XI : le paon et le serpent

| PAON | SERPENT |
|---------------------|---------------------|
| Haut | Bas |
| Ciel | Terre |
| Céleste/Paradis | Chtonien/Souterrain |
| Soleil/Feu | Chaos/Eaux |
| Chaud | Froid |
| Perché/visible | Enfoui/Invisible |
| Volant | Rampant |
| Domestique | Sauvage |
| Bénéfique | Maléfique |
| ROYAUTÉ/RENONCEMENT | |

Le panier, les cheveux, la déesse et le monde

Qu'on nomme ces paniers *jaga* révèle leur signification symbolique : le terme veut également dire « monde » en langue kannada. Que la déesse, trônant au milieu de ce « panier-monde », symbolise le fondement ontologique et théologique du cosmos, qu'on l'ap-

pelle indifféremment « Energie primordiale » (*Ādi-Śakti*), « Mère du Tout » (*Ella Amma*), « Mère du monde » (*Jagadambā*), est après tout un lieu commun de la pensée hindoue. Ainsi, en déambulant avec le panier, les *jōgati* ne font rien d'autre que promener littéralement sur leur tête le monde, ou la déesse, comme l'exprime de manière polysémique mais sans équivoque l'expression : *Jagadambā huruvudu* (« porter sur la tête la “ Mère-monde ” »); analogiquement au monde posé sur le serpent Sesa, ici les mèches emmêlées (*jaṭē*) de leurs cheveux, ces mille mèches qui sont les mille têtes de la vouivre; analogiquement encore à la déesse se déplaçant sur son véhicule, ici les plumes ocellées du paon qui sont les mille yeux du divin volatile. Et si l'on a fréquemment relevé le symbolisme ophidien des cheveux, on s'est moins attardé sur celui qui les relie au paon, par le truchement notamment d'une proximité phonétique des langues dravidiennes : en kannada « cheveux » se dit *naviru* et « paon » *naval*, *navila* ou *navalu*. Sans même invoquer le symbolisme des Veda qui, associant plumes (de paon) et poils, attribuait aux coursiers du roi des dieux, Indra, des crinières (*māyūroman*) et des queues (*māyūrasēpa*) analogues au plumage de l'oiseau céleste.

Comment mieux dire par l'expression animalière et la conjonction symbolique de ce bestiaire les caractéristiques polarisées des *jōgati*. Avec le paon d'abord, incarnant érotisme et fécondité. Avec le serpent ensuite, symbole du renoncement et de la délivrance (*mokṣa*). Hiérodules, elles incarnent le désir (*kāma*); « femmes toujours favorable » (*nityasumaṅgalī*), elles assurent la fertilité de la végétation, la prolificité du bétail et des familles; dévotes enfin, elles se consacrent tout entières au service de Yellamma en renonçant à la vie dans le monde. Ce que le panier exprime de manière extrêmement condensée, « image conceptuelle », comme disent les historiens de l'art, qu'un schéma se propose d'illustrer :

Tableau XII : le panier et le monde

| PANIER | MONDE |
|---------|------------|
| paon | céleste |
| déesse | terrestre |
| serpent | souterrain |
| cheveux | |

Alors même que le dévot ordinaire regarde le panier sans en scruter jamais la signification, se contentant de le voir sans s'étonner, la puissance descriptive des paniers figure une conception du cosmos — hiérarchie du triple monde et des valeurs afférentes — que tout le monde connaît, *self evident*, comme dirait Veyne⁴¹!

Certaines *jōgamma* reconduisent d'ailleurs la signification cosmique du panier en y fixant les effigies des « trois formes » (*trimūrti*) divines hindoues : Brahmā, Viṣṇu, Maheśvara (Śiva).

Bien que largement fantaisistes, des étymologies indigènes concourent néanmoins à corroborer l'identification du panier, du monde et de la déesse. Certains dévots dérivent le mot *jaga* du terme *bhaga* — en sanscrit la *yoni*, au sens d'organe sexuel — qui signifie « delta », et par extension « la terre nourricière » ou la « matrice primordiale »⁵; d'autres prétendent qu'il provient du terme *baṭṭa* ou *baṭṭala*, le « cercle », ou « tout ce qui est rond » et de « forme concave ». On se souvient qu'en remplissant d'eau consacrée le *koḍa* posé sur la tête, la *jōgamma* qui le porte devient pure comme l'eau et pleine comme le pot. Bien que l'observation ne le confirme pas, une *jōgamma* soutenait que les récipients : *jaga*, *koḍa*, et *padalage*, exprimaient trois types de consécration : celle de la transmission familiale (*okkalu*) d'une épouse féconde présidant aux rituels (de Yellamma), celle de l'oblation volontaire (*bhakta*) d'une vierge, ou célibataire, tournée vers la délivrance (Reṇukā/Jamadagni), enfin le choix prostitutionnel (*sule*) de membres de très basses castes (vénéralant Paraśurāma). Un autre évoquait les trois âges de la vie (de la déesse) : virginité de la jeune femme — *koḍa* —, fécondité de l'épouse fidèle — *jaga* — et célibat de la veuve mendicante ou de la prostituée — *padalage* —. Une acception particulière du mot *koḍa*, qui signifie « estomac », l'organe essentiel à la « cuisson » digestive des aliments que la tradition indienne assimile au feu (Bhat 1976), rappelle que ce pot rituel est *agni*. Or, Malamoud a clairement montré l'aspect sacrificiel de cette « cuisson interne », véritable microcosme de la « cuisson du monde » (1975), et son lien avec l'échauffement ascétique. Ce qui éclaire le fait qu'à Saundatti le *koḍa* soit normalement réservé aux vierges *jōgati-bhakta* qui font le service divin en vue de la délivrance (*mokṣa*), but qu'incarne sur le site la figure de Jamad-Agni, « feu-dévorant »⁶.

Quoi qu'il en soit, et même si on se sert à l'occasion du récipient porteur de vie — en le posant sur la tête ou non — pour figurer une divinité mâle (Eichinger-Ferro-Luzzi 1980 : 49 et sq.), dans toute l'Inde du Sud, il symbolise en premier lieu la Déesse (Meyer 1986 : 235 et sq.; Herrenschildt 1989 : 88). Et si le panier est effectivement une « effigie mobile » (*utsavamūrti*) (Reiniche 1979 : 164, 167), sa forme globulaire est d'abord associée à la rondeur du corps féminin, à la fécondité de l'épouse, au ballonnement de la femme enceinte, bref au caractère éternellement favorable de ses porteuses attitrées que sont les *jōgamma*; synecdoque ou métaphore, il exprime la pureté et la fortune des servantes de Yellamma.

Sans multiplier à l'excès les dérives métaphoro-métonymiques de ce « panier-monde » d'une déesse — par ailleurs décapitée! —

que l'on porte sur la tête, il s'avère plausible de faire coïncider ce panier qui se donne comme microcosme avec le site, si remarquablement circulaire, de Saundatti que les fidèles et les pèlerins tiennent pour le nombril du monde. Comme si, conformément au dynamisme de la théologie hindoue, ce panier, Saundatti, et le monde en se dilatant et en se rétractant constituaient les trois cercles symboliques de l'univers religieux des dévots de Yellamma.

2. SYMBOLES, RITES ET CULTURE

Le bricolage rituel

Paradoxalement, la multiplicité des représentations figurées de Yellamma, éclatée en autant de paniers, n'invalide en rien la profonde intuition hindoue d'une omniprésence divine⁷. Au contraire. La multitude des *jaga* (ou *koḍa*), éparpillés dans la région grâce au transport des *jōgati*, montre que Yellamma est partout à la fois. Par le truchement de ces femmes, les paniers-effigies tissent la réalité divine, l'unité composite de Yellamma, cette sorte de *vinculum substantiale* pour risquer, hors contexte, une notion leibnizienne. En dépit de leur apparence vaguement anthropomorphe, jamais les représentations des paniers ne sont des figurations idolâtriques. Ces idoles ne sont pas le corps de la déesse, mais sont plus que des représentations. Elles donnent à voir « la présence concentrée de l'insaisissable fluidité divine » en autant de « coagulations » (Malamoud 1986 : 80) péripatétiques. Telle est, en effet, la nature une et multiple d'une déesse qui se scinde en une pluralité indéfinie, et dont les fragments déambulatoires la recomposent sans cesse. Chacun des paniers figure l'image expressive d'une totalité en captant l'omniprésence divine et son efficace. Ce qui n'empêche le respect de la hiérarchie des figurations divines : la *mūrti* du sanctuaire de Saundatti condense davantage d'énergie que celles des paniers. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit Yellamma, elle-même, comme on le verra (cf. part. III, chap. I, 1).

Mais, à trop insister sur l'idéalité dynamique du divin, on oublie cependant sa matérialité. Car la « coagulation » nécessite des supports concrets, le panier par exemple, ou le corps-réceptacle des dévots possédés. Selon une logique propre au polythéisme, le divin ne peut d'ailleurs se manifester sans cette floculation. Processus de « fétichisation » à propos duquel il ne faut entendre nulle péjoration. Il s'agit de construire un artefact adorable qui « présentifie » la déesse à dose supportable. Pour ce faire des procédures abstraites

sont nécessaires : invocation, vitalisation, consécration, tout autant que des manipulations concrètes : préparation, fabrication, installation. Et la codification des unes et des autres doit être respectée, sous peine de ne pas voir la divinité. Cela exige d'abord la sélection de matériaux (bambou, métal, plumes, tissu, ficelle...), puis leur combinaison selon une « image conceptuelle » culturellement convenue. Opérations que conditionnent des savoir(s)-faire, eux-mêmes constitutifs de l'identité divine et garants de son efficacité. Celui des *jōgama* pour les paniers, celui des *pūjāri* dans le sanctuaire.

Ainsi confectionné, le panier de Yellamma peut irradier. Déposé dans la maison comme un petit autel auquel on rend un culte, il sacralise le logis et protège famille et lignage des infortunes. Transporté lors des déambulations, il signale qu'aucun n'échappe à la juridiction de Yellamma. Arboré sur la tête lors des possessions divinatoires, il symbolise la descente (*avatāra*) effective de Yellamma sur les dévots. Disposé de telle manière qu'il supervise les cultes, il diffuse son efficacité (magique). Emmené en pérégrination jusqu'à Saundatti, où convergent à dates régulières des centaines de paniers venant se recharger de sacré, il acquiert davantage d'intensité. C'est d'ailleurs là que chacun se procure les accessoires nécessaires à sa fabrication, ou à sa réfection, tant la sacralité du lieu infuse leur matérialité.

En donnant ainsi à voir un complexe expressif, à la fois sibyllin et caractéristique, fait pour être vu et non pas commenté, l'agencement du panier synthétise un système de représentations — un sens commun local, comme disait Geertz (1986 : 93-118) — que partage un groupe plus ou moins large de dévots. En exprimant une conception du monde, ce panier est un précipité de la culture dans lequel les membres de la communauté culturelle se reconnaissent, et grâce auquel ils communiquent entre eux. Attestant d'un ordre cosmique présupposé, la constellation symbolique projette ses images sur le plan de l'expérience humaine en lui fournissant un cadre d'orientation. Elle actualise non seulement une connaissance d'ordre général sur la vie mais les comportements idoines devant elle. Selon la célèbre formule de Geertz, c'est simultanément un modèle *de* la réalité — de ce que les individus élaborent comme telle — et un modèle *pour* la réalité — de celle du moins à laquelle ils croient (1972 : 26). La croyance au support et le support de croyance intègrent ceux qui participent à l'imagerie traditionnelle et donnent à leurs attitudes une signification à la fois empirique et suprasensisible ; manière spécifique de construire la réalité et de la réfléchir sous forme de *Weltanschauung*. Parce que la fabrication artisanale du panier est une construction sociale, elle met en œuvre un mode du penser culturel : penser c'est toujours construire socialement, ou l'inverse si l'on veut. L'artefact ostentatoire est un résumé

de symboles que nul n'a besoin de déchiffrer pour comprendre : Yellamma est là, voilà l'essentiel ! Le monde (*jaga*) s'exprime dans un panier (*jaga*), qui, lui-même, exprime le monde, selon une analogie qui est la condition même du sens, du sens de ce monde culturellement déterminé. Fabriquer, installer, manipuler, vénérer le panier, revient à vitaliser le divin et à habiter le monde construit sur cette fondation. Et cela permet à ceux qui le veulent d'exprimer l'univers et le sacré de manière poétique, esthétique, idéologique, rituelle ou religieuse, selon la perspective adoptée.

Conforme à l'imagerie locale qui enchâsse les valeurs et communique des idées, l'(im)matérialité du panier conditionne son efficacité. Le bricolage des matériaux en une constellation de symboles édifie le divin en construisant un monde dans lequel le rite peut avoir lieu. Inversement, le monde manifeste des symboles expressifs que le rite s'efforce de catalyser à ses propres fins. Si le panier est l'embrasseur des rites, ceux-ci déploient les symboles qu'il renferme. Si la symbolisation conditionne le rituel et la ritualisation manipule les symboles (Leach 1974), elle présuppose toujours la matérialisation, y compris sous la forme phonique des formules liturgiques. Dans une sorte de parallélisme (à la manière spinoziste), symbole et monde s'engendrent exemplairement lors des rituels. Socialement fabriqués, culturellement déterminés et idiomatiquement conçus, symboles et mondes communiquent et s'auto-expriment réciproquement.

Chacun sait que les systèmes signifiants que l'anthropologie commente sont déjà eux-mêmes des interprétations du monde, culturellement sanctionnées par une société. L'anthropologue ne produit donc jamais qu'une interprétation d'interprétation. Idéalement, hormis la restitution des implicites manquants aux lecteurs, rien ne devrait séparer l'acte cognitif étranger de la démarche interprétative des producteurs collectifs de la culture ; l'herméneutique se contentant de reproduire l'opération intellectuelle qui les a institués. En réalité, ce constat vaut pour l'enquête de « terrain » où l'anthropologue reçoit de ceux vers qui il va. Mais il en est tout autrement lorsqu'il s'adresse à ceux qui le lisent, comme ils viennent de le faire : expliciter l'« évidence » (culturelle) contraint à quelque longueur...

Victime et/ou héros

L'orchestration des significations selon une partition sociale imposée ne signifie pas que les acteurs la reçoivent passivement. Le codage symbolique, à chaque fois singulier — en deçà, pourrait-on dire, des « symboles publics » (Leach 1980 : 43 et sq.) que l'acteur

emprunte évidemment à sa tradition —, répond à une intention. La performance individuelle se réapproprie les standards culturels toujours de manière dynamique. Certes, porter le panier, et plus généralement adopter l'ensemble des emblèmes qui caractérisent l'état de *jōgati*, revient à accepter la marginalité sociale, avec plus ou moins d'enthousiasme d'ailleurs. Et ce marquage social, que définissent des facteurs aussi divers que la pauvreté économique, la ségrégation polluante, la violence familiale, la domination de certains groupes, confine à l'exclusion. Femmes-détresse, presque toujours victimes, qui pourrait le nier ?

Mais qui pourrait contester que la marginalité puisse également fournir un modèle structurant de déviance ? Que, dans certaines limites, elle offre un cadre pour reconstruire une identité personnelle vacillante, ou réorienter la trajectoire d'une existence difficile. Que le « jogatisme », si l'on ose dire, soit un opérateur sociologique à valeur thérapeutique. L'incessante dévotion, le service d'officiant, l'altérité temporaire atteinte dans la possession induisent des effets cathartiques. Du point de vue de l'intéressé, l'idée de délivrance (*mokṣa*) justifie qu'on s'attelle sans relâche à ces tâches ; socialement, toutes ces fonctions sont connues et reconnues. Il se peut, la plupart du temps, que le rôle ne soit pas choisi. Les *jōgati* le remplissent pourtant, selon des modes d'assentiment d'ailleurs variables. Dès lors qu'il est impossible d'échapper à la fonction, tant les repères symboliques que les formes de solidarité qu'elle offre permettent qu'on l'accepte, l'assume ou la revendique. Tout dépend en fait de la présentation de soi, du travail ou du jeu de la représentation, entendons l'ensemble des stratégies par lesquelles, héritant du rôle, les *jōgati* s'efforcent de construire leur identité, de façonner leur image sociale, en un mot de se produire. La diversité rencontrée des manières d'être *jōgati*, de se faire voir, et de se faire valoir, dans « la mise en scène de la vie quotidienne » pour parler comme Goffman (1973), illustre ce qu'on perd à réduire la pratique à une institution et ces femmes à des victimes. Si les modes d'exercice varient, la fonction, pour être remplie de quelque manière que ce soit, contraint ces femmes à l'autonomie. Indépendance qui favorise l'expérimentation d'une liberté pleinement revendiquée ; ce dont témoignent ceux qui sont devenus *jōgati* pour surmonter l'adversité : hypocondrie de corps malades, sexualité difficile, incapacité à enfanter, désintérêt aussi vis-à-vis des obligations de la vie dans le monde. A preuve, nombre de femmes prostituées qui, malgré ou à cause d'existences perturbées, développent de fortes personnalités, aux antipodes du modèle de servilité des femmes indiennes, toujours silencieuses et yeux baissés. Enrôlées dans des interactions avec le monde extérieur, qu'ignorent la plupart des femmes indiennes, les *jōgamma* sont obligées de maîtriser,

autant que faire se peut, le rapport à l'autre. Et leur faculté de juger, de décider, de biaiser s'en trouve renforcée. Devenir malgré soi, ou volontairement, serviteur exclusif de la déesse conduit immanquablement à articuler le profond traumatisme psychosocial à l'intégration de la personnalité, comme Obeyesekere l'a montré sur l'exemple des prêtresses d'une divinité cinghalaise (1981). Tout en signalant la vulnérabilité de couches de populations subalternes ou la fragilité d'individus déviants, le rôle est investi de significations plurielles de nature réactionnelle. Les aspects physique et vestimentaire révèlent simultanément une condition sociale et un état mental. Mais ils induisent, en retour, une forme d'esprit et un type de comportement qui les démarquent de l'*ethos* indien de la féminité. Héritée ou adoptée, la fonction nécessite de trouver l'ajustement optimal avec soi, les autres, et, plus généralement, avec l'ordre actuel de la société; en dehors des cadres rassurants de la conjugalité ordinaire. Or, si nul ne conteste que nombre de *jōgati* sont des créatures socialement stigmatisées, peu remarquent qu'ils se proclament «héros de dévotion» (*vīrabhakta*), détenteurs d'une charge sacramentelle qui les justifie en les élevant au-dessus des banals mortels.

La popularité et la fréquentation du site de Saundatti, la croyance consensuelle, jusqu'aux castes les plus hautes, que Yellamma est la «Mère du monde», et surtout l'obligation d'avoir recours à ses *dāsī*, confortent l'idée chez les *jōgati* qu'ils ou elles sont élu(e)s et reconnu(e)s. Le sentiment de faire groupe, d'être une «équipe de représentation», c'est-à-dire «un ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine particulière» (Goffman 1973 : 81), raffermir leur identité; il n'est pas jusqu'au mépris dans lequel on les tient qui ne serve à valider le bien-fondé et la légitimité de leur profession.

3. LA PROSTITUÉE RENONÇANTE

Le terme *jōgati* est la corruption du mot *jogini*, genre féminin de *jogi*, lui-même une altération du mot sanscrit *yogin* qui désigne l'adepte du *yoga*, celui qui fait l'expérience de l'état de «délivré». Etymologiquement, les *jōgati*, qu'ils soient «mère-yoga» (*jōgamma*) ou «père-yoga» (*jōgappa*), sont des individus qui visent ou ont atteint la «délivrance» (*mokṣa*). Non, comme on l'entend habituellement en Inde, par le «joug» de techniques physico-mentales qui définissent le *yogin* mais par la voie de la religion dévotionnelle. Une dévotion totale à la déesse à laquelle elles (et ils) consacrent l'intégralité de leur existence en chantant sa grandeur, mendiant en

son nom, accomplissant les rites qu'elle exige, dansant et parlant pour elle lorsqu'elle les possède. Les femmes sont à la fois les dévotes et les substituts mondains de la déesse puisqu'elles la servent tout en l'incarnant. Et pour être fréquemment les prostituées des hommes — femmes-détresse —, elles n'en restent pas moins les coépouses du dieu — femmes-déesse.

Nymphe céleste et aquatique

D'un point de vue mythologique, ces femmes rappellent les *yakṣī*, ces figures anciennes, semi-divines, représentées la plupart du temps presque nues (Coomaraswamy 1928-31 : 66). Fascinantes dryades aux grâces ineffables que Gonda rapproche du dieu du désir (Kāma) (1979 : 386), appelées quelquefois *Śālabhañjikā* ou *Vṛkśaka* lorsqu'elles prennent en partie la nature végétale de l'arbre ou que leur corps devient l'expression érotique d'une arborescence bourgeonnante. Elles-mêmes se disent « nymphes (ou courtisanes) de la Terre » (*Bhūlokada apsareyaru*). Transposition terrestre des *apsara*, ces nymphes célestes et aquatiques liées aux *gandharva* (génies des nuages et des eaux), que l'iconographie associe à des divinités fluviales ou au feuillage des arbres, tandis que leur figuration en danseuses en fait le prototype des courtisanes (*vesyā*). Propices aux jeunes mariés, favorables à la fertilité, protectrices du bien-être, ces génies de la procréation se superposent tout à fait aux *yakṣī* que nous évoquions.

La ressemblance paraît d'autant plus frappante que, simultanément à leur caractère favorable, les *jōgama* conservent, comme celles-ci, une dimension profondément équivoque. La capacité de transformation de ces êtres mythiques révèle leur ambivalence : métamorphosés en oiseaux aquatiques ou en serpents démoniaques, ils logent habituellement dans l'arbre sacré et ne dédaignent pas, thériomorphes, habiter les possédés. L'aspect démoniaque réside surtout dans le pouvoir de séduction de ces femmes mythiques, en particulier lorsqu'elles charment des ascètes tel Marīci (Malamoud 1980), Rṣyaśṛṅga (O'Flaherty 1973 : 43-50), ou encore Viśvāmitra, ce roi qui se prend pour un Brahmane — l'exact inverse de Paraśurāma, remarquons-le (Biardeau 1981c : 522-523). Au point que leur irrésistible beauté, plantureuse et languide, pérennisa les normes de l'esthétique indienne, canon connu sous l'appellation de la « triple flexion » (*tribhaṅgā*) : poitrine ferme et ronde « comme des jarres d'or », taille fine « comme le tronc du palmier » ou « la trompe de l'éléphant », hanches larges « comme la roue d'un char » (Auboyer 1984). En suggérant les volutes d'une forme végétale ou le mouvement fluvial, ce corps spiralé, qu'embellissent de pesants bracelets

dessinant poignets et chevilles et que parent de riches bijoux se balancent entre des seins lourds, incarne la fascinante puissance d'une nature nourricière; esthétique image de la fécondité et de l'abondance, d'une prospérité généralisée (Coomaraswamy 1928 : 31) que redouble leur association avec l'eau et les pluies (Marglin 1985 : 98-101).

Courtisane et épouse

La comparaison entre les figures de la courtisane et de la maîtresse de maison, telle que la propose Shulman (1985 : 307), est sur le cas des *jōgamma* riche d'enseignements. Car ces épouses, la plupart du temps bien mondaines, empruntent cependant nombre de traits à la courtisane. Par opposition à la femme mariée, chez qui domine la fécondité personnelle et domestique aux dépens de l'érotisme, la courtisane est intimement liée à l'Éros, mais un Éros toujours stérile. En effet, bien qu'elle symbolise la fertilité, celle-ci ne la concerne pas personnellement : sa fonction érotique implique que jamais elle ne devienne mère. Tout en se soustrayant à l'exigence de procréation qui va à l'encontre de sa nature, elle garantit cependant la prospérité de l'univers. Fertilité au sens extensif donc, mais qui exclut sa personne; ce que montre son association à la souveraineté et son lien privilégié avec le roi (Marglin 1985 : part. II).

Les *jōgamma* se situent à l'intersection de ces deux figures, entre la fécondité domestique, non érotique, de l'épouse et de l'érotisme cosmique, personnellement non fécond, de la courtisane. De fait, si elles enfantent, il est plus conforme à leur nature que la progéniture soit une fille, à l'inverse de l'épouse dont on attend d'abord un garçon. Cela justifie que ces *apsara* restent des vierges en dépit de leurs nombreuses liaisons — comme le note Dumézil à propos de l'héroïne épique Mādhavī (1971 : 316-330) —, et que les prostituées soient fréquemment associées à la chasteté ou à la virginité (Marglin 1985 : 275). Manière peut-être d'expliquer le paradoxe : la vertueuse épouse Yellamma est en même temps la déesse des prostituées! Paradoxe que, pour leur part, les *jōgamma* expriment plus volontiers à propos de leurs accessoires sous la forme d'une symbolique des couleurs. Elles associent en effet le blanc (*śubhra* ou *bīlī*) à l'extrême pureté (*śuddhavāda*), voire à la sainteté (*pavītra*), car il signifie soit la totale chasteté, soit la stricte observance des devoirs familiaux qui assurent la continuité de la lignée. Modèle donc de féminité (*śubhāngī*). Le rouge (*kempu*) renvoie, lui, à la sexualité et à la passion, aux forces vitales potentiellement dangereuses. Quant au jaune or, dont le nom (*arāsīna*) se confond avec la désignation du safran, qu'elles lient à la femme mariée, il dénote l'idée de bonne

fortune, de beauté, d'opulence et de prospérité. Il en est de même, mais sur un mode mineur, du vert, couleur de la croissance et de l'abondance végétale. Le noir (*kappu*) enfin, pôle maléfique, évoque les obstacles, la pauvreté, le veuvage et la mort. Dans les cultes, où ces couleurs sont savamment combinées, elles définissent des forces élémentaires que les humains utilisent pour s'approprier les qualités qui y sont associées⁸. Ainsi la juxtaposition du blanc et du jaune or montre que le pouvoir de la chasteté produit abondance et fertilité de la lignée. Celle du rouge et du jaune or symbolise la sexualité encadrée dans la conjugalité. Et lorsque le noir est lié au jaune or, il protège de la mort et donne à voir le combat des familles contre les obstacles. Selon cette classification chromatique qui s'applique à l'ensemble des objets, produits, vêtements, animaux et personnes rencontrés, c'est le jaune or qui neutralise et domine. Quiconque voit cette couleur perçoit la beauté (*lakṣana*) et se sent apaisé (*santōśa*). Quiconque rencontre, ou engage les services d'une *jōgama*, ce « trésor de prospérité » (*baṇḍāra*), en bénéficiera.

Il reste que la religiosité féminine apparaît en Inde pour le moins équivoque. Sous sa forme domestique et familiale, elle s'incarne exemplairement dans la chaste épouse ; sous les espèces de la posture amoureuse, elle informe la relation du dévot au dieu dans la *bhakti* (Kinsley 1986 ; Ramanujan 1982). Le second modèle est adopté par les dévots masculins qui transcendent ainsi les barrières des catégories de genre (Kakar 1985 : 90). L'érotisme mystique du culte Vaiṣṇava-Sahajiyā au Bengale, où Kṛṣṇa exige l'inversion de sexe du dévot en donnant lui-même l'exemple (Dimock 1966 : 53, 158), illustre bien la tendance générale propre aux mouvements de dévotion : « *The worshipper is encouraged to seek an erotic liaison with a male god, even if this means that the worshipper must change from male to female...* » (O'Flaherty 1980 : 77). Pourtant dans les deux cas, domestique et dévotionnel, l'espace social imparti à la religiosité féminine reste extrêmement limité : elle est confinée dans l'espace familial ou réduite à un paradigme.

Si l'on cherche dans le sud de l'Inde un modèle spécifique de religiosité féminine — indépendamment des formules monachistes, d'ailleurs rarissimes et qui répètent presque à l'identique l'exemple masculin (Ojha 1983) —, on le découvre chez la *devadāsī*. Où plutôt, on le découvrirait, puisque la coutume s'est aujourd'hui éteinte, comme le montre la minutieuse enquête de Marglin à Puri (Orissa) qui reconstruit la figure de la *devadāsī* à partir des témoignages de neuf d'entre elles à la retraite (1985). La « danseuse de temple » incarnait en effet un type de religiosité spécifique, à équidistance du modèle exclusivement masculin du renoncement et de celui féminin de la matrimonialité. Modèle que perpétue à leur manière les *jōgama*, quoique, contrairement aux *devadāsī*, elles se recrutent

majoritairement dans les castes Intouchables les plus déshéritées et les plus stigmatisées, et ne soient plus ni intimement liées au temple ni à la disposition des prêtres ; sans même insister sur l'appauvrissement actuel des fonctions rituelles.

Le modèle aujourd'hui transformé de la consécration de personnes à la divinité continue, selon une singulière alchimie, de réunir des pôles apparemment contradictoires. D'un côté, l'aspect prostitutionnel mondain est sublimé dans un renoncement matrimonial divin ; de l'autre, la conjugalité terrestre devient plus éthérée grâce au concubinage religieux. Sans qu'il soit toujours possible de clairement distinguer, les *jōgama* sont dans les faits des prostituées, des filles mères, des maîtresses de maison, des veuves, et des renonçantes ! Et la confusion est extrême puisque leur dévotion peut prendre l'allure d'un service (*sēva*) érotique (*ratī*) ou ascétique (*satī*) ; polarité conforme à celle qu'incarne leur divin conjoint Jamadagni, forme locale de Śiva ce dieu ithyphallique bien que renonçant (O'Flaherty 1973). Position assurément ambiguë, qui les situe au-delà de l'opposition du pur et de l'impur, d'autant qu'elle s'inscrit dans le cadre transcendant de la religion de dévotion (Biardeau 1981a : 98 et sq.).

Le dévotion prostitutionnelle

Logiquement, l'engagement dévotionnel intégral des *jōgama* impliquerait qu'elles renoncent en totalité aux liens mondains traditionnels. L'exclusif service à Yellamma exigerait qu'elles rompent avec les impératifs sociaux qui assignent un rôle, un statut et une identité aux femmes (indiennes). Mais peu vont jusqu'à cette extrémité. La plupart aménagent le service divin en fonction des exigences mondaines qu'elles continuent d'assumer. La dévotion est en réalité un *continuum* de comportements gradués : épouse fidèle et mère de famille, fille mère ou veuve. La dévotion autorise des compromis : activité religieuse sporadique ou à plein temps, avec ou sans prostitution accidentelle ou permanente. En recouvrant différentes possibilités existentielles, la coutume de la consécration perturbe la fixité des rôles traditionnels, brouille les valeurs qui y sont associées. De fait, cette pratique dévotionnelle nuance la norme selon laquelle « Les femmes sont du côté de la terre et de la transmigration, alors que les hommes sont du côté de la délivrance et de l'au-delà » (Biardeau 1981b : 481).

Pour nombre d'entre elles cependant l'engagement dévotionnel condamne à la mendicité itinérante et/ou à la prostitution permanente. Les citadins (acculturés) n'y voit plus que la recherche désespérée de revenu. Les dévots, « superstitieux » aux yeux des

premiers, les confondent avec des devoirs religieux. Mais, pour les *jōgama*, seul importe le lien ténu qui les attache au temple de la déesse, à distance de toute agglomération où les règles domestiques et villageoises n'ont plus cours (Reiniche 1979 : 180). D'où le négligé si significatif de leur chevelure, évident marqueur liminal. Si ces femmes appartenaient entièrement au monde le *jaṭē* manifesterait évidemment leur impureté (Ferro-Luzzi 1974 ; Herschman 1974), mais, puisqu'elles appartiennent à cet espace forestier des « frontières » (*yella*) propice à l'ascétisme, il signale qu'elles se situent plutôt au-delà de l'opposition qui régit l'organisation sociale. Cette végétation de tête, qui symbolise à la fois la chasteté et la fécondité, rappelle que ces femmes sont la Terre (= Déesse) avec laquelle les hommes entretiennent le maximum de proximité, et ce dans une société encore largement réglée par les activités agricoles.

Mais l'ambiguïté subsiste néanmoins. Conçues comme renonçantes, elles dépassent (théoriquement) la nature féminine, par définition impure puisque enracinée dans le désir (*kāma*). Vues comme prostituées, occupation avec laquelle elles sont (à tort ou à raison) associées, elles exercent une activité « passionnelle » socialement stigmatisée. D'un côté, l'impureté de la profession leur assigne la position la plus basse sur l'échelle des statuts ; de l'autre, la matrimonialité divine leur permet de transcender les distinctions qui hiérarchisent la société. Dès lors, selon les agents et les contextes, les périodes ou les situations, on place variablement les *jōgama* : du côté du désir (*kāma*), de la prospérité matérielle (*artha*), de l'ordre sociocosmique (*dharma*), voire de la libération (*mokṣa*) ; appliquant à ces femmes le schéma dynamique, et réversible, des « finalités de l'existence humaine » (*puruṣārtha*) dont un article de Malamoud esquissa la hiérarchie tournante (1981). Ambiguïté qu'un romain en sanscrit (de Dandin [VII^e siècle]), intitulé *Histoire des dix jeunes princes*, peut illustrer (Malamoud 1980). On y voit une courtisane utiliser le discours le plus orthodoxe — celui qui démontre la supériorité du *dharma* sur le *kāma* —, afin de séduire et d'embraser l'Eros d'un sage ; subtile manière de montrer la suprématie du désir ! Mieux, à l'époque médiévale, un texte d'instruction d'une prostituée experte à sa fille, rationalisa les rapports du devoir et du désir. Conception renonçante de la sexualité vénale qui rappelle le détachement de l'action au monde qui doit caractériser le comportement de la parfaite hétéaire : « Tu dois faire l'amour avec le client sans t'unir vraiment avec lui, comme l'huile se dépose sur la langue ou une goutte d'eau se pose sur une feuille de lotus » (Shulman 1985 : 308, n. 20). Ainsi entraînée à se prémunir contre le sentiment et à l'esquive de la jouissance (*bhoga*), la courtisane triomphe de la dépendance (*asakti*) à l'homme et exemplifie les vertus de l'absolue indifférence et de l'extinction. Technique (yogique) de libération

qui fait de la prostituée une professionnelle du désengagement des passions. Forme de renoncement à l'intérieur du monde de la « délivrée-vivante » que Shulman considère comme tantrique (1985 : 310) mais que Biardeau préfère appeler Śākta en la résumant par cette formule maîtresse : « Dominer le plaisir dans l'exercice même du plaisir » (1981b : 482).

Sur le plan religieux, on peut suggérer que les dévots qui fréquentent la *jōgamma* cherchent, au-delà de son contact bénéfique, les vestiges d'une union hiérogamique. Les hommes, ceux des hautes castes davantage que les Intouchables affirme-t-on, souhaitent copuler avec les hiérodules de manière à accomplir cette union du fidèle avec la Śakti conforme au principe du « coït salulaire » (*maithuna*) de l'hindouisme ancien (Eliade 1954 : 157). Selon un retournement des contraires que le tantrisme systématisa, la copulation permet ici d'affermir la défense magique contre la cascade des malheurs : la « dépravation » sexuelle favorisant l'efficacité rituelle. Ainsi le cas des *jōgamma* illustre-t-il à sa manière l'appréciation générale de Biardeau : « Le tantrisme en général est pratiquement coextensif à la *bhakti* dans le culte des temples (...) » et « Le śaktisme ne fait que pousser à son terme logique un moment propre à la *bhakti* » (1981a : 234). Et c'est encore au tantrisme que l'on pense, lorsqu'on rappelle l'importance culturelle attribuée au « vêtement de naissance ». Si l'on ajoute enfin que les femmes doivent être impérativement initiées avant la menstruation, on peut risquer le parallèle avec la *Kumārī Devī* du Népal (Allen : 1975), cette jeune fille impubère considérée comme l'enfantine incarnation divine, d'origine tantrique selon Tucci (1974 : 123), elle aussi associée à la fertilité et à la royauté.

Conséquemment, la coutume des *jōgamma* n'exprime nullement une anomie de l'ordre social. Elle n'est ni une anomalie à l'intérieur des conceptions idéologiques hindoues, ni une transgression des règles sociales ou des valeurs (de l'orthodoxie). Pas davantage le dévoiement de comportements anciens — toujours parés des vertus de l'« Origine » — qui se seraient dégradés au contact des invasions étrangères, du colonialisme, de la mercantilisation, à proportion de la corruption progressive des Brahmanes et de l'exclusion des courtisanes de l'enceinte des temples. Au contraire, quoique poussée à la limite, la figure des *jōgamma* correspond parfaitement à la conception indienne de la féminité, à cette « destinée propre » (*svadharma*) de la femme qui en fait une « épouse-désir » (*kāmapatnī*).

Pour éclairer ce point, retournons au modèle du devoir féminin par excellence (*strī-dharma*). La femme idéale est en effet la *patī-vrātā*, cette « épouse fidèle à son mari » qu'incarnent les figures mythiques de Sītā, Sāvitrī, Damayantī et Anasūyā. Bien que seconde dans le couple marital, elle est néanmoins une partenaire essentielle

pour la bonne marche familiale — équilibre comparable à celui de l'univers —, la « moitié » indispensable (Hocart 1978 : 137) pour la célébration des cultes. Ou, plus exactement, elle se glisse dans le côté gauche que son époux lui concède puisque le corps divin formé par le mariage reste fondamentalement masculin. Plus généralement, l'identité féminine ne se soutient que du lacis des contraintes relationnelles avec les hommes dont elle ne peut manquer de dépendre. Encadrement masculin d'ailleurs inscrit dans la terminologie de parenté sud-indienne (Beck 1974 : 7-9). En tant que fille, sœur, belle-fille, épouse, mère, elle doit respect à son père, soumission à son frère, obéissance à sa belle-mère, déférence à son époux, et dévouement à son fils. La vertu de l'idéale Sītā est l'abnégation qui la transforme en Satī, dit-on volontiers. Préparée à être donnée à une autre famille plutôt qu'à un homme, à qui elle donnera des fils qui perpétueront la (belle-)lignée, elle est le véritable dépôt de prospérité. Aussi n'a-t-elle de puissance qu'en fonction de l'intensité dévotionnelle qu'elle voue à son époux, considéré à l'instar d'un dieu. De son côté, le mari apprécie son service à proportion des aptitudes de l'épouse à se sacrifier pour lui, en niant sa personnalité. Ne répète-t-on pas qu'elle doit agir comme une esclave quand elle le sert, comme un ministre lorsqu'il lui demande conseil, comme une mère quand elle le nourrit et à la manière d'une courtisane au lit. Sans même évoquer cet exemple, extrait de la littérature puranique, où la femme accepte de conduire son époux chez une prostituée en le portant sur ses épaules afin de lui prouver qu'elle est une véritable *satī* (Kapadia 1955 : 169) ! Ce qu'illustre parfaitement le mariage des *jōgamma* à Jamadagni. Car il exprime, littéralement, la conception hindoue qui exige que l'épouse révère son mari comme un dieu, s'adresse à lui en ces termes, et le serve à ce titre. La translation sur le plan divin ne modifie guère la manière d'épouser et les valeurs attachées à la matrimonialité, mais en restitue bien plutôt l'essence. Dans la mesure où tout mariage — sacrement par excellence pour la femme — est virtuellement la transposition mondaine d'une hiérogamie, la consécration la divinise pour en faire l'égale de la déesse *Śrī*, servante de son divin époux. Le régime matrimonial des *jōgamma* l'affirme exemplairement puisque, d'une part, l'époux n'est pas l'image d'un dieu mais le dieu lui-même, et que, de l'autre, l'épouse incarne la déesse sur la Terre. L'union matrimoniale des *jōgamma* n'est plus, comme dans le cas des mariages ordinaires, l'humaine métaphore d'une hiérogamie, mais la réalité pléonastique du divin.

Le bénéfice qu'elles retirent de ce mariage principal loin d'être « fictif », comme l'écrit Dumont (1961 : 30), est au contraire effectif : elles évitent ainsi toute possibilité de veuvage. Sachant qu'un dieu ne saurait mourir — ou, comme le dramatise le cycle mytholo-

gico-rituel des fêtes du temple, que sa mort est toujours promesse de renaissance —, elles éliminent toutes les suspicions qui se portent presque automatiquement sur l'épouse survivant à son mari. Mariage à ce point efficient qu'il annule la cohorte des souillures et des impuretés que le statut dégradé de veuve implique⁹, sans même évoquer les éventuelles accusations d'empoisonnement ou de sorcellerie (Harper 1969 ; Carstairs 1983) dont elle peut être l'objet.

Prostitution et délivrance

On sait qu'à cause des impuretés que provoquent menstruation et naissance, les femmes sont considérées à l'instar des Śūdra, voire comme des Intouchables (Allen 1980 : 1-20). Or, en épousant une divinité — régime hypergamique qui leur permet d'acquérir le statut de l'époux —, les femmes s'autorisent l'ascension maximale sur l'échelle des puretés. Formule qui rappelle la double matrimonialité des filles Nāyar du Kerala : lors du premier mariage, elles épousaient un Namputirī (Brahmane), et, lors du second, un homme de leur propre caste (Tarabout 1986 : 42).

Grâce au mariage divin, elles deviennent les « femmes à jamais favorables », éternellement bénéfiques, par opposition aux épouses qui le sont à moindre degré à cause de la vulnérabilité de leur mari (Reynolds 1980 : 35-60). Or cette initiation convertit ces femmes en symbole, un symbole que ne saurait altérer les vicissitudes de leur existence terrestre. Transcendant désormais les oppositions mondaines, les *jōgama* président favorablement aux rituels liés à la marche féconde de l'univers. Ne s'appliquent donc plus à elles, analogiquement à Yellamma, ce que beaucoup considèrent comme des images antithétiques de la femme : vierge ou prostituée, mère ou célibataire, guérisseuse ou sorcière (Hoch-Smith et Spring 1978 : 1-23).

Résultat ? La prostituée, par exemple, que la poursuite exclusive du *kāma* menaçait d'entraîner loin du *dharmā*, le réalise finalement mieux que toute autre eu égard à son condition de femme. En exerçant une profession fondamentalement orientée vers l'activité sexuelle, les *jōgama* accomplissent pleinement la dimension spécifique à leur sexe ; jusqu'à la relance perpétuelle du désir qui ne puisse, dans leur cas, être interprétée comme un service (*sēva*) divin. Pour elles, le « devoir féminin » (*strīdharmā*) s'identifie exactement au désir (*kāma*), art de satisfaire tous les sens (Biardeau 1981a : 57). En la libérant des attachements mondains, le mariage divin rend possible ce qui est normalement prohibé pour les autres femmes. L'exercice de la prostitution dévotionnelle parachève leur

« nature » féminine, tout entière consacrée au désir du plaisir, leur vocation religieuse première. L'interchangeabilité des partenaires sexuels, qui réaffirme l'idée que leur identité est subordonnée aux hommes, n'entame pas l'absolue fidélité à l'unique véritable époux, Jamadagni. Non seulement l'impératif que pose le mariage est respecté, mais l'orientation monothéiste de la religion de dévotion, maintes fois relevée, est proclamée.

Si nombre de récits mythiques, ou épiques, font de l'amour pour une femme le principal obstacle à la recherche de la délivrance (Amore 1981), la relation sexuelle avec la « prostituée divine » inverse cette règle. Mieux, l'expérience érotique devient la médiation obligée pour atteindre la délivrance. Aussi bien dans l'enseignement yogique que dans les pratiques tantriques, la relation sexuelle sert de modèle à l'expérience de la réalisation divine (Dimock 1966 ; Eliade 1954 : 203-272 ; O'Flaherty 1973 : 255-292 ; Varenne 1979 : 143-177). Encore une fois, mais selon une autre acception, est reconduit le caractère fondamentalement féminin que prend, en Inde, la dévotion. L'union avec la *jōgamma* est le paragon de la relation amoureuse qui unit tout dévot à son dieu. Qui, mieux qu'elle, peut offrir une voie d'accès aussi directe à la puissance suprême ? Qui, plus qu'elle, peut prétendre à une plus grande fusion avec la divinité ?

En somme, l'« errance ritualisée »¹⁰ de la prostituée manifeste *hic et nunc* la Puissance divine (*Śakti*). Et les *jōgamma* symbolisent à leur manière l'équivoque sexualité ascétique de Yellamma. Elles sont proprement des renonçantes, en rupture de tous les attachements (*asakti*) mondains, sinon celui bien sûr qui les lie à Jamadagni et au service du temple de Saundatti. Au grand désespoir d'ailleurs du plus renonçant des politiques indiens qui déclarait : « *There are, I am sorry to say, many temples in this country which are no better than brothels* » (*Young India*, 6 oct. 1927 : 335). Le Mahatma Gandhi ne voyait pas que, par une logique du dépassement ou du retournement, la coutume des « prostituées divines » réconcilie les contraires : le sexe n'est plus l'ennemi de la délivrance et la femme ne symbolise plus l'obstacle au renoncement, contrairement à la norme que posent les « finalités humaines » (Padoux 1984 : 33). Les *jōgamma* continuent de témoigner — mais pour peu de temps au regard de la « criminalisation » de l'usage — qu'on peut simultanément poursuivre le *kāma*, qui est de l'ordre du monde, et le *mokṣa*, qui est sortie hors du monde. Bien qu'aux marges de la société et volontiers considérées comme des « hérétiques » par les « orthodoxes » — analogiquement à ce que relevait Heesterman à propos des renonçants (1984 : 151) —, elles incarnent les valeurs ultimes de la civilisation indienne. Par ce perfectionnement religieux des confins, où la déviance sociale rejoint l'idéal de la norme, l'hétéro-

doxie de *jōgama* équivaut à un modèle d'ultra-orthodoxie. Mais rares sont ceux qui aujourd'hui le reconnaissent tant ces femmes (et ces travestis) deviennent chaque jour qui passe un peu plus des « objets » de mépris.

NOTES

1. On pense à la remarque de BATESON : « Il arrive que l'on ignore presque totalement la signification rituelle des cérémonies et que l'accent soit exclusivement mis sur leur fonction comme moyen de célébrer quelque chose. Ainsi, un jour où l'on célébrait une cérémonie relative à la fertilité et à la fécondité, à l'occasion de la pose d'un nouveau plancher dans la Maison des cérémonies, la majorité de mes informateurs me dit qu'on célébrait ce rite "à cause des nouveaux planchers" ; rares étaient les hommes qui avaient pleinement conscience de la signification rituelle de la cérémonie ou y prenaient un intérêt » (1971 : 139).

2. Formule empruntée à VERNANT (1988 : 339 et sq.).

3. Les paragraphes 3 et 4 du chapitre III de l'ouvrage de ZIMMER (1946) sont entièrement consacrés à une analyse des rapports entre oiseau et serpent dans la mythologie indienne. ZVELEBIL a publié en 1987 la première traduction en anglais d'un texte tamoul, le *Mayilirāvaṇa*, conte folklorique racontant les exploits guerriers du paon Rāvaṇa ; dans une longue introduction, cet auteur fait quelques remarques sur le symbolisme extrêmement riche attaché à ce volatile (ch. XII et sq.).

4. On fait référence à son article, incisif et décapant, sur la non-visibilité des sculptures de la colonne Trajane (1991 : 311-342).

5. Des informateurs télugus m'expliquèrent qu'au temple d'Alampur, dans l'Andhra-Pradesh, où Yellamma est représentée nue et décapitée, le culte consistait à badigeonner de mélasse le vagin de son effigie. J'ai observé des rituels semblables à Chandragutti, mais ils concernaient Mātangi. Ce geste rituel sert, la plupart du temps, à favoriser la venue d'un enfant.

6. Pour un commentaire sur l'étymologie de ce nom propre, on se reportera à BIARDEAU (1990 : 89).

7. C'est ce qu'on pourrait appeler la conception populaire de la déesse, même si l'aniconisme de l'ancienne religion védique l'anticipait (RENOU 1978 : 157).

8. On confrontera cette symbolique des couleurs aux résultats obtenus par BECK (1969), EICHINGER FERRO-LUZZI (1977) et HANCHETT (1988).

9. Remarquons en passant que ce qu'on appelle « crémation des veuves » — improprement d'ailleurs puisque l'immolation sur le bûcher invalide le veuvage en divinisant, comme l'illustrent les stèles funéraires érigées en l'honneur des épouses fidèles (WEINBERGER-THOMAS 1983 : 81-83) — relève d'une logique d'évitement ou de dépassement comparable à celle des *jōgama*.

10. Nous empruntons l'expression au sociologue MAFFESOLI dont l'intéressant article, sur « la prostitution comme "forme" de sociabilité », se fourvoie néanmoins lorsqu'il aborde le problème indien, il est vrai à partir d'informations de seconde main.

Chapitre VII

La possession

Dans l'enceinte du temple de Saundatti, j'assistais à plusieurs reprises à des entrées en possession de dévots qui n'étaient pas *jōgati*; tant l'accoutrement que les gesticulations l'attestaient. Bien que serviteurs de Mailār-Kaṇḍhobā, ceux qu'on appelle *gōrappa* étaient venus en effet rendre hommage à Yellamma. Il est vrai que, selon la tradition, leur dieu est le frère aîné de la déesse. Mais personne ne me communiqua jamais la filiation qui justifiait une telle assertion... Rationalisation mythologique, sans doute, qui encourage les dévôts des deux divinités à visiter leurs temples respectifs. De fait, la déesse et le dieu sont souvent associés. Par exemple, c'est sous son nom de Mallanna (-Mallikārjuna) que Mailār devient l'époux de Yellamma à Saundatti. Quelle que soit donc la nature des rapports de leurs dieux, il est fréquent de croiser des *jōgamma* accompagnées de *gōrappa* — ces derniers exclusivement de sexe masculin — formant couples peu ordinaires¹.

Si les femmes *jōgamma* et les hommes *jōgappa* entrent volontiers en possession, c'est qu'ils sont les serviteurs de leur divinité respective. Les unes et les autres lui ont été consacrés et la servent leur vie durant. La possession ne descend donc que sur les individus désignés par une tradition familiale, matrilineaire pour les femmes, patrilinéaire pour les hommes. Mais pour traverser également une initiation qui autorise leur possession, le rite métamorphose les *gōrappa* en animaux du dieu alors qu'il célèbre l'union matrimoniale



28 — Une jōgamma
entre en possession



29 — Une jōgamma
possédée circumambule
autour du temple

divine qui fait les *jōgati*. Et tandis que les femmes sont possédées par la déesse, les hommes le sont par un dieu. C'est ce parallélisme et ces contrastes entre genres de la possession que ce chapitre présentera.

LES GŌRAPPA

La traduction de l'appellation *gōrappa* s'avère délicate. Littéralement, cela signifie « père (= *appa*)-vache (= *gō*) ». Mais des informateurs, jouant sur la prononciation en langue kannada, la transforment en *gaurappa*, « père-gourou » ; d'autres la font dériver du mot *ghōra*, qualificatif traditionnellement attribué au dieu Śiva sous sa forme terrible, violente, effrayante.

On reconnaît aisément les *gōrappa* à leurs longs manteaux de laine noire (*kāmbali*), quelquefois de couleur marron ou verte, sur lesquels sont cousus des motifs à frise en tons contrastés, représentant généralement un ou plusieurs tridents. Durant leurs périples, ils arborent cet emblème shivaïte en métal argenté (*trisul*), décoré de guirlandes de fleurs, dans la main droite. Sur l'épaule, une double corde tressée, assez épaisse, maintient attachés à l'une des extrémités une cloche, et à l'autre un bol en métal doré ou en bois (*dōnī* ou *kotamba*) qui pend dans le dos et sert à recueillir aumônes et nourritures. Suspendu également au flanc droit, le petit tambour-sablier à boules frappantes (*damaru*) que les *gōrappa* agitent en recevant dons ou « hommages ». Ils portent généralement sur eux : une petite mèche de coton (*dīvaṭi*) qu'ils allument avec de l'huile conservée dans une petite fiole (*bhudali*), un petit étendard noir, une conque (*śankh*), et une guimbarde métallique (*ghol*). Plusieurs sacs, passés autour de l'autre épaule, sont destinés aux offrandes en nature (riz, millet ...) qu'ils empochent au cours de leurs pérégrinations. Mais le plus important, dit *adhari*, confectionné avec une peau de tigre, contient de la poudre de vermillon avec laquelle ils badigeonnent le front des dévots qui reçoivent ainsi la « faveur » (*prasāda*) du dieu. Ce détail vestimentaire, auquel on peut ajouter la peau de cet animal qu'ils avaient coutume de nouer à la taille — ainsi que le rapportent les descriptions des *Gazetteers* du XIX^e siècle — leur ont donné l'appellation de *vāghyā* (« tigre ») dans le Maharashtra². D'aucuns affirment qu'à l'origine ils furent des tigres qui se transformèrent en hommes après avoir eu la « vision » du dieu Mārtaṇḍ.

Tous ont une cordelette de coton autour du cou et beaucoup portent un ou plusieurs colliers de cauris identiques à ceux des

jōgamma ; ils leur prêtent la même signification démoniaque, mais en référence à leur propre dieu. Certains les remplacent par une chaîne en argent (*gantha*). Une grande variété se manifeste dans le style du couvre-chef (*rumal*) : turban en tissu de couleur éclatante, bonnet de laine un peu terne, mais aussi une singulière toque en poils d'ours fort imposante. Bien qu'ils ne le portent pas toujours sur eux, le réservant pour certaines occasions festives, un fouet en corde tressée d'environ deux mètres parachève l'uniforme.

La plupart du temps, ils sont devenus *gōrappa* dans leur jeunesse, par tradition familiale et indépendamment de l'appartenance à une quelconque caste, bien que la majorité se recrute chez les Intouchables. Ils héritent du patrilignage la vêtue et les instruments rituels qu'ils reçoivent au cours d'une initiation. Celle-ci est effectuée sous la houlette d'un gourou *gōrappa* plus âgé, et avec la bénédiction du protecteur Kṣatriya du temple, moyennant paiement. Les *gōrappa* doivent conserver les emblèmes de leur fonction toute leur vie et leur rendre un culte régulier, tant à domicile que lorsqu'ils déambulent. Inversement, la possession de ces insignes religieux oblige la famille à consacrer un garçon à Mailār. Il arrive également, mais plus rarement, qu'un dévot devienne *gōrappa* par décision personnelle à la suite d'une crise existentielle ou d'infortune. Une telle oblation de soi garantit la protection permanente du dieu. Analogiquement aux *jōgamma*, ces «hommes-divins» (*dēva-mānava*) peuvent vendre leurs services mantiques aux familles contre émoluments matériels ou monétaires. S'ils entrent eux aussi à volonté en possession médiumnique, elle s'accompagne de tortures rituelles et de pantomimes animalières étrangères aux *jōgati*.

Puisque c'est autour de Mailār qu'ils se regroupent, et près de son temple qu'ils se livrent à ces pratiques ostentatoires auxquelles viennent assister nombre de *jōgamma*, allons les observer *in situ*.

1. LE TEMPLE DE MAILĀR

En route vers Mylar

En voyageant à travers la région aride et presque désertique, régulièrement victime de la sécheresse, du district de Bellary, on rencontre fréquemment aux croisements des routes et à la périphérie des villages les «portiques» de Mailār. Sur le montant inférieur de ces cadres rectangulaires en pierre, surmontés d'un trident, sont déposées des pierres rondes badigeonnées de poudre de vermillon. Erigés par les castes qui se prétendent guerrières (Kṣatriya),

ces nombreux seuils symboliques témoignent de la popularité du dieu shivaïte dans la région. C'est plus précisément dans le canton de Hadagalli que sommeille le petit village de Mylar à proximité de la rivière Tungabhadra, le plus important temple de Mailār du Karnataka, à cent kilomètres de la ville de Saundatti.

Si la présence à la fois protectrice et gardienne de ce dieu des seuils est signalée par ces portiques, sa figuration est double. Soit, conformément à la représentation traditionnelle hindoue de Śiva et de sa parèdre, sous la forme du *liṅga* (« phallus ») engagé dans la *yoni* (« matrice »); soit, de manière spécifique, comme un guerrier enturbanné monté sur un cheval blanc et porteur d'une épée, éventuellement accompagné d'une ou deux épouses et de sa meute de chiens.

Ces deux figurations recouvrent pour les dévots une même conception divine : celle du dieu Śiva sous sa forme terrible, dite Bhairāva, le tueur de démons à une face, trois yeux et quatre bras. Son cheval étant le substitut de sa monture habituelle, le taureau Nandin. Il convient d'indiquer toutefois que la forme singulière de Mailār correspond à une divinité régionale qui répond au nom (marāṭhi) de Kaṇḍhobā. Autour des multiples désignations locales de ce dieu : Mailār, Malhāri, Mārtaṇḍa, Mārtaṇḍa Bhairāva, Kalbhairāva, Mairāl, Mallayya, s'organise un des cultes les plus populaires du plateau du Deccan (Sontheimer : 1976 ; 1983 ; 1984 ; 1989). Et si le temple de Kaṇḍhobā à Jejuri au Maharashtra est fort connu, on sait sans doute moins que celui de Mailār dans le Karnataka, resté plus longtemps enclavé, est tout aussi important ; il révèle en tout cas des aspects particuliers du culte à ce dieu, mieux peut-être que son illustre voisin septentrional. Car la remarque de Stanley, qui fonde la totalité de son analyse du culte de Kaṇḍhobā à Jejuri : « *The most popular ritual festival in the cult has no corresponding cultic myth* » (1977 : 27), ne s'applique pas à celui de Mailār, pour qui fête et mythe culturel correspondent. Constat plus intéressant que le rattachement de ce dieu aux représentations symboliques astrales de la puissante conjonction du soleil et de la lune qui préoccupe tant cet auteur, même si l'appellation en kannada de Mārtaṇḍa, qui en fait effectivement le fils d'Aditi, le confirme. En fait, c'est plutôt sous le nom de Mallayya, le « Seigneur des montagnes », qu'on le désigne localement, en particulier chez les membres des basses castes et Intouchables.

Le mythe qui préside au culte de Mailār, et dont il existe des versions écrites tant sanscrites — *Mallari Mābātmya* — que marāṭhi — celle de Siddhapal Kesari (Stanley 1989) —, peut se résumer ainsi :

(39) A l'époque du saint Hiranya Kaśyapa, deux frères (quelquefois présentés comme des démons jumeaux), Mallasura et

Maṅikasura, extorquèrent au moyen d'une sévère pénitence la promesse au dieu Brahmā qu'ils seraient désormais invincibles.

Forts de ce pouvoir, les démons tourmentèrent les populations et détruisirent les ermitages des sages. Ces derniers appelèrent à l'aide les dieux qui se révélèrent incapables de mettre fin à la terreur qu'ils imposaient.

Devant leur impuissance à vaincre les démons, les dieux se tournèrent vers Śiva, seul capable de les terrasser. Celui-ci décida de prendre la forme terrible de Mārtaṇḍa Bhairāva et se vêtit d'une longue robe de laine noire. Ainsi habillé, armé de son arc et accompagné de sa meute de chiens, Śiva attendit dix jours caché dans la forêt pour surprendre les démons. Ce qu'il fit le onzième jour qui fut aussi celui de leur destruction.

Une variante, recueillie auprès d'un informateur de caste Māḍiga, infléchit significativement le mythe en attribuant au démon Mallasura le pouvoir, qu'on ne prête généralement qu'au seul dieu, de tuer sept millions d'êtres; premier témoignage de l'oscillation insistante entre pouvoir divin et démoniaque qu'incarne Mailār. Mais, en mettant en scène dans les deux versions un conflit de souveraineté, le mythe illustre surtout la difficulté de contrôler le monde entre puissance rivales conquérantes; d'autant que l'ambiguïté de leur nature les rend sinon indissociables du moins interdépendantes et nécessairement complémentaires.

On retrouve dans le Karnataka la trace de la bigamie de Kaṇḍhobā. Mieux vaudrait dire de son double mariage. Le premier avec Mhalsā ou Mhalsābāi, considérée dans la grande tradition comme sa *Śakti* (« puissance »), incarnation de Pārvatī; le second avec Bānāi (ou Bānabāi, ou Bālāi), incarnation de Gaṅgā acquise par rapt, appelée localement Gaṅgāmalla ou Mailāramma parfois. Mais la domination Kṣatriya sur le temple — affermie à la suite d'un conflit avec la caste Liṅgāyat qu'a retracé Parvathamma (1971) — a fait passer au second plan, ou même disparaître dans la conscience des fidèles, l'épouse principale. Mhalsā, fille d'un marchand Liṅgāyat-Bānajiga, a supplanté la seconde d'origine Kuruba. Aujourd'hui, matrimonialement normalisé dans la version officielle, Mailār est considéré comme strictement monogame. L'exclusion d'une épouse, ou plutôt la coalescence en une femme unique, autorise l'identification à la grande Déesse (*Devī*). Et sa figuration sous les traits de la Déesse, perçant de sa lance un ou plusieurs démons, s'impose désormais dans l'iconographie populaire; représentation que légitime un récit Māḍiga :

(40) Alors que Mallayya marchait seul dans la forêt, les démons se rassemblèrent pour l'attaquer. Entendant le bruit que faisait ce titanesque combat, Gaṅgāmallamma, armée de sa terrible épée, se porta au secours de son mari. Elle le sauva. Par la

suite, Mallayya prit sa revanche en massacrant la totalité des démons, libérant ainsi son royaume et la terre de leur menace permanente. Exploit qui lui valut un nombre considérable de dévots.

Le temple fut construit sous l'impulsion de l'ascète Kapila Muni, l'ancêtre des actuels protecteurs Kṣatriya. Le récit de sa fondation procède d'un motif dont Shulman a étudié la récurrence dans la mythologie shivaïte sud-indienne (1980 : 110-117) dont certains détails (fourmilière, termitières, trous...) rappellent les cérémonies de consécration royale (Heesterman 1957 : 17 et 19, n. 22) :

(41) La vache du renonçant Gōmuni perdait régulièrement son lait dans les trous d'une termitière habitée par des serpents et située en haut d'une colline, à l'endroit où le sage avait coutume de pratiquer son ascèse.

Un jour, Gōmuni convoqua le roi Kapila Muni. Il lui ordonna de propager la gloire de Mārtaṇḍ Bhairāva. Le roi s'exécuta, commençant par transformer la termitière en temple dédié à ce dieu. La représentation du dieu dans la *cella* fut appelée Maṅṅapadēv ou Mallāri, ce qui signifie le « Mailār fait de glaise ou de boue ».

Le sanctuaire abrite le *svayambhūliṅga*, le « *liṅga* autogénéré » de Mailār qui émerge d'un nid de termites. Un desservant (*pūjāri*) place périodiquement derrière ce *liṅga* une représentation du dieu, dite Maṅṅappa, qui est confectionnée à partir de boue extraite d'une termitière. D'ailleurs, un grand nombre de dévots appellent le temple du dieu, Maṅṅmailār, du mot kannada *manṅu* qui désigne la boue ou l'argile. Mais le culte s'adresse principalement à l'effigie anthropomorphe du dieu sculptée dans une large pierre noire que les desservants parent quotidiennement d'attributs en métal : coiffe, oreilles, trident, tambour-sablier, etc.

Le conflit entre castes Kṣatriya et Liṅgāyat pour la domination du temple les incita à manipuler le mythe, chacune légitimant de la sorte sa prétention à l'autorité. Toutes deux, en effet, revendiquent être à l'origine de la fondation du temple : le roi était un Kṣatriya pour la première et un Liṅgāyat pour la seconde. Quant aux castes subalternes (Kuruba, Māḍiga...), elles accordent la préséance et l'exclusivité de la fondation du temple au lignage Kṣatriya.

L'actuel protecteur du temple, Jaya Chandra Wodiyar, fait feu de titulatures (sans doute imaginaires). Il prétend descendre des anciens rois de la région et se proclame le « maître » du culte de Mailār. D'un côté, il fait remonter son patrilignage (kṣatriya) à Kapila Muni, et affirme que celui de son épouse le lie à une branche du grand roi de Vijayanāgar, réchappée de la destruction du

royaume au xvi^e siècle et venue se réfugier sur le site. De l'autre, il se dit dépositaire du « trône pontifical » (*pīṭha*) de Gōmuni en insistant sur son héritage religieux de Brahmane. L'accaparement de la double fonction de souverain protecteur, aujourd'hui sans pouvoir réel, et de maître spirituel, qui effectivement exerce une influence sur les dévots, lui permet de monopoliser ce que Trautman a appelé « *the central conundrum of Indian social ideology* » (1981). Grâce à la coalescence en sa personne du Kṣatriya et du Brahmane — ces deux figures décisives des temples sud-indiens (Appadurai et Breckenbridge 1976 : 190-195) —, Jaya Chandra Wodeyar réinvente la tradition en fonction d'enjeux présents !

Le contexte précisé, revenons au mythe local. Lorsque le dieu, accompagné de sa parèdre, s'installa dans le temple, sa meute se transforma en hommes qui devinrent, sous le nom de *gōrappa* (ou *gōrava*), les « chiens du dieu » et ses plus fidèles serviteurs. Depuis lors, les *gōrappa* « gardent » le sanctuaire. On compte aujourd'hui une soixantaine de familles installées dans le village de Mylar. D'autres, en nombre difficile à évaluer, parcourent le Nord-Karnataka en mendiant au nom du dieu. Mais ces derniers rejoignent régulièrement son temple pour faire recharge de sacré, notamment le dimanche, jour de bon augure, et pour les fêtes annuelles. A ces occasions, de nombreux pèlerins viennent accomplir un vœu, obtenir une consultation divinatoire, bénéficier de la « vision » (*darśan*) de Mailār.

La grande fête

La fête qui donne lieu au plus grand rassemblement annuel de pèlerins se déroule au mois de février. Elle débute à la pleine lune, dite Bhārata huṅṅime, pour célébrer la Grande Bataille épique durant une douzaine de jours. Conformément à l'épisode principal de la mythologie, elle s'achève par la victoire du dieu sur les démons.

A cette occasion, toute une économie organisée autour des activités de pèlerinage métamorphose le village habituellement endormi. On voit apparaître sur le site de petits hôtels provisoires, des échoppes à thé temporaires, et de multiples commerces qui offrent les matériaux rituels nécessaires aux dévots et de quoi subsister aux visiteurs. A la fin de la fête, la communauté pèlerine réunira jusqu'à trente mille personnes.

Si la majorité des pèlerins arrivent des villages voisins en longues caravanes de charrettes à bœufs décorées, bon nombre viennent de régions plus lointaines en utilisant les transports collectifs mobilisés pour la circonstance ; certains parce que Mailār est de



30 — Un *gōrappa* possédé effectue une danse « terrible »

leur divinité familiale, la plupart pour lui adresser les rites favorisant l'exaucement des vœux, tous pour recevoir la prophétie annuelle qu'il fait connaître par le truchement d'un *gōrappa* en transe.

A l'arrivée des dévots, les *gōrappa* se mettent à quatre pattes et commencent à aboyer furieusement, non sans avoir au préalable déposé le bol à aumônes devant eux. Chaque visiteur doit normalement remplir ces écuelles de nourriture : un peu de lait caillé et de beurre clarifié mélangés à des mets sucrés, le tout souvent enroulé dans des feuilles de bananier ; d'aucuns y ajoutent des crêpes de millet ou du riz avec du lait caillé. Glapissant comme des chiens et se querellant entre eux, les *gōrappa* se jettent sur cette pitance, en lapant d'abord, puis en plongeant leurs « gueules » dans les bols qu'ils s'abstiennent de toucher avec les mains. Ils acceptent la nourriture indifféremment de tous les dévots, pour autant qu'elle soit exclusivement végétarienne, sauf des barbiers et des équarisseurs, m'a-t-on dit parfois. On prête à ces bols le pouvoir (magique) de purifier la nourriture, quelle qu'en soit la provenance, car les *gōrappa* s'en servirent pour recueillir le sang des démons que leur dieu terrassa. Le repas terminé, les *gōrappa* se mettent à aboyer en psalmodiant la formule qui ponctue tous les rites au dieu : « *Ēlukōṭi Mailār Mārtaṇḍ...* » Ainsi remercient-ils les pèlerins d'avoir nourri les « chiens du dieu » avant de leur appliquer de la poudre de vermillon sur le front ; geste identique à celui des *jōgamma* qui l'effectuent cependant avec du safran.

Quoique stéréotypée, cette formule donne lieu à plusieurs interprétations. Le plus couramment, on considère qu'elle évoque l'armée des sept millions de dieux ou de dévots, ou même le nombre de démons que Mailār massacra ; certains y entendent que le dieu est sept millions de fois plus riche que toutes les autres divinités rassemblées ; d'autres encore confient qu'il s'agit d'un prêt, fait par Mailār, au très riche dieu Tirupatimarappa qui ne lui aurait jamais rendu !

La fête débute par une cérémonie en rapport avec un épisode du mythe de la fondation du temple, celui de la vache à la lactation incontinent de l'ascète Gōmuni, et rappelle l'ancien rituel védique *pravargya*, « ce qu'il faut échauffer », inséré dans le sacrifice du pressurage de la plante *soma*. Le soir du premier jour, on recueille dans un grand chaudron en métal appelé *gharma*, ou *mahāvīra* en l'identifiant à Rudra, les dons de lait effectués par différentes familles du village. Dans l'enceinte du temple principal, on fait chauffer le lait sur un feu alimenté par des plaques de bouse de vache. Parvenu à l'ébullition, le précieux liquide s'échappe du récipient et se sauve. La direction vers laquelle il coule, notée par le desservant Brahmane et observée par les agriculteurs présents, indique l'endroit où les pluies seront les plus abondantes et les récoltes les meilleures.

Un peu plus tard, vers huit heures, l'effigie mobile de Mailār sous sa forme «terrible» (*bhairāva*) est conduite en procession dans son palanquin. Après avoir traversé le village et parcouru une distance d'environ un kilomètre vers l'est, la procession s'arrête sur un terre-plein assez large, appelé la colline Denkana. Réservée aux ébats des animaux du dieu, aucune plante n'est cultivée sur cette terre, propriété du temple (*inām*). Mailār est installé sur ce champ de bataille, appelé le *Kuruḷṣetra* par analogie avec le lieu où se déroula le grand combat épique du *Mahābhārata*. Les dévots rassemblés miment alors un combat en se frappant les uns les autres à l'aide d'un aliment solide à base de millet en forme de petit bâton (*kāḍabu*) qui donne son nom à cette journée, *kāḍabinakaḷaga*. Autrefois, on brûlait de l'opium pour l'offrir au dieu, mais, depuis l'interdiction gouvernementale, on se contente de maintenir pendant dix jours un feu nourri du bois fourni par les dévots. Lorsque le cycle festif s'achève, les cendres sont ramassées et emmenées, ainsi que le feu, au temple principal. Manière transparente de signifier la réintégration apaisée du dieu dans son sanctuaire, une fois réduits en cendres les démons grâce à son troisième œil (de feu). Ainsi la divinité du renoncement prend-elle en charge l'impureté de la violence de la bataille sacrificielle.

L'effigie mobile du dieu reste ainsi dix jours sur la colline. Plusieurs dévots des deux sexes et appartenant à diverses castes (Kṣatriya, Līṅgāyat, Kuruba, Māḍiga) ont fait vœu de la surveiller et de la pourvoir en nourriture, eau, fleurs, bois, etc. Durant cette période, l'officiant principal, de caste Kuruba, flanqué de musiciens, se charge des cérémonies d'«hommage» quotidiennes et de la garde de l'arc géant de Mailār, habituellement abrité dans son temple, mais amené sur le site en cette occasion. C'est lui qui délivrera l'oracle du onzième jour, après avoir observé un jeûne assez strict.

Pour gagner des mérites et favoriser l'accomplissement des vœux, les dévots accompagnent les «hommages» de pénitences; elles consistent principalement en circumambulations de gauche à droite destinées à implorer et à vénérer le dieu, en prosternations allongées sur le sol à intervalles réguliers, en roulades continues autour de l'effigie.

Pendant ces dix jours, le plus total silence doit régner : Mailār, caché, reste muet dans l'attente des démons. A cette fin, les desservants Brahmanes maintiennent attachées toutes les cloches des sanctuaires et effectuent les «hommages» au temple sans réciter les formules liturgiques. En réalité, l'arrivée des pèlerins en nombre de plus en plus important et l'agitation qui en résulte provoquent un brouhaha croissant.

Le onzième jour, vers quatre heures du matin, une autre effigie portée sur un palanquin est amenée en silence sur le champ de

bataille. Derrière l'effigie apparaît une tête de démon (en boue) recouverte d'une étoffe ; un épisode mythique — d'ailleurs fréquent dans les cultes de dévotion du sud de l'Inde (Shulman 1984 : 27-32) — explique qu'une fois terrassé le démon Malla, son frère Maṇi, épargné, vint chercher refuge et protection auprès du dieu. L'architecture du temple de Mailār, tant dans le saint des saints que sur le tympan du fronton, matérialise ce motif par la représentation des deux démons en position de gardien, confirmant ainsi que la victoire sur les anti-dieux transforme les ennemis en sentinelles de la divinité. A Jejuri, la tête décapitée de Malla est placée sur le seuil du temple de Malhāri (« le tueur de Malla »), donc sous les pieds des dévots qui pénètrent dans le sanctuaire, conformément au vœu qu'il avait exprimé avant de mourir (Stanley 1989 : 275).

Arrivé sur la colline, un jeune Kṣatriya provoque les cris de joie de la foule en ôtant brusquement le tissu qui cachait le démon. Tout le jour, il restera assis sur un trône sans être autorisé à s'alimenter, ni même à se lever pour une quelconque raison, tandis que les pèlerins défilent et lui touchent les pieds en se prosternant ; en retour, il leur étale de la poudre de vermillon sur le front. La condition pour remplir cette charge annuelle est de se soumettre temporairement à une série d'austérités qui assimilent ce Kṣatriya à un renonçant : jeûne et chasteté les jours précédents, abstention de miction et de défécation durant cet office. Vers midi, des desservants Brahmanes conduisent en procession la parèdre du dieu, Gaṅgāmalla, sur la colline dite de la « Mère », à quelque distance de son époux qu'elle vient féliciter, dit-on, pour sa victoire sur les démons.

Après la levée d'une oriflamme de couleur noire annonçant la Grande Bataille, vers treize heures sous un soleil torride, les dévots accueillent sur la colline la grande procession venant du temple de Mailār. Elle est composée des membres du *Trustee* appartenant aux castes Kṣatriya, Liṅgāyat, Kuruba et Mādiga. Apparaît alors en grande pompe le protecteur Kṣatriya du temple. Vêtu d'un habit solennel noir et enturbanné, portant une épée et flanqué de porteurs de dais, il chevauche royalement un étalon blanc. Son fils, tout aussi dignement, le suit. Des porteurs de torches marchent en file indienne pour encadrer le défilé jusqu'au champ de bataille.

C'est le moment que choisissent les *gōrappa* pour (re)devenir les animaux du dieu. Surgissant des quatre coins du champ de bataille en un ballet désordonné et bruyant, ils piétinent comme des chiens ou caracolent à la manière de chevaux. Jappant, soufflant, hurlant, ces quadrupèdes agressent l'ennemi invisible tout en se flagellant avec violence. Certains lapent le sol pour, dit-on, avaler le sang des démons et éviter qu'ils se multiplient. S'ils ne sont pas sept millions comme le veut le mythe, l'atmosphère est furieuse. Dans le vacarme d'aboiements, de hennissements et de claquements de

fouets, que couronnent les cris enthousiastes de l'assistance, la victoire acquise assez rapidement ; la poussière de la terre sèche ayant tôt fait de nimber le triomphe de Mailār.

L'oracle institutionnel

Au crépuscule, un grand nombre de pèlerins se rassemble sur la colline de la déesse d'où monte, à travers la litanie des formules de dévotion « *Ēḷukōṭi, Ēḷukōṭi...* », la rumeur des débats ; chacun essaye de deviner par avance la prophétie de l'année (*kārnīkotsava*) que se prépare à livrer l'oracle *gōrappa*.

A cet effet, une zone d'environ vingt mètres de diamètre a été délimitée à l'aide de pieux en bambou qui forment la clôture rituelle où va se dérouler la cérémonie oraculaire. Elle est surveillée par un cordon de policiers afin de prévenir les débordements de la foule. Alors que progressivement le silence se rétablit, les sandales en cuir géantes du dieu et de la déesse sont amenées par deux membres de la caste Mādiga qui les portent sur la tête. A sept reprises, ils circumambuleront autour de l'aire rituelle. Ces *chupal*, dont la taille dépasse le mètre, protégeaient les pieds des époux divins lorsqu'ils chassaient dans la forêt ; leur simple contact favorise la délivrance, affirme-t-on. Précédé d'un Kṣatriya armé d'une épée qui annonce son arrivée, le protecteur du temple, toujours monté sur son destrier, effectue trois circumambulations à l'intérieur de la zone rituelle. L'expression de son visage alterne entre l'ire menaçante d'un guerrier victorieux et le sourire bienveillant d'une divinité pacifiante. Cette prise de possession effectuée, il s'assure ensuite que tout est parfaitement en ordre pour l'arrivée de l'oracle ; procédure où l'on peut reconnaître la complémentarité entre desservant et possédé, relevée par Dumont et Pocock (1959).

Porté sur les épaules d'autres *gōrappa*, l'oracle, de caste Kuruba, atteint la place où il est accueilli par les membres du *Trustee* qui lui donnent de la poudre de vermillon. A sa suite, les dévots apportent l'arc géant, puis le lèvent pour l'installer verticalement à la manière d'un *axis mundi* qui fait se rejoindre le ciel et la terre. A la base de l'arc divin le *gōrappa*-oracle procède à une petite cérémonie d'« hommage », tandis que le silence se fait épais alentour. Dans cette atmosphère attentive, seulement troublée par le bruissement des feuilles de branchages de margousier qu'agitent les pèlerins en jetant simultanément de la poudre de safran, le *gōrappa* se prosterne aux pieds du protecteur du temple afin d'obtenir l'autorisation d'accomplir le service divin.

Tandis que le soleil commence à plonger derrière l'horizon, le *gōrappa* entame son « voyage » en grim pant prestement à l'arc. Il

marque une pause à mi-distance et se tourne vers les quatre points cardinaux pour regarder l'ensemble des assistants ; il fait de même en parvenant au sommet de ce martial équivalent du poteau sacrificiel dont Biardeau a montré la fonction symbolique (1981 : 233 ; 1988). Après avoir longuement observé le ciel, il débite soudain sa prédiction (*kārnikā*) qu'en réalité peu de dévots entendent, mais qui sera répétée de bouche en bouche. Le tout ne dure pas plus de quelques minutes, aussi la concentration est-elle intense et la tension extrême. La prophétie énoncée, le *gōrappa* tombe du haut de l'arc, inconscient, sur le dos, le corps en croix et le manteau noir au vent, dans les bras tendus de ses compagnons qui, dans la fièvre, attendaient de le recevoir. En procession, ils le portent à bout de bras jusqu'au temple de Mailār.

En 1987, la prophétie de celui qui a la « vraie bouche » (*khare bāy*) fut, comme à l'accoutumée, équivoque. Composée de quatre mots kannada : « *Ākaśake gundū tōgitaḷe, pāraḷe* », elle donna lieu, en fonction des préoccupations de chacun, à de multiples interprétations puisqu'il s'agit toujours d'une proposition métaphorique : « Terre et ciel assemblés, bénédiction ! » si la prophétie de l'année précédente, « Univers recouvert par les ténèbres ! », fut interprétée par les agriculteurs comme une accentuation de la sécheresse qui sévissait dans la région, les officiels présents, plus politisés et passablement nationalistes, y reconnurent l'annonce d'une guerre probable contre le Pakistan ! La guerre n'a pas eu lieu mais la sécheresse continue effectivement d'affecter la région, aussi espère-t-on que, cette année, c'est la pluie qui fera se rejoindre ciel et terre. L'herméneutique locale renvoie toujours aux activités agricoles, et aux phénomènes météorologiques dont elles dépendent, dans ces zones peu ou pas irriguées. Ainsi les formules des années antérieures, « Tonnerre brise la terre noire, des jours sombres viennent ! », « Perles cassées en morceaux recouvrent la terre, axe du monde brisé ! » ..., sont interprétées par les villageois comme autant de prédictions, de prévisions concernant l'abondance ou l'absence de pluie, la germination ou la stérilité des récoltes. Prophéties qui ne relèvent pas d'une quelconque « mystique agraire » mais plutôt expriment et rappellent l'ancienne conception de la royauté où la pluie s'associait à l'ordre et le désordre à la sécheresse (Dumont 1966 : 361). Car cette cérémonie solennelle, qui vaut pour l'aire de juridiction de la divinité des seuils qu'est Mailār, répondait sans doute antérieurement à une nécessité interne d'ordre politique qui liait le temple et le royaume. Nonobstant l'éloignement géographique, risquons qu'elle n'est pas sans ressembler à « l'oracle d'État », décrit par les tibétologues (Nibesky-Wojkowitz 1948 ; Hoffman 1967). Si l'ascension du *gōrappa* évoque symboliquement l'extatique montée dans les régions cosmiques (Eliade 1968 : 324

et sq.), sa possession, en se réduisant à une simple énonciation prophétique, n'acquiert pas de véritable dimension chamanique. Cela semble clair pour tous les participants, le *gōrappa* ne détient aucun pouvoir efficace de maîtrise cosmique, contrairement aux cas des chamanes népalais par exemple (Sagant 1982); aussi, à l'encontre de la thèse d'Harper (1957), la catégorie de chamanisme paraît inapplicable au contexte sud-indien.

Ce service prophétique est une charge héréditaire d'une famille Kuruba qui réside au village. Transmise patrilinéairement, elle fut reçue, prétendent ceux qui la détiennent aujourd'hui, des ancêtres de l'actuel protecteur Kṣatriya du temple; l'office médiumnique est actuellement rempli par un *gōrappa* d'une cinquantaine d'années qui l'hérita de son père il y a environ vingt ans. Accomplie de manière solennelle une fois l'an, à l'occasion de la grande fête du temple, la prophétie n'est nullement le résultat de calculs astrologiques ou de ratiocinations symboliques fondés sur un quelconque savoir. Expression « spontanée » plutôt, que seule l'entrée en possession du desservant attiré autorise; même si elle est préparée par des jeûnes partiels, des austérités mortificatoires, et programmée pour un jour précis: le onzième après la pleine lune qui célèbre la victoire divine. Il ne s'agit pas d'un office oraculaire permanent, installé à demeure, que les dévots viendraient régulièrement ou exceptionnellement consulter³. Pour ce faire, il existe dans l'enceinte du temple, à proximité du sanctuaire du dieu Vīrabhadra, une pierre « divinatoire » identique au type de dispositif mantique déjà rencontré aux temples de Chandragutti et Saundatti.

La clôture de la grande fête

Sur la colline de la déesse, la nuit tombée, a lieu la célébration solennelle de clôture. Une importante procession, encadrée par de nombreux porteurs de torches, cette fois allumées, rejoint l'aire adjacente au champ de bataille. Tandis que les *gōrappa* soulèvent ensemble à bout de bras leurs bols en métal ou en bois, les dévots poussent des hurlements de joie en déclarant l'armée du dieu Śiva victorieuse. Les nombreuses femmes *jōgamma* présentes à la célébration agitent leurs chasse-mouches en poils de yack, et jettent simultanément de la poudre de safran.

Les fonctions de porteur de torche et de chasse-mouches, respectivement réservées aux hommes et aux femmes, sont des manières distinctes de se consacrer au service divin.

Celui, masculin, de porteur de torche reste limité aux grandes fêtes du temple où certaines cérémonies se déroulent de nuit; il n'est pas sans évoquer la chasse nocturne de Śiva-Rudra. Nombre

de familles du village, éventuellement de haut statut comme les Liṅgāyat, détiennent par droit coutumier ces torches qu'elles sortent lors des processions nocturnes. Chaque famille prépare sa torche qu'elle entretient à ses propres frais en fournissant les tissus-mèches et l'huile dont on les imbibe ; mais les pèlerins ne manquent jamais d'apporter, ou d'acheter, de l'huile sur place pour en faire l'offrande aux porteurs.

S'agissant des femmes, où dominent les *jōgamma*, le service consiste à agiter d'avant en arrière le chasse-mouches devant la divinité en criant « *Ēḷukōṭi, Ēḷukōṭi...* », ou en chantant sa gloire. Service d'ailleurs pétrifié dans le bas-relief du fronton du sanctuaire qui représente le couple divin éventé par des courtisanes danseuses (*devadāsī*) à la poitrine nue ; ces dernières également sculptées dans l'encadrement de la porte principale de l'enceinte du temple, mais cette fois dans des assemblages érotiques. Sontheimer mentionne d'ailleurs que nombre de chansons des *Vāghyā* de Jejuri, qui concernent les épouses de Kaṇḍhobā, jouent sur l'ambiguïté d'une thématique à la fois érotique et dévotionnelle (1989 : 323).

Lorsque les *jōgamma* visitent Mailār, elles ont coutume de préparer une offrande pèlerine sous la forme d'une bésace en tissu ou en feuilles de margousier appelée *canci* ; celle-ci contient des noix de bétel, des clous de girofle, de la cardamome, de la cannelle, de la chaux et diverses épices, bref le nécessaire pour confectionner un *pan*, le digestif végétal panindien. Les *jōgamma* l'offrent à la divinité, tout en formulant simultanément le vœu qu'elles lui adressent. Conduites chacune à leur tour dans le saint des saints par le desservant, celui-ci les fait asseoir sur le manteau noir de Mailār pour recevoir en échange un petit paiement. On reconnaît dans ce rituel, spécifiquement féminin, l'établissement d'une relation d'alliance avec la divinité. Seule l'épouse, en effet, est autorisée à donner le *pan* à son mari, à l'exclusion de tout autre homme. Quotidiennement, après le repas, la femme doit venir s'asseoir à côté de son époux, préparer ce petit aliment, le couper en deux, et offrir respectueusement la moitié qu'elle lui destine. Analogiquement, en offrant ce *canci*, les dévotes deviennent les coépouses du dieu Mailār, alors même que, *jōgamma* pour la plupart, elles sont déjà les concubines de Jamadagni, et que Kaṇḍhobā ait déjà ses propres coépouses que sont les *mūraḷi* de Jejuri.

2. LES MIRACLES

Guerre et flagellation

Les *gōrappa* sont plus particulièrement concernés par un ensemble de pratiques religieuses qu'eux-mêmes appellent *viruddha-*

bhakti. Si le second terme peut être rendu en français par « dévotion », le premier est difficile à traduire tant est riche son champ sémantique. Il recouvre quatre acceptions, d'ailleurs liées entre elles. *Viruddha* désigne d'abord l'opposition, la contradiction, et par extension l'hostilité de l'ennemi, mais aussi ce qui est désagréable ou de mauvais augure, pour enfin signifier interdit ou prohibé. On comprend alors qu'il s'agit d'une « dévotion à contre-courant » qui s'oppose à la *bhakti* traditionnelle où le dévot s'efforce de fusionner avec son dieu dans une relation directe, spontanée, immédiate. Inversement donc, les pratiques qui relèvent de la *viruddha-bhakti* impliquent l'idée d'opposition et de médiation comme s'il fallait d'abord marquer son hostilité active envers le dieu, et ne capituler qu'au terme d'un combat. Impossible de trouver refuge auprès du dieu sans l'avoir, au préalable, provoqué. Le dévot « négatif » ne se rend qu'à la manière d'un ennemi terrassé, tel un démon neutralisé. L'élan affectif le porte à aimer la divinité et prend la forme d'un travail sur soi qui vise à surmonter d'abord la contrariété. La « dévotion négative », ou « combative », équivaut donc à une conception agonistique du divin dont le *gōrappa* est à la fois le siège et l'expression. Car il semble inconcevable dans l'hindouisme de faire l'économie de la dimension démonologique du cosmos (O'Flaherty 1976 : chap. III). Ainsi que le disait Dumont à propos du dieu Aiyānār (1975 : 107), Mailār « commande aux démons non pas comme l'un des leurs, mais précisément parce qu'il est leur opposé ».

Une première manifestation de ce type de dévotion, en cette occurrence associée à une forme de transe qu'on pourrait qualifier d'équitation mystique, se déploie lors d'une fête de temple en octobre. Au cours de la quinzaine sombre de ce mois, le dieu Mailār est emmené en procession sur un cheval de bois jusqu'à la colline Denkana, accompagné de musiciens, de porteurs de torches et de *jōgamma*, et suivi de milliers de dévots qui viennent sur la colline jeter des feuilles de bananier, des graines et des dattes, tandis qu'aboient les *gōrappa* à quatre pattes autour du dieu.

Pendant la quinzaine claire de ce même mois, les *gōrappa* s'appellent eux-mêmes « chevaux-hommes » (*kuḍariavarū*), et se rendent au temple en trotant ou en caracolant avec force ruades et hennissements à la manière d'équidés furieux. Arrivés au temple, sans musique et au seul bruit de bracelets à grelots qu'ils s'attachent aux chevilles, ils se mettent à danser frénétiquement devant l'effigie du dieu. Ce ballet, dit « danse du cheval » (*kuḍure kunita*), consiste principalement en sauts rythmés, les jambes jointes, nouées à l'aide d'un chiffon ou d'une chaîne. Ce service divin qui transforme les *gōrappa* en montures du dieu s'accompagne de flagellations violentes à l'aide de longs fouets. Les flagellants interrompent la séance à plusieurs

reprises afin de pouvoir proclamer, haut et fort, qu'ils ne ressentent aucune douleur grâce au pouvoir du dieu.

Les tortures rituelles

Mais ce type de « dévotion négative » se manifeste davantage encore dans le cadre de ce que l'on désigne localement comme « jeux miraculeux » (*paṇāḍā*). Le terme s'applique aux exploits à connotation religieuse, aux tortures rituelles, qui se déroulent le plus souvent lors des grandes fêtes de temple⁴. Tout en procédant d'un vœu adressé au dieu, ces prouesses visent à faire couler le sang afin de satisfaire les démons assoiffés, selon l'interprétation courante. Mais elles illustrent surtout les talents d'un virtuose, les mérites de la personne, et l'exploit du guerrier.

Ce sont essentiellement des *gōrap̄pa* de caste Intouchable, dits *Kāñcana-Vīra* — soit, selon des traductions approximatives, les « Héros d'or » (*Kānaka*) ou les « Cinq héros » (*pañcha*) — qui se livrent à ces espèces d'ordalies ; les jeunes gens de ce groupe ne peuvent prendre femme avant d'avoir traversé ces épreuves à valeur initiatique (*dīkṣā*). La cérémonie doit être abordée dans un état de pureté rituelle maximale. Les jours qui précèdent le « miracle », le futur possédé s'abstient totalement de contacts sexuels et observe un jeûne. S'il est marié, son épouse quitte temporairement le foyer, et il reçoit de la nourriture exclusivement des mains de sa mère qui, en cette occasion, cuisine spécialement à son intention. Toute promiscuité avec le sexe féminin, en particulier la présence d'une femme menstruée, hypothéquerait le succès de la performance.

Le douzième jour de la fête de la pleine lune que nous avons décrite à propos de la cérémonie oraculaire, après avoir accompagné la procession et juste avant qu'elle ne rejoigne le sanctuaire, un groupe de « Héros d'or », de caste Mādiga, se dirige au-devant d'elle. Dans son palanquin, momentanément posé sur des béquilles en bois, le dieu assiste au miracle dont il favorise le succès. Deux « Héros d'or » étalent une couverture de laine noire sur le sol, identique au vêtement que portent les *gōrap̄pa*. Ils y déposent les instruments de métal destinés à la mortification et le bol à aumônes contenant les produits nécessaires à la cérémonie préalable d'« hommage », tandis que les dévots rassemblés y jettent des pièces de monnaie. Un membre de la caste Kṣatriya s'avance pour leur donner la poudre de safran dont ils se badigeonnent le corps. En demandant à pleine voix au dieu Mailār de le soutenir, un « Héros d'or » effectue l'« hommage » en brisant les noix de coco sur les instruments rituels. Puis, il se relève en faisant face à la divinité. Selon un mouvement respiratoire régulier et ascendant qui devient

progressivement une sorte de halètement sourd que ponctuent les aboiements d'autres *gōrappa*, son corps est secoué de spasmes, ses membres tremblent, et une crispation terrible marque son visage. Brusquement il s'immobilise et devient silencieux, comme pénétré par l'«enstase». A son tour, la foule cesse tout bruit, tout cri, toute discussion. Le *gōrappa* commence à se percer la paume de la main gauche, à proximité du poignet, avec une aiguille en métal d'une trentaine de centimètres de long et d'un demi-centimètre de section. Aidé par un assistant, il y fixe, avec la main droite restée disponible, une barre perforée d'une dizaine de centimètres de manière à former une croix. Dans chacun des orifices, il place cinq petites aiguilles qui forment ainsi les pointes de l'emblème shivaïte (trident). Chaque extrémité de ces petites aiguilles est enveloppée d'un morceau de tissu préalablement trempé dans l'huile. Ainsi harnaché et mortifié, le «Héros d'or» allume les mèches et opère à l'entrée du temple le balancement circulaire des cinq lumières devant l'effigie divine (*hasta āratī beḷaguvudu*). Geste qu'il répète à plusieurs reprises, avant, brusquement, de s'écrouler à terre. Après quoi, il enlève avec précaution le trident en proclamant à la cantonade qu'il ne ressent aucune douleur.

Deux autres pratiques, qui coïncident avec les temps forts du calendrier festif du temple, attestent à suffisance du caractère prodigieux de cette religiosité héroïque liée à la possession.

Après avoir été badigeonné de safran par un Kṣatriya, un «Héros d'or», cette fois de caste Marāṭha, dépose une chaîne de métal longue d'environ trois mètres sur une couverture de laine noire où il procède à un «hommage». Une extrémité de cette chaîne est fixée à un mince pilier de pierre en forme de trident destiné à cet usage à l'entrée du temple ; l'autre extrémité est attachée à son cou par deux assistants. Tout en aboyant, expirant avec vigueur, hurlant pour accompagner l'effort, à l'aide de ses mains il tire de toutes ses forces sur cette chaîne. Après plusieurs violents coups de collier, le «chien du dieu» parvient à la briser en deux, grâce au pouvoir de Mailār, comme il le proclame une fois l'exploit réalisé. Très appréciée pour son caractère spectaculaire, cette cérémonie s'appelle le «miracle de la chaîne» (ou «couper la chaîne de métal» (*sakḥali tōdane*).

Cinq familles de *gōrappa* habitant le village, de caste Holeya, possèdent une barre circulaire en métal d'un centimètre de section et d'environ un mètre vingt de circonférence dont l'une des extrémités — car il est possible de l'ouvrir — est aplatie et très coupante. Cette barre est utilisée par roulement au sein de ces familles, plusieurs fois l'an, à l'occasion des grandes fêtes. Le «Héros d'or» doit se l'enfoncer dans le mollet en la glissant progressivement dans la perforation aménagée dans la chair. Une fois effectué ce cercle mor-

tificatoire, il passe à travers la blessure béante une cheville en bois d'acacia d'environ cinq centimètres et badigeonnée de banane. Il peut ajouter éventuellement de petites cordelettes de cuir qui, sans doute, symbolisent son lien avec le dieu. Cela fait, il répand sur la plaie de la poudre de safran à laquelle on attribue des vertus cicatrisantes. Certains affirment qu'autrefois ces barres étaient préalablement chauffées au rouge.

Ces tortures rituelles que s'infligent les *gōrappa*, auxquelles on peut ajouter divers sévices de percement de langue, ou de joue, équivalent à autant de dévotions envers le dieu. Sans céder trop facilement à l'illusion rétrospective des sacrifices humains archaïques⁵, on ne peut manquer de les lier aux anciennes pratiques des suicides votifs, religieux⁶; mort volontaire de ceux qui font l'offrande de leur vie au dieu — appelés les « Excellents Héros de Mailār » (*Mailār-vīra-bhaṭṭa*) — dont parlent encore les anciens du village, et dont témoignent aussi bien des tablettes sculptées représentant des dévots se décapitant, que de nombreuses inscriptions en langue kannada (Sontheimer 1979 : 116 ; 1989 : 310 et sq.). De ce point de vue, la présence d'un sanctuaire à l'« héroïque » dieu Vīra-bhadra, portant glaive, sandales, et une tête (de bouc ?), dans l'enceinte du temple de Mailār paraît significative. Après avoir effectué le « miracle de leur propre décollation » (*sirasa pavāḍā*), ces « Héros » s'emparaient de leurs têtes qu'ils balançaient cérémonieusement devant la divinité ; manière dit-on de pacifier les démons. On retrouve ainsi le motif rituel et mythologique de la décollation, sous l'espèce de l'autodécapitation du dévot, qu'il faut bien sûr mettre en rapport, d'une part avec le sacrifice du buffle fort courant il y a quelques décennies dans la région, et d'autre part avec l'ancienne pratique du « *hook-swinging* » (Oddie 1986 ; 1987). Série de cultes qui visaient essentiellement à faire couler le sang, celui d'une victime et/ou le sien propre, afin de prouver sa dévotion envers le dieu. Non que Śiva se plaise à voir couler le sang, ou à faire mourir les siens, mais cela l'assure de l'intensité de la dévotion à son endroit, et éventuellement le régénère. Violence proprement fanatique, semblable à celle qui caractérise les vingt-quatre des soixante-trois saints shivaïtes, les Nāyanār, que célèbre l'hagiographie tamoule (Hudson 1989). Tradition que perpétuent de nos jours, sur le mode héroïque atténué, les *gōrappa*, non sans difficultés d'ailleurs, car ces pratiques furent interdites par le gouvernement de Madras dans les années quarante. Mais la chronique locale raconte que, vers 1950, lorsque le district de Bellary fut rattaché à l'Etat du Mysore, les « Héros d'or » profitèrent d'une visite du Premier ministre dans le village pour célébrer, sous ses yeux, les tortures rituelles. En montrant ainsi qu'ils n'impliquaient qu'une violence relative, ils obtinrent l'autorisation de reprendre officiellement leur célébration,

d'autant — et l'argument ne fut sans doute pas négligeable — que depuis leur interruption une cascade de calamités s'était abattue sur le village.

3. SACRIFICE ET DÉLIVRANCE

Transe et extase

Pour l'observateur, la diversité des pratiques des *gōrappa* dans leur accompagnement possessionnel ressemble à de véritables ballets. Des chorégraphies spectaculaires, doublement figuratives, où alternent la gestuelle dansée et les pantomimes animalières. A certains moments, le possédé danse littéralement. Ce sont alors des piétinements rythmiques non dénués de grâce et d'élégance : sautilllements du corps scandés par des tournoiements avec les jambes en flexion et les bras écartés, tandis que les mains décrivent des arabesques. Le ballet exprime clairement l'identification du possédé à l'aspect terrible du dieu Śiva accomplissant sa danse destructrice (*tāṇḍava*) ; peu de ressemblance avec l'agitation beaucoup moins spectaculaire des *jōgamma* quand la déesse s'« unit » (*anu-gata*) ou s'« identifie » (*yeṇe*) à elles, quoiqu'elle le fasse souvent pour exprimer sa colère. La différence apparaît plus nette encore lorsque, soudainement, le *gōrappa* se crispe en des comportements nettement figuratifs qui miment des postures bestiales ; dépense physique où l'emportent le défoulement musculaire, l'agressivité sauvage, comme s'il s'agissait d'imiter la fureur martiale et désordonnée de la meute, ou des chevaux, lors du combat contre les anti-dieux.

Toujours indépendantes et exclusives, ces deux phases, d'une même danse cosmique, à la fois divine et bestiale, s'enchaînent périodiquement sans que jamais le *gōrappa* perde le contrôle de leur déroulement. Maîtrise rendue plus étonnante encore lorsqu'à intervalles réguliers s'encastrent de courtes séquences de consultation oraculaire. Le possédé fait alors assez rapidement succéder les plans psychiques compartimentés de la danse divine et de la « régression » animalière au dialogue divinatoire ; supprimant ou rétablissant tour à tour l'interaction avec ses « clients » et le groupe de spectateurs.

Au cours de l'épisode possessionnel, il n'y a pas d'opposition entre la transe, où la liturgie corporelle résulte d'une surstimulation musculaire et sensorielle, et l'extase qui est, au contraire, sa négation. Le modèle du *continuum* (transe ... extase) construit par Rouget s'applique ici parfaitement (1980 : 36). De manière identique aux *jōgamma*, l'« enstase » des macérations et des abstinences conditionne

la sortie hors de soi plus ou moins frénétique. C'est par la même « cuisson interne » que le *gōrappa* se fabrique un corps sacrificiel. Tout au plus doit-il redoubler la besogne pour autoriser la torture rituelle, multiplier l'effort pour permettre la violence mortificatoire, bref accentuer la transe pour favoriser l'extase. Mais, au moment de la crise, l'un a pour effet d'exprimer l'autre. La concentration de l'enstase développe les possibilités de l'extase, l'accentuation du rythme de la danse et de la frénésie lycanthropique achemine au point de paroxysme qui annule la souffrance. Insensible aux tortures, maître de soi et abandonné au dieu, le dévot crie sa victoire et le triomphe de Mailār comme si la reddition était proportionnelle à la fustigation. Plus la transe est ostentatoire, plus l'extase sera spectaculaire, et réciproquement puisque la séance possessionnelle enchaîne de manière cyclothymique les différentes phases. Le renforcement quantitatif favorisant la dissociation comportementale : à l'automutilation répond la longanimité vis-à-vis du châtement qu'il s'inflige. Encore que le terme de châtement soit impropre ; il ne s'agit pas de prôner les vertus du dolorisme, ou de vanter les plaisirs de la souffrance, mais bien de célébrer la puissance divine. La logique possessionnelle des *gōrappa* n'est celle de l'expiation que dans le cadre beaucoup plus large de la dévotion.

Impulsée par l'hyperventilation et l'enstase, la dynamique possessionnelle reste dominée par une rétroaction positive : celle de la transe et de l'extase. L'indifférence marquée exige à son tour qu'on redouble de virulence mortificatoire afin d'accéder à un état accru d'insensibilité. Même processus hystérique que pour les *jōgamma*, mais plus intense encore, car les tortures rituelles sur soi imposent, nourrissent l'analgésie locale. Dans leur cas, c'est à la mesure de ce miracle d'héroïsme qu'on apprécie leur dévotion.

Le sacrifice de soi

La possession des *gōrappa* ressemble à une « figuration métonymique du sacrifice », pour reprendre l'expression de Zempléni (1986). Un « sacrifice incorporé », pour traduire au plus juste l'expression vernaculaire (*mēyāga*) qui désigne les tortures rituelles pratiquées sur soi. D'une part, le *gōrappa* met en scène, « dans » son corps, le conflit épique entre les puissances démoniaques. Le contraste entre la violence de la mortification et le détachement à son endroit illustrant la dimension agonistique du combat entre les forces souveraines du monde. Le corps héroïque du *gōrappa* — autel sur lequel se dramatise le destin du cosmos — s'identifie au champ de bataille où s'affrontent dieux et démons que la périodicité de l'entrée en possession, coïncidant avec le cycle festif, réactualise

à chaque fois. En ce seul sens, la possession s'infléchit en chamanisme : le dévot-guerrier combat effectivement les « esprits mauvais ».

D'autre part, le *gōrappa* sacrifie simultanément pour lui-même, pour ses « clients » et la communauté tout entière. Acte sacrificiel au sens plein. Sa personne est à la fois le sacrifiant, dont l'acte essentiel est l'abandon (*tyāga*) de soi, le sacrificateur, qui esquisse les opérations de dépeçage, la victime sacrificielle en voie de démembrement, tout en étant possédée par la divinité qui parle par sa bouche. Sacrifice à destination de tous, mais transformé en performance individuelle qui en intériorise, en incorpore, tous les éléments. Traditionnellement, en Inde, la première des victimes sacrificielles est l'homme lui-même, ce qu'est justement le possédé *gōrappa* qui prend au sérieux la préséance en transformant son corps en matière oblatrice, en offrande carnée; opération qui rétablit l'identification sacrifiant/victime sur laquelle insistèrent tant Hubert et Mauss (1968 : 298 et sq.). Retour à la lettre de l'injonction qui fait de l'homme le parangon des victimes sacrificielles : « Tel est l'être authentique du sacrifice ; il consiste à s'immoler soi-même » (Malamoud 1976 : 193), sans recourir aux ersatz, animaux ou végétaux, à propos desquels la réflexion brahmanique et hindoue sur le rite a beaucoup rationalisé (Malamoud 1985) : « Toutes les autres offrandes ne sont que des substituts, toutes les autres opérations du sacrifice (...) ne sont que des moyens de se reprendre après s'être donné » (Malamoud 1976 : 193). Si donc l'être humain est le matériau originel du sacrifice, son propre corps, perforé, dépecé, brûlé, immolé, produit le sang de la libation pour les démons, « part expiatoire attribuée aux mauvais génies » (Hubert et Mauss 1968 : 302). Mais il s'agit bien sûr d'une immolation seulement esquissée puisque le possédé est toujours une « victime sauvée » (Reiniche 1979 : 213, citant Biardeau). Ce qui n'empêche nullement les tortures rituelles d'équivaloir à des formes sacrificielles; la mortification à un sacrifice, qu'on peut appeler « populaire ». Ainsi doit-on ajouter l'homme, ce prototype, à la liste (incomplète) des victimes sacrificielles de l'hindouisme qu'établit Herrenschildt (1978) en s'inspirant de S. Lévi (1966 : 133, 136-137).

Biardeau a pertinemment montré que l'histoire de l'hindouisme pouvait être assimilée à une intériorisation progressive du sacrifice (1976 : 57-79). Pourtant, en focalisant sur la seule dimension mentale de celui-ci, l'indologie savante a peut-être trop négligé la version populaire de cette intériorisation à quoi équivalent les tortures rituelles. En se substituant à la victime, mais la formulation est impropre puisqu'il s'agit du processus inverse, le sacrifiant est non seulement consacré mais « rachète sa personne à la mort », pour reprendre l'expression du *Śatapatha Brāhmaṇa* (Malamoud 1980 :

50), et son sacrifice sert la communauté tout entière. Culte populaire ou culture de masse qui, par le remuement de tout l'être des spectateurs que provoque la mortification sacrificielle, redécouvre, sans jamais l'avoir oubliée, l'immanence anthropomorphique du divin.

Tous attribuent une valeur initiatique à ces pratiques car le « Héros d'or » se débarrasse d'une peau ancienne, réussit le détachement au monde, s'approche plus de la délivrance (*mokṣa*), but explicitement formulé par le *gōrappa*. La victoire apparemment définitive sur les démons, de « l'apathie » sur la violence, est synonyme d'abandon de soi, renoncement ou suicide votif. Sacrifier martialement sur soi prouve la souveraine indépendance acquise vis-à-vis des peines et des souffrances mondaines. Héroïque indifférence à la douleur que proclame avec insistance le *gōrappa*. Mais plutôt qu'indifférence à la souffrance, mieux vaudrait parler de contrôle par dépassement, car l'abolition de l'identité corporelle au profit de la divinité permet l'identification substantielle qui le subordonne néanmoins au rôle de chien ou de cheval du dieu. Et si couramment on appelle *siddha* (« accompli ») le *gōrappa*, n'est-ce-pas justement parce que la torture rituelle est assimilée à l'ardeur (*tapas*) produite par la méditation d'un divin ascète (tantrique)?

Aussi est-on fondé à qualifier cette possession de mystique, d'autant que seule la religion de dévotion autorise « l'homme-dans-le-monde » à continuer de sacrifier tout en renonçant : le *gōrappa* rompt avec le monde tout en ne cessant pas de combattre. Forme singulière de culte que l'intégration dans la dévotion oriente vers un renoncement de type particulier ; un renoncement « populaire », à valeur d'autant plus didactique pour l'édification des dévots qu'il est plus spectaculaire, plus violent, plus visible. Tout en reconduisant l'idéal axiologique de l'hindouisme et l'exemplarité de la figure du renonçant — caractérisée par la rupture, l'intériorité, la non-violence et l'invisibilité —, le *gōrappa* les retourne dans une présentation dramatique de soi, fondée sur l'interaction spectaculaire avec ceux qui restent dans le monde.

Le théâtre de la possession

Parce qu'il n'y a pas de débordement incontrôlé qui submergerait le possédé, ce type de possession comporte indubitablement un aspect mécanique. Elle semble davantage jouée que profondément vécue. En réalité, il n'y a là nulle duplicité, ou simulation, mais bien plutôt l'expression de l'essence théâtrale, paradoxale, de la possession. Elle résulte d'une discipline d'autocontrôle apprise dans la relation de maître à disciple, et correspond à un modèle socialement fixé. Chacun, acteur aussi bien que spectateur, en connaît les épi-

sodes, le déroulement et la fin. Et tous attendent que le possédé s'élève à la représentation du rôle prescrit par la culture ; la phase de désaisissement de soi l'invitant à incarner des figures définies par le panthéon local. Dans ce théâtre sacré, nul dérèglement convulsif, ou déferlement sauvage, même si la spontanéité ornemente parfois la codification traditionnelle. Quant à l'altération de la personnalité pourtant manifeste, elle ne brouille jamais la mise en scène globale. En jetant le possédé dans l'imaginaire du rôle, la rupture symbolique répond à l'attente du jeu, de la « comédie rituelle » (Métraux 1955) avec soi et les autres.

Du côté de la collectivité, on peut remarquer qu'il n'y a jamais de phénomène de contagion, d'épidémie collective de la transe. Il s'agit d'une consommation, à la fois grave et ludique, d'un spectacle rituellement organisé, bénéfiquement ressenti, où les comportements s'encastrent parfaitement dans le sociodrame cosmique. Ce pour quoi l'attente collective est nécessaire à la théâtralisation. Non seulement elle la conditionne mais elle renvoie sur « l'acteur » les effets de la jubilation troublée qu'elle en reçoit. Ainsi a-t-on affaire à une sorte de théâtre réglé et convenu, d'une cruauté maîtrisée et nullement contestataire. Et cet instrument consenti d'un contrôle social implicite s'apparente à un code didactique qui enseigne les valeurs ultimes qui fondent l'ordre sociocosmique (*dharma*). Si apparemment intempesive soit-elle, chaque conduite enchâsse des idées qui rappellent les normes sur lesquelles se règle l'organisation du monde. En exhibant scéniquement les figures codifiées par la tradition, la séance possessionnelle donne à voir « une image de l'Univers à fond visionnaire », pour reprendre une formule de Kerényi.

Ainsi les *gōrappa* s'engagent chaque année dans la représentation théâtrale du monde divin aux prises avec les forces démoniaques conquérantes qui l'assiègent. Et, en jouant la geste fondatrice du rétablissement cyclique du cosmos, ils concourent à lui donner sa dimension épique et lui confèrent un aspect apologétique. La victoire de Mailār est celle du théisme shivaïte. Un théisme toutefois fort accueillant pour les autres formes divines dans la mesure où elles sont hiérarchisées, comme c'est la règle en Inde. De fait, il arrive que des *gōrappa* célèbrent également Yellamma. Dans l'un ou l'autre cas, il s'agit d'enseigner une théologie en acte, une théopraxis montrant le pouvoir du dieu (ou de la déesse) et vantant la puissance de ceux qui se consacrent à son service. Dramaturgie surnaturelle qui porte en creux un diagnostic sur la vie mondaine. De la nécessité de la violence guerrière, de l'ordre des Kṣatriya d'abord, qui exerce sa souveraineté sur le temple et dont la mission est justement de combattre les puissances ennemies. De l'exemplarité de la violence dévotionnelle ensuite, car si l'existence est dou-

leur comme l'incarnent jusqu'à l'excès les stigmates des possédés virtuoses, la souffrance n'est rien pour qui combat l'attachement mondain. Abolissant la douleur, la dévotion sans faille au dieu transforme en « libéré vivant » (*jīvanmukta*).

Pour n'affirmer rien d'autre que valeurs et idéaux conformes à la tradition hindoue lettrée, ce canal théâtral de communication reste le moyen spécifique que se donne la transmission populaire, c'est-à-dire une certaine orthopraxie, pour perpétuer l'image d'un savoir destiné à ceux qui sont censés n'avoir pas de savoir. Les croyances religieuses sont non pas simplement des représentations mentales ou des édifices spéculatifs de catégories abstraites, mais des dispositions infraverbales et des conditionnements idéologiques qui s'inscrivent dans la gesticulation des corps et se diffusent dans la mise en scène d'interactions rituelles.

4. JŌGAMMA ET GŌRAPPA

Symbolisme et catégories de genre

Plus encore que pour les *jōgama*, dont la possession est une affaire privée, l'altération de la personnalité du *gōrappa* ne perturbe en rien la mise en scène globale. Au contraire, elle la conditionne : le dieu ne saurait vaincre sans ses animaux, sa puissance se manifester sans les tortures, et l'oracle constitue bien l'événement focal de la célébration. C'est dire combien la possession du *gōrappa*, son animalité d'emprunt, son héroïsme martial, sa parole oraculaire, sont nécessaires à l'expression de la divinité. Sa violence aussi, mais canalisée dans un théâtre réglé où transe et extase sont domestiquées pour le plus grand profit de la communauté en son entier.

Nuançons néanmoins ce point. Si pour sa part la possession équestre signifie la chevauchée du dieu en renvoyant à la symbolique royale, la métamorphose canine et les vêtements de l'ours et du tigre évoquent plutôt l'au-delà du pur et de l'impur, voire une certaine sauvagerie. Remarquons que le caractère animalier de la possession semble recouvrir la dichotomie qui préside à la zoologie hindoue traditionnelle, du moins telle qu'elle ressort de textes qui ne sont pas proprement zoologiques (Zimmermann 1982 : 118, 192). La taxinomie oppose en effet les solipèdes domestiques comme le cheval — animal sacrificable de l'espace habité (*grāmya*) — aux bêtes féroces, carnassières, fessipèdes que sont l'ours et le tigre vivant dans la forêt (*āranya*). Opposition zoologique qui se superpose à celle, spatiale, du village et de la forêt, dont Malamoud a

montré pour l'Inde brahmanique le rapport inversé au sacrifice (1976). Encore convient-il de marquer la position équivoque du chien. Traditionnellement associé à l'impureté des « serviteurs » (Śūdra) attachés aux trois castes (*varṇa*) supérieures des « deux-fois-nés », il est également le compagnon du dieu chasseur Rudra-Śiva, le renonçant ascète situé justement au-delà du pur et de l'impur. Animal de sacrifice aussi, associé notamment au cheval dans le grand sacrifice royal de l'*aśvamedha* : son immolation précédant l'étouffement de l'équidé (White 1989). Ce qui, entre autres arguments, permit à Sontheimer d'établir une continuité entre les cultes à Mailār et le sacrifice du cheval (1989 : 320). Et ce même auteur de noter dans la foulée la ressemblance des *gōrappa* avec les (ascètes hors norme) *Vrātya* de Rudra (1989 : 302, 309, 322). Mais savoir jusqu'à quel point l'équivoque polarité animalière du *gōrappa* symbolise-t-elle la tension entre ordre mondain et renoncement reste forcément indécidable.

Remarquons, en outre, que la répartition des services et des offrandes à Yellamma et Mailār s'ordonne aux catégories de genre. En effet, l'offrande strictement végétale et non violente de la *jōgamma* épouse (divine) est l'antithèse du fanatique sacrifice carné du guerrier (divin) *gōrappa*. L'emblématique contraste entre féminin et masculin s'exprime ici, de façon métonymique, par une série de traits où s'opposent le jaune safran au rouge sanglant, le panier à l'écuelle, l'air ventilé des chasse-mouches au feu des torches, les sacs matrimoniaux de margousier aux martiales aiguilles perforatrices, la possession pacifiée sans animalisation à celle violente et bestiale. Contrairement à la possession chevaline, ou canine du *gōrappa*, l'identification de la *jōgamma-basavi* à la buflesse (part. II, chap. IV), n'a aucune conséquence ; en assignant la femme au modèle de l'épouse, elle ne sert qu'à renforcer, sur le mode métaphorique, l'opposition.

Certes, les deux types de possession procèdent d'une même logique sacrificielle : (l'aban)don d'un enfant ou de soi à la divinité. Pourtant, elles ne se recouvrent pas. La consécration est pour les femmes une union matrimoniale qui les élève au statut de déesses alors qu'elle ravale les hommes à des animaux (chevaux ou chiens) bataillant contre les démons. En réalité, la *jōgamma* n'est jamais qu'une des coépouses ou une des concubines de Jamadagni, et le *gōrappa* devient la monture ou la sentinelle de Mailār. L'assimilation au divin est métaphorique pour les femmes et métonymique pour les hommes. Si l'oblation conditionne les deux types de possession, l'homologie avec le sacrifice est complète chez le *gōrappa*, incomplète chez la *jōgamma*. Différence, inégalité plutôt, qu'explique le sexe respectif des possédés : « Si on offre un animal comme victime, c'est pour racheter ainsi sa personne, un mâle pour

un mâle ; car la victime est un animal mâle, et le sacrificiant est un mâle », avançait le *Śatapatha-Brāhmaṇa* (XI 7, 1, 3, cité et traduit par S. Lévi 1966 : 132).

Tableau XIII : comparaison entre *jōgamma* et *gōrappa*

| dévots | sexe | divinité | violence | dévotion | animal |
|----------------|----------|-----------|----------|----------|--------------|
| <i>jōgamma</i> | féminin | féminine | – | mariage | (bufflesse) |
| <i>gōrappa</i> | masculin | masculine | + | guerre | chien/cheval |

Tandis que la possession colérique mais pacifique des *jōgamma* renvoie à l'ordre conjugal et domestique, celle qui s'accompagne de tortures sur soi des *gōrappa* évoque plutôt l'univers (violent) de la chasse et de la guerre. Pourtant, chacune suggère à sa manière des relations avec la royauté et le renoncement. Alors que les *jōgamma* s'apparentent à de royales courtisanes, les « miracles » des *gōrappa* sont réalisés sous la protection et au service d'un roi, ou prétendu tel. Mais le mariage divin des premières et les tortures rituelles des seconds dramatisent bien, sur un mode presque liminal par rapport aux normes sociales, les deux voies d'un même détachement au monde.

Orthodoxie et hétérodoxie

Finalement, il serait superficiel de faire de ces comportements outrées des transgressions ; faux de considérer la matrimonialité ou l'animalisation (divines) comme des tentatives de subversion. La position relativement marginale des possédés ne se veut ni contestataire ni hétérodoxe. Heuristiques pour l'exemple de la Grèce antique (Détienne 1977 : 133-160), ces interprétations ne valent pas pour l'Inde ancienne ou actuelle, ne s'appliquent pas aux dévots de Yellamma et de Mailār. Bien que *jōgamma* et *gōrappa* se situent aux limites extrêmes de la société, ils restent parfaitement intégrés à son ordre en se maintenant à ses limites (internes). Car les notions englobantes, sociocosmique de *dharma* et religieuse de dévotion (*bhakti*), assimilent les hétérodoxies, y compris les plus radicales. Et tous les comportements, même les plus transgressifs, sont récupérés dans le cadre dynamique d'un ordre unique. Il n'y a pas d'en dehors de la société à partir duquel on pourrait contester l'ensemble normatif des valeurs, pas d'extériorité ou d'étrangeté d'une nature première qui autoriserait l'ensauvagement protestataire : « La culture n'est (donc) pas seconde par rapport à la nature : l'une et l'autre ont même origine et se constituent simultanément ; ce qui les précède,

ou les détermine l'une et l'autre, c'est le rite» (Malamoud 1985 : 241). Si donc « la nature elle-même est déjà préinstituée par le sacrifice fondateur » (*idem* : 243), il est impossible de descendre, ou de retourner, dans l'animalité dont le déploiement sauvage permettrait la critique généralisée de la société. Tout en exprimant la « descente » (*avatāra*) de Yellamma dans ses « récipients » *jōgamma*, et de Mailār sur ses montures équestres ou ses « soldats-chiens » *gōrappa*, l'altération des possédés équivalait plutôt à une montée, une remontée dans le mythe fondateur qui met en scène deux prototypes : la conjugalité et la bataille cosmique⁷. Ainsi la fondation du monde (et sa représentation) s'étaye(nt)-t-elle(s), d'une part, sur une hiérogamie qu'illustrent les *jōgamma*, et, d'autre part, sur la défaite des anti-dieux que miment les *gōrappa* ; et ce, jusque dans la possibilité d'une inversion temporaire lorsque l'épouse devient infidèle et les démons victorieux, signes d'un monde souillé et en proie au désordre.

Malgré les apparences, les possédés ne s'ensauvent pas. Ils se divinisent par la matrimonialité ou l'animalisation, conformément à une hiérarchie des être vivants (Zimmermann 1982 : 216-225) et à une économie transactionnelle des fluides qui nous sont étrangères mais qui en Inde, où les cloisons ne sont pas étanches et la circulation toujours possible (O'Flaherty 1980 : chap. II), règlent les rapports entre les hommes, les bêtes, et les dieux. Dans l'hindouisme, la labilité de l'énergie sacrée n'acquiert sa signification qu'en fonction du support qu'elle peut investir, ou du récipient qu'elle peut remplir, selon une logique générale des transpositions (= le mariage divin), des transformations (= l'animalisation) qu'incarnent ici les *jōgamma* et les *jōgappa*. Elle le fait de manière privilégiée lors des célébrations des mythes épiques, à la fois fondateurs et eschatologiques, qui retracent la confrontation à répétition des dieux et de leurs protéiformes contreparties malfaisantes. Et selon un modèle cosmologique fondé sur la régénération chronique du monde dont la logique restauratrice impose l'intervention d'incarnations (*avatāra*)⁸. Fonction dévolue à Saundatti à Paraśurāma, mais qu'assure à Mylar le *gōrappa* au moyen d'une violence de type sacrificiel ; violence non exempte d'ambiguïté d'ailleurs quoique conforme à leur caractère *daivasura*, « dieu/démon », pour reprendre l'expression d'Heesterman (1985 : 56). Une violence aussi parfaitement ubiquitaire, tant elle caractérise la vie se nourrissant de la vie, et absolument nécessaire, puisque c'est en somme grâce à elle que le cosmos se régénère, comme le rappellent plus généralement Das et Nandy (1985 : 178). Tant la transformation des *jōgamma* que les métamorphoses et autres exploits miraculeux des *gōrappa* expriment le même jeu divin d'un ordre sociocosmique perpétuellement menacé et fondamentalement entropique.

Le paradoxe, peut-être spécifique à l'Inde, tient justement à ce que ce sont des marginaux comme les *gōrappa* ou les *jōgamma*, situés à la périphérie de l'ordre social et dont la conduite apparaît hétérodoxe, qui fassent plonger au cœur de la société. Placés à sa lisière, agités par des comportements (apparemment) déviants, ils n'en incarnent pas moins les normes et les valeurs fondamentales — les plus orthodoxes — de l'ordre cosmique hindou. Pourtant, la conception toujours plus aseptisée de l'hindouisme moderne refuse de l'admettre. Et alors que leur orthodoxie est manifestement plus proche de ce que fut l'ancienne orthodoxie, les actuels thuriféraires de cette dernière ne la reconnaissent pas.

NOTES

1. Couple analogue toutefois à celui des dévots de Kaṇḍhobā à Jejuri dans le Maharashtra où les hommes se dénomment *vāghyā* et les femmes, considérées comme des *devadāsī*, *mūralī* (ARTAL 1910; STANLEY 1989 : 278-280; SONTHEIMER 1989 : 309-310). Ces femmes, qui se proclament les épouses de Kaṇḍhobā, se recrutent chez les Intouchables de caste Mang ou Madār.

2. C'est la forme marāṭhī du sanscrit *vyāghrā*.

3. On confrontera notre présentation aux descriptions de la fonction oraculaire dans le Kerala (TARABOUT 1986 : 312-315, 337-338), et chez les Coorgs (SRINIVAS 1952 : 189).

4. On trouvera de nombreux exemples suggestifs de ces tortures rituelles dans la monographie fouillée de TARABOUT (1986 : 322-358).

5. Un chapitre de l'ouvrage d'HEESTERMAN (1985), « The Case of the severed Head », montre que cette supposée réalité archaïque de la décapitation est en contradiction flagrante avec les textes décrivant le rituel.

6. Sur les suicides rituels, on se reportera, d'un point de vue historique à THAKUR (1963), et pour l'Inde traditionnellé à FILLIOZAT (1967); quant aux rapports entre le suicide et le sacrifice, on pourra consulter OLIVELLE (1978), WEINBERGER-THOMAS (1989), et la série d'articles rassemblés par HILTEBEITEL (1989) dont les plus pertinents se défont heureusement de la fumeuse notion de « *transgressive sacrality* » invoquée par quelques-uns des contributeurs.

7. Un article de SHULMAN présente la « Bataille » comme un motif clef de la structure mythique sud-indienne (1986). Après avoir rappelé que « *The battle also reproduces the originally agonistic structure of the sacrifice as a contest in which two parties struggle for the life won from death* » (*Idem* : 124), et noté sa paradoxale association avec la récolte, la prospérité et la paix — donc le lien intime posé par la pensée indienne entre destruction et création (*ibidem*) —, cet auteur affirme que « *if marriage can be described (in Tamil myths) as a battle, war can be pictured as a marriage* » (*ibidem*).

8. L'interprétation de la possession en terme d'*avatāra* vaut également pour le contexte népalais (GABORIEAU 1975 : 56).



TROISIÈME PARTIE

LES DESSERVANTS ET L'HISTOIRE DU TEMPLE

«La Tradition n'est rien que l'on puisse apprendre ; elle n'est pas un fil que l'homme peut reprendre, si cela lui plaît ; aussi peu qu'il est possible de se choisir ses propres ancêtres. Quelqu'un qui n'a pas de tradition et qui voudrait en avoir une est comme quelqu'un qui est malheureux en amour.»

L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques* (1962 : 76).

Chapitre premier

Les niveaux d'énonciation du divin

1. LA DÉESSE

La personne divine

Soit donc la déesse installée dans son sanctuaire, ou plutôt son idole. Car la représentation de Yellamma, cette pierre noire qui fait voir le monde divin, n'est pas elle-même Yellamma, même si on lui attribue des pouvoirs surnaturels. Pourtant, la parole indigène, tant pragmatique que spéculative, confère à cette représentation le statut de personne, pleinement corporelle, nantie d'organes sensoriels, pourvue d'émotions, et dotée d'intelligence. De fait, l'essentiel du culte au temple, qui consiste en une série de *pūjā*, est l'œuvre de *pūjāri* dont le travail rituel vise à personnaliser, au sens strict, la déesse. En la pourvoyant d'attributs anthropomorphes, ils consacrent (paradoxalement) sa divinité, mais sans pourtant confondre l'effigie avec elle. Conception panindoue très ancienne de la personne divine, dont Sontheimer a présenté les acceptions contrastées en fonction des « systèmes philosophiques » (*darśana*) (1964 : 45-100), et Malamoud montré l'équivoque identité (1985c : 79-80). Résumons en disant que la divinité fut définie soit comme

représentation (*pratimā*) — ce qui invitait à la figuration —, soit comme contenant (*mūrti*) — à la manière d'un récipient que l'on remplit ; mais dans les deux cas *telle* une personne, à laquelle on adresse vœux, hommages et dévotions. Ainsi l'idole dans le saint du saint n'est pas le corps de la déesse mais davantage que sa représentation, plus qu'une image mais moins que la réalité qu'elle « présente ». Sans être la déesse, l'effigie montre néanmoins que la déesse n'en est pas moins là¹ !

Plus qu'au strict nominalisme de la Tradition de la *Mīmāṃsā* l'orthodoxie du ritualisme védique qui n'affirme rien quant à la matérialité de la divinité — la conception populaire doit être rattachée à la Révélation —, c'est-à-dire le *Vedānta*, appuyé sur les *Upaniṣad* et les évidences de la *smṛti* — pour laquelle le dieu a un corps sensible et une intelligence. Evidemment, les *pūjāri* ignorent le contraste entre ces interprétations lettrées. Mais, dans la pratique, tout se passe comme si les deux perspectives s'accordaient en une mouture affaiblie. Sans le savoir, les prêtres confortent la première en reconduisant l'importance déterminante des formules dans la constitution du divin. Et, tout aussi inconsciemment, ils adhèrent au parti pris de matérialité divine que pose la seconde. Du point de vue des dévots maintenant, il est clair que parole de prêtrise et corporéité divine s'avèrent indissolubles à l'intérieur du sanctuaire. Pourtant, lorsqu'ils accomplissent les rites pour leur propre compte et indépendamment des *pūjāri*, entrant en possession par exemple, la seconde conception l'emporte sur la première : le court-circuit de la prêtrise met en coprésence Yellamma et ses dévots.

Divers travaux ont éclairé par l'anthropologie ou l'histoire ces modes d'être humain et divin, mais c'est sans conteste aux recherches de Derett, portant sur le droit hindou (1968), que l'on doit les analyses les plus pénétrantes. Il a montré en particulier comment, à l'intersection d'une certaine tradition indigène et d'une conception juridique importée par la colonisation, se constitua un droit « anglo-indien » au début du XIX^e siècle. Un système juridique spécifique qui allait fournir au sous-continent le cadre définitionnel des individus, tant naturels que surnaturels. D'un côté, les Britanniques s'informèrent auprès de Brahmanes lettrés (*pāṇḍit*) — institués dès lors en uniques détenteurs autorisés de la Tradition² — parce qu'ils s'interdisaient d'intervenir frontalement dans les problèmes religieux ; ainsi reconduisirent-ils l'essentiel de la conception hindoue (brahmane) dans le système légal colonial. Pourtant, l'expression en termes de droit formel de problèmes qui, antérieurement, ne l'étaient pas, transforma peu à peu la divinité en personne morale « propriétaire » de biens (Reiniche 1988c : 248 et sq.) ; définition qui le doit davantage à la moderne conception juridique occidentale, dite de l'individualisme possessif (Sontheimer 1964), qu'à l'hindouisme proprement dit.

Quelques travaux récents, portant sur l'hindouisme populaire, nuanceraient sans doute cette analyse. Il faut cependant constater que l'approche anthropologique conforta l'idée d'une monolithique réalité divine. Historiques ou phénoménologiques, psycho-analytiques ou structurales, qu'elles soient textuelles ou ethnologiques³, les perspectives s'accordaient finalement à reconnaître la permanence d'une divinité à travers ses variations ; les plus convaincantes insistant sur sa polarité intrinsèque et son caractère ambivalent. Aussi, il n'est à l'évidence pas question de contester la matérialité, par exemple, de Yellamma. L'organisation architecturale de son temple, la distribution des édifices sur le site, les rituels privés et publics ou les fêtes solennelles qui attirent des dizaines de milliers de fidèles, tous centrés sur son effigie dans le sanctuaire, attestent à suffisance de sa réalité. Une réalité d'ailleurs proliférante, comme ses représentations dans les paniers le manifestent, et chargée d'effets, comme les états mentaux et les comportements des dévots en témoignent. Pas davantage de révoquer en doute son individualité marquée qu'exprime la riche mythologie dont elle est l'héroïne. Mais, derrière l'évidence d'une personne divine à l'identité définie, à la corporéité manifeste, au statut juridique fixé, aux caractéristiques un peu figées, bref à l'aspect assez monolithique, se profile une réalité moins univoque. Pour qui, en effet, écoute la polyphonie locale, la divinité apparaît plus complexe. Pour qui s'intéresse aux contextes d'énonciation, la déesse cesse d'être une catégorie immuable. Elle n'est même plus une personne commune à tous les hommes mais devient médiante, construite, multiple ; bref, au moins aussi complexe que l'espace culturel dont elle émane, aussi stratifiée que lui. Car elle n'est jamais indépendante des manières dont des locuteurs, hiérarchisés dans la société locale, l'interpellent, lui parlent et la conçoivent. Ce qui la rend d'autant plus énigmatique que le rapport entre morphologie sociale et énonciation n'est pas mécanique. Aussi caractérisée par la pluralité des actes de paroles plutôt que par le langage, dessinée par les schèmes mentaux au moins autant que par l'iconographie, différemment conçue en fonction de besoins distincts, elle n'est d'ailleurs pas non plus indépendante de la façon dont l'anthropologie travaille pour tenter d'en reconstruire la complète figure.

Détour|retour épistémologique et linguistique

Lorsqu'en effet l'anthropologue se concentre sur une divinité en son sanctuaire, elle constitue pour lui un pôle commode pour le travail d'enquête. Ainsi focalisé sur cet « objet », il recueille l'agir et le penser qui s'y rapportent. Mais l'organisation du matériau

impose une construction rhétorique. Transformer les carnets de notes en monographie, plus ou moins académique, appelle des choix et des partis pris. Dès lors, par souci de cohérence, n'est-on pas tenté de raboter les aspérités ? Car il s'agit avant tout de communiquer au lecteur les traits essentiels qui caractérisent la pensée indigène. Louable intention, d'ailleurs consubstantielle à la discipline, mais que menace le réductionnisme. Faire comprendre l'altérité (culturelle) exige qu'on réduise la polyphonie locale ; la faire partager invite à sacrifier à la monophonie discursive. Perte sans doute irréparable, mais qui ne va pas sans bénéfice. Lorsque la diversité des discours dévient un texte autonome, synonyme de l'énonciation culturelle, cela lui donne spécificité et autorité monologique (Ricœur 1986). Toutefois cet espace textuel est « utopique », comme l'avait bien vu Bakhtine. Car les énoncés recueillis ne sont jamais homogènes, et leur dissonance est quelquefois telle qu'ils interdisent toute synthèse. Certes, l'anthropologue peut référer aux conditions de production des différences énonciatives pour expliquer la cacophonie. Mais la tentation reste forte d'amalgamer les énoncés, de chercher la consonance ou la voix moyenne, qu'on appelle « croyance populaire » ou « représentation collective »⁴.

Alors que la « réalité » ethnographique résulte de l'intersection arbitrairement choisie d'énoncés épars, de provenances variées en des circonstances diverses, l'écriture tend spontanément à les réifier. La contrainte narrative oblige à sélectionner, pour émonder, les descriptions ou les interprétations. Certes, celles-ci se complètent ou s'éclairent les unes les autres. Mais elles s'opposent et se contredisent non moins fréquemment. En transformant « un agencement d'incidents en système », comme Aristote définissait la nature du récit dans la *Poétique*, on gomme à trop bon compte les aspérités d'une réalité fugitive et complexe. Et si toutes les séquences donnent l'impression de s'ajuster dans un ensemble parfaitement cohérent, cela résulte de l'écriture, qui homogénéise, et du récit, qui synthétise, bref à cause du mode contraignant de la temporalité narrative (Ricœur 1983). L'« effet de réel », comme disait Barthes (1982), est au prix de cette fiction ; encore que l'assimilation expéditive de l'anthropologie à la littérature — principal argument du courant « déconstructionniste » — passe à côté de la spécificité non fictionnelle de la première. Ne s'agit-il pas en effet toujours de rendre compte, à partir d'un terrain, d'une altérité qui résiste ?

L'anthropologue construit son objet en fonction de règles académiques qui, en le définissant, légitiment sa position dans le champ disciplinaire. De quelque manière qu'on procède, l'opération qui « fait passer » la « réalité » dans l'énonciation monographique reste un artifice, l'habileté consistant justement à faire oublier qu'il en est un ! Car la « réalité observée » n'est jamais qu'une (des) perspective(s)

savamment élaborée à l'usage de ceux qui la liront. Elle n'est d'ailleurs jamais brute, mais repose sur l'idée que s'en font ceux qui habituellement y participent. L'anthropologue plagie, en professionnel, les « ethnographes indigènes » qui répondent à des questions que, sans doute, ils ne se seraient jamais posées ; réponses donc d'« informateurs » qui acceptent de partager une vue, distanciée, analytique, critique de leur propre culture. Inversement, l'intervention de l'observé oblige l'anthropologue à questionner ce qui antérieurement ne semblait pas devoir l'être, à dialoguer avec ceux susceptibles d'éclairer les « assomptions » sur lesquelles se fondent l'agir et le penser. Qu'obtient-il au bout du compte ? Sinon la représentation que les « autres » se font des choses qu'il cherche à se représenter ! Illusion qui prend « l'objet de la représentation interprétée pour l'objet de la représentation » (Dan Sperber 1982 : 29). L'objectivation linguistique et sociologique de ce qu'on appelle « croyances » et « pratiques » crée un type de réalité indépendant des cultures respectives mais que produit leur rencontre : entre-deux sociétal ou sorte de *go-between* culturel. Ce mixte — ou troisième monde théorique pour reprendre la métaphore popperienne (1979 : 73-74) — résulte d'un double déplacement. Celui de l'étranger d'abord, armé de ses prénotions et de ses méthodes, s'installant sur le « terrain » de l'autre qu'il questionne. Celui ensuite de l'« ethnologisé » qui, à coup de réponses et de contre-interrogations, voire de conjectures ou d'idiosyncrasies, fait le chemin inverse (mais non symétrique). A charge pour la « raison graphique » (Goody 1977) d'organiser cette « hétéroglossie » — concept qui désigne les idiomes (sub)culturels chez Bakhtine. Mais le privilège accordé à la pensée scripturaire sur l'oralité informe ce sur quoi elle prétend appliquer la neutralité de ses méthodes. Quelles que soient les procédures préventives, la translation orchestrée par l'écriture du « terrain » à l'espace académique efface l'inévitable trahison pour garantir son accréditation. Plonger le lecteur (délocalisé) dans la culture locale, le faire entrer dans le temple bien qu'il n'y soit pas, oblige à des effets de récit, ou d'intrigue. Rabattement d'une rationalité sur une autre qui produit du simulacre. Domestiquer la « pensée sauvage », arraisonner l'étranger, contraint aux artifices dont se nourrit la discipline anthropologique depuis ses origines. Artifices dramatiques auxquels ce travail sacrifie, mais à seule fin empathique espère-t-il, d'une connaissance plus approchée.

De ces réflexions épistémologiques, il ne faut tirer nulle conclusion nihiliste ou nominaliste. Elles rappellent, pour en revenir à notre objet, que la déesse ne soutient évidemment son existence que de récits (et de gestes) s'adressant à ses représentations muettes. Un ensemble de récits, plus ou moins articulés, qui comprend à la fois des proverbes (*kate*), des « contes de grand-

mère» (*ajjikate*), des grands mythes épiques (*purānakate*), et des formulations rituelles (*vratakate*). Certes, ils constituent bien ce que Ramanujan appelle une intertextualité régionale (Ramanujan 1986). Mais à condition de les «décontextualiser», c'est-à-dire de tenir pour négligeable leur situation pragmatique d'énonciation. Car les «actes de parole» indigènes sont multiples et chacun peut être équivoque. Proférés par tel ou tel individu, lors d'occasions rituelles, ou collectivement, en des circonstances familiales, ils vont d'emplois à des fins domestiques jusqu'aux usages publics. C'est dire que le type d'interaction compte et combien le destinataire importe : les «bardes» professionnels (*gondagāliga*) ne s'adressent pas à Yellamma devant les villageois comme le font les *pūjāri* dans le sanctuaire de son temple.

Toujours est-il que l'enregistrement des énonciations concernant Yellamma cristallise la personne divine, lui confère une identité, la charge d'histoire(s) en lui prêtant volitions sur fond de «roman familial». Mais le problème reste de savoir si tous les acteurs la conçoivent de la même manière en lui prêtant une identité unique? Et si l'anthropologue doit, à son tour, préférer l'un au multiple? Car la recherche d'une cohérence, synonyme de culture régionale, invite à construire un texte autonome; texte qui ne fait sens que pour qui recherche le point de vue extérieur sur ce qu'il postule être une totalité. Si, en somme, l'anthropologue doit relayer tous ceux qui le précédèrent dans cette voie : «Les Brahmanes d'abord (...). Ensuite les voyageurs, les administrateurs anglais du Census», comme le rappelle judicieusement Baechler (1986 : 50). Pourtant l'observation montre que, localement, il n'y a que des totalisations partielles — encore que la légitimité des dominants, les *pūjāri*, passe par la maîtrise optimale des énoncés et la tendance au monopole. L'observateur allogène peut-il se contenter de partager le point de vue des détenteurs indigènes légitimes de l'autorité? Et l'impératif du modèle l'oblige-t-il à ajuster son discours sur celui des dominants? De fait, jusqu'à très récemment, histoire et anthropologie de l'Inde choisirent une perspective surplombante et hégémonique. Ce faisant, elles négligèrent ceux que l'on subsume aujourd'hui sous l'appellation générique des *subalterns* (Guha 1982) et qu'à juste titre désormais on étudie. Pourtant, on ne peut traiter les *subalterns* comme le furent les Brahmanes — en privilégiant le seul discours et en ne retenant que leurs pratiques au nom d'un (hypothétique) «contre-hindouisme» (Juergensmeyer 1982) — sous peine d'être victime d'une nouvelle illusion, compensatrice mais symétrique. Car, dans les faits, seules importent les différences et les positions, la nature des situations et des relations. La pluralité des points de vue et les exclusions corrélatives s'imposent socialement. Car chaque agent, ou groupe d'acteurs, ne se prive pas de manipu-

ler les récits et les symboles pour asseoir sa place dans la totalité. Rendre compte de la culture sud-indienne, où domine la dépendance contextuelle — qualifiée d'«inexorable» par Ramanujan (1985 : 72) —, exige donc que l'on adopte un point de vue perspectiviste (Daniel 1980, 1983 ; Herrenschmidt 1989)⁵.

Énoncer ces évidences sert moins à fixer les limites de l'«observation» ethnographique, par définition ponctuelle et partielle et *de facto* lacunaire, à rappeler en somme la relativité de l'entreprise, qu'à tenter de mettre à l'épreuve un paradigme ethno-sociologique. C'est-à-dire une anthropologie religieuse qui cherche à comprendre les symboles religieux dans leurs propres termes sans négliger la sociologie pour autant⁶.

La complexité ambiguë du divin

Au demeurant, nul ne peut se soustraire aux *a priori* méthodologiques et le recours au modèle est requis ; analogiquement à ce que, dans le champ de l'histoire de la physique, l'épistémologue Kuhn conceptualisa sous la notion de paradigme (1970 : chap. IV). Me proposant de répertorier les énoncés concernant la déesse, j'optais pour le cadre interprétatif selon lequel elle se dédouble : parèdre d'un grand dieu ou célibataire villageoise. *Topos* de l'indianisme qui oppose la « grande » épouse, mère bénéfique du panthéon, à la « petite » divinité villageoise, vierge castratrice et maléfique. Mais je remarquais qu'énoncé sous forme générique, la Déesse, éventuellement assortie de la dichotomie exclusive « grande » et « petite », ce discours « savant » présupposait l'extériorité vis-à-vis de l'objet étudié et de la stratification sociale. Or, pour les acteurs, une telle extériorité n'existe évidemment pas. Pas plus qu'il n'y a de signification définitivement fixée, ni d'oppositions radicalement tranchées dans ce qui caractérise leur expérience socio-religieuse. Continuer de procéder de la sorte manquait deux traits, d'ailleurs relatifs, qui caractérisent Yellamma. La complexité et la volatilité de sa personne d'abord, telle que les représentations locales, quelquefois contradictoires, la conceptualisent, ou telle qu'on peut l'inférer des pratiques qui l'impliquent. La multiplicité des énonciations singulières ensuite qui, en fonction de situations à chaque fois motivées, participent différemment à sa conception. En approfondissant cette double dimension, je découvris que Yellamma échappait au cadre interprétatif initial, ou du moins le débordait largement.

De fait, la déesse n'est pas aussi simple à décrire qu'il y paraît. Si du moins on essaye de la voir « dans » ou « par » les yeux des dévots et se risque à évaluer les niveaux distincts où ils la placent

(Meyer 1986 : 250 et sq.). Tous n'entretiennent pas les mêmes relations avec elle. Et cela conduit à des schèmes de représentation et de comportement distincts. Dans la perception folklorique locale, la déesse erre entre ciel et terre, insaisissable tant elle apparaît protéiforme. N'appartient-elle pas autant au mythe qu'à l'histoire ? Son espace n'a-t-il pas la dimension du temps ? Sa labilité n'en fait-elle pas une métaphore ? Pourtant, c'est une présence concrète qu'alimente la représentation collective ; elle est perçue comme réelle par une émotivité impressionnable et échauffée, prête à capter — avec une sensibilité pour nous complètement perdue — son effluve céleste et la saveur du surnaturel. Yellamma est profondément immergée dans la vie des hommes, absorbée heure après heure, jour après jour, au travail ou lors des fêtes, engendrée par les conversations et les invocations. Encore ces formules sont-elles inexactes en ce qu'elles présument encore l'extranéité : ceux qui parlent d'elle ne pensent jamais dans les termes de ces oppositions. De leur point de vue, la déesse est aussi réelle que les récits qui la concernent, et sa personne transcende la dichotomie du fait et de la fiction. Elle se déploie dans un espace à la fois vécu et narratif, un univers qui est le lieu du chaos ordonné où possible et impossible cohabitent dans un même rapport de probabilité. Le paradoxe donc domine : l'impossible peut être renversé et l'anachronisme est anticipateur, selon des formes de conscience et de savoirs incomparables à celui, unidimensionnel, de la rationalité. Miracle épiphanique d'un ordre immergé qui en venant à la lumière autorise la rencontre avec la divinité. Les rencontres plutôt puisque chacun l'expérimente à sa façon. Mais de la conception extrêmement floue et fluctuante du divin⁷ qui ressort des informations recueillies, on peut dégager quatre orientations majeures.

(A) La plus générale et la plus abstraite consiste à parler d'elle comme de la *Śakti*, mode efficace d'une « Puissance » qui tend d'ailleurs à se confondre à la totalité du cosmos dans son acception à la fois originelle (*Ādi-Śakti*) et dynamique (*yēlu-amma*). En ce sens, le monde émane de la divinité, qui elle-même se donne pour l'univers (*yella-amma*). Elle englobe tous les autres dieux, même si son implication dans les maux qui affligent les hommes particularise son intervention en lui faisant prendre l'allure d'un principe causal orienté.

(B) Sous son appellation de Reṇukā, déesse mariée à Jama-dagni, elle acquiert forme plus humaine. Sous cette figure d'épouse du dieu, lui-même incarnation du grand Śiva, elle perd une partie de sa puissance. Devenue la moitié du mari, elle se tient à ses côtés ou se glisse dans la moitié gauche de son corps, réduite désormais à un simple complément subordonné à l'homme ; complément nécessaire cependant puisque l'hymen unissant le couple divin symbolise

l'harmonie bienheureuse du cosmos. Ordre idéal et céleste que la majorité des dévots situe au « paradis » (Kailāsa), espace-temps qui simultanément les surplombe et les précède, sorte d'ermitage palatial échappé à la corruption. En tant qu'épouse, dite Śrī Reṇukā, elle symbolise la puissance primordiale d'une femme féconde et toutes les valeurs positives afférentes : bienveillance, protection, bon augure, fertilité, prospérité, abondance. Elle fournit le prototype conjugal et maternel auquel toute femme s'identifie et aspire. Aussi, la désigne-t-on logiquement comme la « Mère » (*amma*), en employant le plus souvent ce terme dans sa forme de pluriel honorifique, *ammanavarū*. Notons en passant que la figure de la déesse épouse peut tout aussi bien être appelée (Śrī) Yellamma, notamment dans les castes basses et intouchables.

(C) Sous l'appellation qui privilégie le suffixe *amma* l'ambiguïté est à son comble. Assurément la déesse reste l'épouse, mais on la considère dans le même temps de façon plus autonome, pour elle-même, au point d'en faire une célibataire, vierge de surcroît. Et on ne sait trop alors d'où provient son caractère éternellement de bon augure : de son état matrimonial permanent ou de sa perpétuelle virginité ? Ambiguïté qui favorise alors d'autres dimensions, et par laquelle on retrouvera progressivement son identité première ; cela d'une quadruple manière.

(1) Expliciter la première oblige à gloser le cycle mythique et festif du temple de Saundatti, mais à partir des commentaires fournis par les dévotes de Yellamma. Enfant, la déesse fut destinée par les dieux et ses parents à devenir épouse, selon les règles (*dharmapatnī*), de Jamadagni, mariage arrangé traditionnel en Inde et, en plus, conforme au modèle sacrificiel : Reṇukā est née du feu (*agni*) pour un homme dont le nom justement y renvoie (Jamad-agni)⁸. Après sa faute, la déesse fut condamnée par son époux à une désunion dont elle ne voulait pas mais dont elle seule est tenue pour responsable. Epreuve solitaire de séparation qui la fait descendre du « paradis » parmi les hommes, expérience célibataire assimilable à une mutilation tant le souhait de la remontée, de la réunion, la taraude. De fait, Yellamma multiplie les preuves de sa volonté pugnace de (re)mariage. Non pas tant pour simplement restaurer l'ordre, même si Yellamma est assurément une *dharmapatnī*, que parce qu'elle est « épouse selon le désir », une *kāmapatnī*. Comme si le « premier » mariage (arrangé) souffrait d'incomplétude, une consécration insuffisante qui appelait un autre mariage, de dévotion (*bhakti*) celui-là, parachevant le précédent. Résultant d'une décision personnalisée, la « seconde » alliance exprimerait l'intense désir de « ré-union » de Yellamma. Ce que met en image le mythe au moyen de la maladie et de l'exil dans la forêt, mais insuffisamment car il

faudra qu'elle soit encore décapitée et démembrée pour renaître et se remarier. Manière de dire dans un langage toujours sacrificiel la victoire de la *bhakti*, et la supériorité de cette voie définitivement englobante. Car, au plan mystique, son errance exemplifie l'éloignement (malheureux) et la séparation du dévot du principe divin et, tous ses efforts, la lente progression vers l'Absolu ; détour dramatisant la dévotion sans faille que les fidèles lui vouent. Inexpugnable attachement à l'unique époux sous forme d'odyssée tendue vers la monogamie selon un modèle conjugal propre à suggérer l'exclusivité de l'amour divin. Quels que soient les obstacles ou les adversités, Renukā-Yellamma incarne la figure idéale de l'épouse mondaine et le modèle relationnel du dévot envers son dieu ; expression aussi de l'intervention divine selon une logique apparentée à celle de l'*avatāra*, pour le bien-être et le salut des hommes. Si le lien matrimonial symbolise l'union, fusion des principes mâle et femelle, rencontre des amants, absorption de l'âme en dieu, bref un idéal de perfection religieuse, la séparation exprime l'inverse mais sur le mode du manque et de la proximité du lointain, nostalgique plénitude.

(2) D'une autre façon encore, à la suite du massacre de son époux par le roi, Yellamma traverse l'épreuve de la séparation. L'entrée dans le veuvage la fait alors temporairement descendre du « paradis », avec la même fiévreuse attente de « re-sceller » ses épousailles (annuelles) avec Jamadagni.

(3) Soyons également bref sur la troisième façon qui déploie la dialectique de l'union et de la séparation au diapason du rythme cultuel quotidien. Aux questions concernant le service divin, plus particulièrement la signification qu'il convenait d'attribuer aux levers et couchers de la déesse, les *pūjāri* répondirent qu'effectivement chaque jour Yellamma se sépare de son époux mais que toutes les nuits elle le rejoint en épouse fidèle.

(4) Quant à la quatrième, dont témoignent tant la crainte éprouvée à son endroit que les représentations iconographiques populaires en vente sur le site, elle l'assimile à une jeune femme, belle, vierge (*kannē*), terrible. C'est toujours sous cette forme d'une juvénile, oserait-on dire fatale beauté, qu'elle colorie et enchante les rêves des *bhakta*. Fantasmagorie que j'ai partagée lors d'une projection cinématographique dans une salle de Belgaum où elle apparut, splendide et somptueuse, dans l'un des nombreux films très populaires dont elle est l'héroïne. Hormis cette vénusté, rien ne la distingue alors d'une femme ordinaire sinon sa propension à se déguiser en vieille femme hideuse, proche de la sorcière ou de la veuve, à couvrir de bienfaits ceux qui réussissent à la reconnaître en dépit de ses mascarades, et à accabler de maux ceux qui s'opposent à elle. Déguisement significatif car, en tant que vierge, elle se situe en deçà

du contrôle des hommes, et, comme veuve, au-delà, dans les deux cas dangereuse parce que non mariée (Babb 1975 : 216-224 ; Shulman 1980 : 166-192). Sous cet aspect immanent, mais d'une manière encore plus vague, on l'identifie à la déesse villageoise : célibataire, autonome, vierge, et par extension terrible. Perdant l'encadrement matrimonial qui canalise et oriente la *Śakti* dans un sens exclusivement favorable, Yellamma devient virtuellement dangereuse, pis, agressive et maléfique. Et voilà bien le paradoxe : on persiste à l'appeler « mère » (*amma*), à s'adresser à elle à ce titre, bien que ses qualités maternelles apparaissent peu évidentes. Si on ne cesse de le faire, c'est sans doute qu'on les souhaite toujours présentes, ou espère les retrouver. Ne doit-on pas justement en appeler à elles lorsqu'elles ne sont guère manifestes ? Car la déesse est désormais intimement liée aux préoccupations mondaines, tournée vers les hommes : Yellamma est la Terre dont, paradoxalement, elle fonde la pérennité et assure la prospérité. Ainsi, l'emploi du terme *amma* relève de l'euphémisme, manière de la tenir à distance et de la flatter, technique balsamique qui permet de l'adoucir, de la manier en payant le tribut qu'on lui doit, signe en somme de craintif respect et d'obséquieuse obéissance.

(D) Avec ce dernier infléchissement, elle revêt un aspect destructeur et n'est pas sans analogie avec le monde souterrain peuplé de mauvais esprits. Déesse de la termitière où fourmillent les serpents⁹ — *Reṅukā* est dérivée localement du terme *renu* qui signifie « motte de terre » —, sa dimension chtonienne inquiète tant les dévots qu'ils attribuent à la *Śakti* la « causalité diabolique » de leurs maux. Ainsi retourne-t-elle, mais de façon nocturne et infernale, à sa destination première de puissance anonyme et cosmique par laquelle débutait la typologie proposée. Ainsi que le relevait Shulman — mais dans une analyse qui concernait *Kattavāraṇ* — : « *A central element here is the lower figures complete subservience and ontological dependance upon the higher (...). Moreover, the logic of this relation limits the direction of the movement : it is the higher level that moves toward the lower and back* » (1989 : 59).

Pour rendre compte de la boucle que forment les identités de Yellamma, peut-être faudrait-il recourir à la notion de « hiérarchie tournante », développée par Malamoud à d'autres fins (1982). Sans doute permettrait-elle d'expliquer l'alternance de ses aspects ténébreux et lumineux, la variabilité de son statut de célibataire (noire) et d'épouse (or/feu), la coalescence de ses dimensions cosmiques et chtoniennes, la multiplicité enfin des métamorphoses d'une Déesse-Terre, où il faut reconnaître la métaphore du « triple monde » (enfer/terre/ciel) (Biardeau 1981c, II : 481)¹⁰.

Cette circularité généralisée montre bien que les distinctions

analytiques déforment l'aperception locale de la divinité, réservoir onirique qui alimente l'élargissement de la conscience sur fond visionnaire et mythologique. Car c'est bien la profonde intuition de sa continuité quadridimensionnelle qui préside aux croyances et autorise les énonciations. Sous ses multiples transformations, synonymes de formes distinctes de manifestations au monde, se révèle celle qu'on appelle *la Déesse*, somme ou résultante d'une série d'identités ; l'aspect totalisant résumant les virtualités d'une puissance protéiforme. C'est dans ce tournoiement d'une divinité, une et multiple, indivise et divise, que se reconnaît le désir commun aux dévots de participer à la constellation religieuse à laquelle Yellamma-Reṇukā prête son nom. Un désir identique, du plus lettré au plus spontané, du plus mystique au plus matérialiste ; même si aux points extrêmes de la polarité cosmique/démoniaque correspond l'opposition sociologique entre hautes et basses castes. Par ses manifestations, la divinité symbolise à la fois l'ordre et le désordre du cosmos et du monde des humains englobé dans cette totalité. Pourtant, chacune des images de la déesse reste équivoque et toutes se télescopent, ou se superposent, dans une simultanéité qu'exprime parfaitement la labilité de ses appellations ; ce que recouvre justement la notion de théisme shivaïte. Ces différentes images coexistent dans la conception du monde des villageois, et chacun se réfère à l'une ou l'autre selon les besoins et les contextes ; diversité des perspectives cosmologiques qui n'entraîne nulle dissonance cognitive. Rituellement circonscrite, chaque réponse est considérée comme une vérité totale, et, quoique partielles, toutes sont reconnues comme étant des représentations d'une aussi large qu'insondable réalité. Car le divin peut manifester le démoniaque en accord avec le principe hiérarchique selon lequel les niveaux inférieurs sont subsumés par les plus hauts. La manifestation du démoniaque est inhérente au divin, et le divin est aussi une possibilité du démoniaque, selon une ambiguïté qui est la clef de la vitalité de Yellamma. De sorte que le rituel s'efforce toujours de transformer la puissance divine en un mode structural supérieur d'être qui la rend bienveillante, comme y insiste Kapferer (1983 : 125).

Hormis les réticences que l'interprétation psychanalytique suscite, on ne peut manquer de relever, au moins à titre de parenthèse, que les transformations de la personne divine, les métamorphoses de son « Energie » (*Śakti*), évoquent celles d'une *libido* neutralisée dans la conjugalité ou incontrôlée dans le célibat. Mais une *libido* proprement indienne car de nature fondamentalement féminine, encore qu'elle soit conceptualisée du seul point de vue masculin. Epouse d'un chaste ascète uniquement préoccupé par le sublime *tapas*, Yellamma échappe à la sexualité et à l'impureté, alors qu'elle est mère (suppose-t-on virginale) de quatre enfants : *Mater dolorosa*,

avancerait sans doute Obeyesekere¹¹ ! Héroïne d'un adultère, et dans la pratique intimement associée à la prostitution, son histoire se confond avec le désir : pulsion intempérante et dangereuse qui appelle son immolation. Deux fois sacrifiée donc, comme si le « moi idéal » masculin — cette toute puissance narcissique forgée sur le modèle de l'imaginaire infantile — ne pouvait se construire qu'en ravalant l'image de la femme, en la subordonnant ou, pire, en la démembrant.

Pour adopter maintenant un point de vue plus culturaliste, la définition du couple Jamadagni/Yellamma oscille au gré des besoins ponctuels des dévots. S'interrogeant sur les modèles conjugaux qu'incarnent les divinités indiennes appariées dans les complexes de temples, Daniel proposait de contraster deux types conflictuels de matrimonialité : le « modèle Mīnākṣī » de mariage, où la femme, plus puissante que l'époux, domine, par opposition celui de Chidambaram où elle est subordonnée en épouse soumise (1980). Or, à Saundatti, le couple divin peut être conçu de ces deux manières, alternativement ou quelquefois simultanément. Conception encore une fois tournante qui donne la prééminence au dieu ou à la déesse selon qu'il s'agit, par exemple, de raconter leur histoire, de leur rendre des cultes, d'invoquer leurs pouvoirs. L'oscillation est d'autant plus forte que l'asymétrie des conjoints est grande : un (Brahmane) souverain, symbolisant l'ascèse et le renoncement, est néanmoins l'époux d'une femme (Intouchable) sexuellement souillée mais dont la puissance est telle qu'elle donne au monde son expression symbolique.

La divinité de pèlerinage, qui n'est ni tout à fait la « grande » déesse panindienne ni complètement la « petite » villageoise, figure un surnaturel instable et volatile. Non seulement sa biographie est lacunaire, son identité floue, mais ses constantes métamorphoses expriment un corps aux contours incertains. Elle échappe aux limites territoriales tout en s'inscrivant dans la singularité topographique ; elle transcende l'espace villageois mais est immanente au site pèlerin. Flottant entre local et global, entre particulier et universel, Yellamma peut être diversement reconnue et énoncée de multiples façons. Quoique excentrée du monde habité, sa personne symbolise la centralité. Tout en étant un lien d'engendrement de la société, le site pèlerin désigne un point de résorption mondain. Bien que la hiérarchie s'y abolisse (au seul plan mystique), chacun n'en continue pas moins de remplir les devoirs qu'impose la stratification sociale. Espace social où se réaffirment simultanément les distinctions et l'égalité de tous devant la délivrance ; espace que cristallise Yellamma dont la personnalité fluctuante autorise que les dévots la rendent responsable de leurs maux tout en cherchant en elle la guérison !

2. LA GAMME ÉNONCIATIVE

Stratification, dénégation, utilisation

Si l'ambiguïté divine favorise un jeu d'énonciations qu'orientent les besoins pragmatiques des acteurs, cet ensemble d'énoncés définit en retour l'étendue et les limites de sa puissance, l'espace culturel de sa juridiction souveraine. Référent unique, la déesse est diversement signifiée par les actes de parole, privés ou publics, qui fabriquent et vitalisent sa personne, retracent son histoire et conceptualisent ses pouvoirs. Mais ces énonciations ne sont pas toutes de même niveau car la société indienne, dont la topographie culturelle montre des couches bien distinctes, est stratifiée à l'extrême ; au point qu'on est tenté d'établir des corrélations entre les échelles stratigraphiques des discours et des castes.

Soit donc au plus haut les Bānajiga qui font de Yellamma une divinité universelle. Sanscritisation aidant, ils la transforment en Reṇukā afin de lui donner une noble généalogie et d'en faire une divinité cosmique de telle manière qu'elle puisse s'inscrire dans la « grande tradition ». Opération rendue possible par leur position de dominant, et qui, en retour, la légitime. Yellamma, affirment-ils n'est pas « leur » déesse, mais celle de « toutes » les castes. Pourtant, dans les faits, ils refusent d'officier pour les plus basses d'entre elles ! Bien que la déesse accueille sous sa protection sans exception ceux qui veulent s'y réfugier, les Bānajiga excluent de l'enceinte du temple les castes les plus impures. Quoiqu'elle soit universellement bienveillante, fondamentalement de bon augure pour autant qu'on la vénère et ne commet pas de faute, c'est en réalité sa légendaire colère qui pousse les dévots à venir la visiter. Quant aux castes intermédiaires, contraintes de se ranger sous la houlette des Bānajiga, elles entérinent la prétention socioreligieuse totalitaire de ceux-ci. Certes, Yellamma est destinée à tous, mais nous, Bānajiga, la représentons mieux que tout autre groupe ne peut le faire et décidons finalement qui peut, ou ne doit pas, se présenter devant elle. De fait, les castes dominées ratifient la hiérarchie, la reconduisent, et lui permettent de fonctionner : « *La position médiane apparaît (...) absolument nécessaire pour que s'opère une totalisation religieuse de la société* », comme le relevait pertinemment Herrenschmidt (1989 : 192).

Au plus bas maintenant, les Mādiga. Ils prétendent que Yellamma est leur propre déesse alors que, sur un mode « paroissial »,

ils valorisent parallèlement la figure de Māṅgi. Question : quelle est en réalité la déesse principale des Māḍiga? Yellamma assurément, répondent-ils, quoique pour notre caste Māṅgi l'emporte! Déesse tutélaire des Māḍiga, Māṅgi garantit l'identité socioreligieuse de la communauté. Si ses membres admettent que Yellamma est la puissance universelle, ils n'en affirment pas moins la présence de Māṅgi, s'agissant des cultes qui spécifiquement les concernent. Il n'y a donc nulle contradiction pour eux entre ces deux affirmations.

L'ensemble des castes intermédiaires, des Sunagār aux Kuruba, s'accordent également à faire de Yellamma la « Mère de tout », confirmant ainsi sa primauté à tous les niveaux de la hiérarchie. Mais bien qu'un même système cognitif rassemble dominés et dominants, cela n'empêche pas les membres des groupes étagés de construire leurs identités relatives en faisant jouer (ce que Bourdieu appelle) la distinction, c'est-à-dire l'« *acceptance of a more distinguished or prestigious way of saying the same things* », pour reprendre la formulation de Dumont et Pocock (1959a : 45). La polarisation de la culture régionale entre formes « populaire » et « lettrée » — que l'on doit concevoir plutôt comme un *continuum* — n'interdit pas la circulation temporaire ou permanente entre ces dites formes. Selon les situations, les acteurs ajustent les énonciations, et les glissements ou les importations sont nombreux, sinon toujours la règle. Alors que l'observateur anticipait une stricte corrélation entre hiérarchie sociale et niveaux d'énonciation, il constate des similitudes, des emprunts, des inversions et des va-et-vient, bref une liberté relative dans le choix des énoncés. Et ce rapport non mécanique entre actes de paroles et statuts sociaux fait découvrir un jeu énonciatif assez subtil puisqu'il comporte des nodosités, des fractures, et quantités de zones instables ou de nappes de charriage.

Exemplifions. Un dévot Kuruba du village d'Hirekumbi se plaint d'une affection cutanée chronique. Il attribue la rémanence de ses troubles à la colère de Yellamma qu'il est justement venu propitier à Saundatti. Le *pūjāri* Bānājiga consulté, Paraśunagowda, acquiesce à ce diagnostic. Il lui prescrit les remèdes rituels et évalue le coût des *pūjā*, c'est-à-dire la somme à dépenser pour satisfaire Yellamma. Interrogeant Paraśunagowda sur ce cas, celui-ci m'affirme péremptoirement que la divinité ne saurait être qu'exclusivement de bon augure ; et d'ajouter qu'on ne saurait lui rapporter des intentions mauvaises, comme ce Kuruba le fait : « Superstitions! » dit-il. Néanmoins, du côté des basses castes, on ne voit aucune contradiction à imputer à la divinité des traits dangereux et à affirmer simultanément sa nature fondamentalement bénéfique en tant qu'épouse féconde de Jamadagni-Śiva.

Autre exemple. Les *pūjāri* Bānājiga rendent exclusivement des

cultes solennels à la Reṇukā-Yellamma installée dans le temple où ils officient. Dans le même temps cependant, ils la subordonnent au dieu mâle, à son époux, identifié au grand Śiva. Eux, qui se proclament strictement (Vīra-)shivaïtes, se désintéressent pourtant du culte de Śiva-Jamadagni sur le site qu'ils abandonnent à un *pūjāri* tamoul de caste Kallar; au reste, la pratique cultuelle à ce temple est insignifiante, et de leur point de vue, oserait-on dire, résiduelle.

Autres exemples encore. Dans le contexte énonciatif des cérémonies du cycle de vie (grossesse, naissance, initiation, mariage) l'invocation à la déesse s'avère toujours favorable : elle fait écran au mauvais sort, ou, mais tout dépend du point de vue, laisse en retrait ses aspects mauvais. Mais, pour leur part, les Bānajiga répugnent à la considérer comme un agent afflicteur. Ils acceptent toutefois sans broncher les énoncés de tous ceux qui en font le principe étiologique des crises existentielles, ceux-là même, rappelons-le car ce n'est pas indifférent, dont ils tirent une partie importante de leurs revenus. Ainsi entérinent-ils l'idée que la colère divine est à l'origine du mal et reconnaissent-ils qu'elle cause les destinées malheureuses. En affirmant qu'elle occasionne des guérisons miraculeuses, ils acculent de fait les familles à la visiter, au moins celles qui leur demandent conseil. Similairement, ils acceptent de présider aux cérémonies d'initiation des *jōgati*, dont le recrutement s'effectue sur la base de la croyance en son pouvoir mauvais. Arguant de plus du commerce quotidien qu'ils entretiennent avec elle, ils ne se privent jamais de mobiliser sa dimension maléfique pour jeter des sorts aux pèlerins qui n'acquittent pas une *dakṣiṇā* suffisante à leurs yeux. Et les palabres, quelquefois tumultueuses, entre officiants et clients qui fixent le programme des dévotions, servent presque toujours à augmenter les frais engagés; les prêtres alléguant l'irritation ou la vengeance de la déesse ou prétextant une faute commise à son endroit, la fréquentation insuffisante du site, l'infidélité à tel ou tel *pūjāri* que révéraient les ancêtres du quémendeur. En cas de conflit entre eux, il arrive même que le *pūjāri* demande à la déesse d'exprimer son vœu par le truchement d'une *jōgama* qui profère alors les divines menaces : « Tu tomberas malade! »; « Je brûlerai ta maison »; « Je prendrai ta fille à mon service! » Lorsque des Bānajiga entreprennent des tournées dans les villages voisins pour recueillir des dons au nom de Yellamma, les paysans donnent autant pour s'assurer de sa protection que pour éviter les calamités : « Qui peut savoir à l'avance le sort que Yellamma réserve à chacun? » entend-on dire souvent; mais certains le font aussi, plus prosaïquement, pour conserver de bonnes relations avec les Bānajiga.

De leur côté, les membres des castes Intouchables vénèrent surtout la déesse Māṅgi. Pourtant, ils viennent à Saundatti d'abord pour le *darśana* de Yellamma : elle lui est, disent-ils, supé-

rieure ! Ce qui ne les empêche pas de la subordonner à Jamagagni dont, par ailleurs, ils se préoccupent fort peu. S'ils rendent à Yellamma des cultes exclusivement végétariens sur le site, cela ne les empêche pas de lui faire des sacrifices sanglants (*baḷi*) dans les villages. Reste qu'à Saundatti on ne peut aussi clairement opposer, comme le fait Fuller (1987 : 22 et sq.) — à propos de Madurai, en s'inspirant de Mauss —, les intentions qui président au *baḷi*, don carné, de celles qui justifient le *naivēdya*, offrande végétarienne. La *pūjā* à Yellamma n'a pas pour seule fin de « sacraliser » pour annuler la faute. L'acte vénérant d'offrande non sanglante cuite est dans le même temps propitiatoire, et le sacrifice carné, où l'animal immolé est dépecé et cuit, est autant pacificateur que révérentiel. La trouble identité de la déesse autorise qu'un même geste soit à la fois positif et négatif.

C'est encore l'ambiguïté divine qui explique que, tout en la considérant insondable et à la limite inaccessible, nombreux sont ceux qui engagent des dialogues avec elle, de personne à personne, sur le monde contractuel : « Si les arrangements pour le mariage de mon fils aboutissent, je te donnerai cent une roupies » ; « Si mon époux guérit de sa maladie, je viendrai te voir à chaque pleine lune et jeûnerai à chaque fois » ; « Si tu calmes les crises de ma fille, je t'offrirai régulièrement cinq noix de coco » ; « Si tu me donnes un fils, je te consacrerai ma fille », etc. Et, pour autant qu'on puisse l'induire de l'observation de visages concentrés, grimaçant de contrariété ou acquiescant par des mouvements de tête, la déesse mentalement leur répond. Yellamma le fait souvent par l'intermédiaire de *jōgama* ; on reconnaît alors la voix divine au changement de timbre de la possédée. Lorsque Yellamma tarde à exaucer, on peut la contraindre en multipliant pénitences et offrandes, et, si elle continue de faire sourde oreille, il est toujours possible de s'adresser à une autre divinité, considérée alors comme plus appropriée mais qui remplira une fonction identique ; au risque bien sûr de mécontenter davantage Yellamma. Car, si on en appelle de nouveau à son recours, elle exigera des sacrifices encore plus importants...

Ces exemples, et d'autres disséminés dans le corps de l'enquête, montrent l'aspect fondamentalement pragmatique de l'hindouisme (local) : l'utilité des dieux consiste principalement à s'en servir. Et la signification qu'on leur prête est juste assez présente à l'esprit pour conférer, immédiatement, telle dimension ou propriété, tel aspect ou volonté. On se plie au rite qu'ils (ou elles) commandent d'abord par intérêt, calcul et chance de réussir. Mais c'est encore l'équivocité divine — fréquemment relevée sur d'autres plans plus généraux (Morinis 1984 : 26) — qui conditionne l'instrumentalité rituelle. En se scindant en une myriade d'aspects, elle sert à de multiples usages et offre une série de recours distincts. Pourtant,

alors même qu'on s'adresse à sa forme inférieure, ou la plus « basse », elle continue d'être efficace en tant que manifestation cosmique. Ainsi chacun des aspects perdure dans tous les autres au moment même où il s'en distingue, facteur propre à expliquer la gamme extensive des énoncés. Chaque membre d'un groupe quelconque a toute liberté de s'accrocher à l'une des gradations d'un spectre élargi aux dimensions de l'univers, encore que, dans les conditions ordinaires, ce soit toujours dans les limites prescrites par l'appartenance sociale qu'on recourt à tel ou tel de ses aspects. Mais les énonciations « traversent » bien les castes. Si les individus d'un même groupe en profèrent de distinctes, ils peuvent aussi en emprunter à d'autres en les assimilant : le contexte, les intérêts, les enjeux en dernière instance seuls décident. C'est donc sur une continuité vaporeuse que les actes de parole cristallisent les particularités du divin servant à satisfaire leurs besoins. Ainsi la déesse se dote-t-elle d'attributs conformes aux nécessités de l'heure, selon les attentes ou les urgences. Au moyen de ces prélèvements sélectifs utilitaires, chacun dessine des silhouettes divines distinctes, plus ou moins anthropomorphes, qui sont autant de figurations momentanées d'une même Énergie diffuse. Alors même que ces figurations correspondent à l'énonciation statutaire du locuteur, les exigences ponctuelles peuvent brouiller les règles d'usage (supposées). Certes, en assimilant le divin à un *continuum* cosmique, la machinerie théologique garantit l'intégration sociale hiérarchique. Mais elle permet aussi des choix pragmatiques où la nécessité instrumentale finalement l'emporte.

Bien sûr, on fait ce que l'on dit et on croit à l'agir parce que cela est cru ou se fait conformément à la tradition. Il reste que, comme le remarquait déjà Cassirer dans son analyse des formes symboliques du rite (1972 : 61 et sq.), c'est une erreur de dégager le sens d'une pratique en ne retenant que la croyance qui expliquerait cette pratique. Le champ énonciatif reste relativement ouvert. Toute une gamme d'énonciations possibles s'offre aux acteurs pour s'adapter aux situations de l'heure, les légitimer ou les contredire. Les énonciations sont d'abord des praxéologies et les mentalités des conduites.

L'appel permanent de tous les dévots, y compris des moins « théologiens », à la puissance (*śakti*) cosmique de Yellamma, les recours permanents qu'ils lui adressent, la reconnaissance enfin de son infini pouvoir d'illusion (*māyā*), expriment parfaitement qu'elle soit à la fois une et multiple, singulière et universelle, et que ces caractères soient proprement illusoires. N'a-t-elle pas besoin en effet de tous ceux qui l'énoncent, la voient, la régulent, la divertissent, bref la célèbrent et se vouent à son service, pour se manifester ? Chacun, en le faisant pour son propre compte et à sa manière,

autorise qu'elle le fasse, éventuellement ailleurs qu'à Saundatti et sous d'autres noms, en restant toutefois identique à elle-même ; ce que voudrait illustrer la brève excursion dans un temple voisin.

Une autre Yellamma : Huligamma

Sur le site de Saundatti, j'appris de la bouche de femmes *māṅgi* qui vénèrent Yellamma qu'elles avaient en réalité été consacrées à une autre déesse ; son nom ? Huligamma. Une autre Yellamma, me dirent-elles ! Seule la visite de son temple pouvait éclaircir s'il s'agissait d'une simple différence nominale ou d'une entité divine vraiment distincte.

Huligamma réside dans le village de Munirabad, à trente kilomètres de la grande ville d'Hospet, proche de l'ancienne et glorieuse cité de Vijayanāgar aujourd'hui en ruine. Un habitat d'abord assez clairsemé précède le gros bourg qui s'étire sur plusieurs centaines de mètres. Bordée d'habitations et de petits commerces, la longue rue principale traverse une voie de chemin de fer, croise quelque cents mètres plus loin une ruelle rassemblant une colonie de femmes *māṅgi*, pour aboutir finalement à la modeste enceinte de pisé blanchâtre qui ceinture le temple de la déesse.

De petites dimensions et de facture architecturale banale et récente, le sanctuaire de Huligamma se situe à proximité des rives de la Tungabhadra. Contrairement à celui de Saundatti, le site est peu remarquable : un terrain très plat presque à même le lit de la rivière sur lequel se détache à peine un complexe rituel sans véritable singularité. Détail significatif cependant : il n'y a pas ici de sanctuaire consacré au dieu Jamadagni bien que la mythologie de Huligamma soit identique à celle de Yellamma ; absence déjà relevée à Chandragutti. Si l'on rappelle la quasi-inexistence du culte à ce dieu à Saundatti, l'hypothèse d'une adjonction tardive de Jamadagni au complexe religieux de la déesse se renforce. Et l'appellation locale de la déesse, Paraśūrāmamātā, confirme que la dyade divine fondamentale est bien celle de la Mère et de son enfant (Reṇukā [= Yellamma = Huligamma]/Paraśūrāma). La disposition des sanctuaires de Munirabad le montre : le temple du fils jouxte à angle droit celui de sa mère, séparé d'elle par un minuscule édifice consacré aux renonçants Ekināth et Jogināth. Dans son sanctuaire, Paraśūrāma arbore comme il se doit la hache (*paraśu*) et le luth monocorde (*caudike*). Et, assez curieusement, une petite figuration de sa tête flanque, sur la droite, l'effigie de Huligamma dans le *sanctum sanctorum* du temple principal. La déesse elle-même est présente ici sous sa forme décapitée. Son sanctuaire n'abrite que son seul visage, une face de taille démesurée et rutilante d'où sortent

deux yeux argentés globuleux. L'impression est d'autant plus saisissante que la figure émerge d'un épais monticule de fleurs blanches.

Les multiples chromos encadrés accrochés autour de l'entrée du sanctuaire, les encorbellements sur le fronton et toute l'iconographie de Munirabad représentent Huligamma sous la forme de la déesse Terrible, tueuse de démons (*asura*). Elle tire d'ailleurs son appellation locale du tigre (*huli*), animal qu'elle chevauche armée d'une lance. Les dévots Marāṭha l'appellent d'ailleurs Vyāgreśvarī. L'imagerie de Huligamma diffère donc de son double de Saundatti, hormis les deux minuscules sculptures où Yellamma émerge du ventre d'un lion à l'intérieur de niches aménagées dans le mur d'enceinte de son temple. Yellamma, en effet, est toujours représentée comme une femme ordinaire, dépourvue de monture — sauf le « panier-paon » —, jeune et belle célibataire quelquefois encadrée de sa parentèle; et sa colère ne prête jamais à l'animalisation, ni à figuration. Le caractère terrible de la déesse de Saundatti semble avoir reflué dans le seul domaine, plus abstrait, de la croyance, encore qu'au plan mythologique il soit plus volontiers imputé aux mâles de sa famille dont elle est la victime. Sans doute l'orientation sectaire (Vīraśaiva) de la prêtrise dominante Bānajiga a-t-elle infléchi dans un sens moins farouche la représentation de Yellamma, et détaché d'elle l'assimilation possible à la tueuse de démons. Inversement, on peut soutenir que la prêtrise, de caste Brahmane, du temple de Munirabad a favorisé cette association pour s'attacher les Intouchables, majoritairement concernés. Hypothèse faible, que suggérait un Bānajiga. Il est exact pourtant que les deux familles assez pauvres dans lesquelles se recrutent les officiants — chichement salariés par le *Trustee* et aidés par des membres d'autres familles lors des grandes fêtes — semblent étonnamment peu regardantes quant à leur pureté rituelle.

Bien que portées par la même mythologie, les figurations et orientations des deux déesses diffèrent. A Saundatti, l'aspect conjugal l'emporte : Yellamma est d'abord une épouse (soumise et victime) quoiqu'elle puisse devenir terrible; mais sa colère redoutée est celle d'une divinité primordialement bienveillante. A Munirabad, la célibataire (?) Huligamma, non contrôlée par Jamadagni, apparaît essentiellement dangereuse. Toutes deux cependant sont dites garantir ordre et prospérité du « triple monde ». Tandis que la première provoque la violence sans laquelle la Terre ne peut se régénérer, la seconde s'identifie au combat qui autorise sa restauration. L'une est victime de la violence, l'autre son instrument. Un même mythe de fondation, actualisé dans deux complexes culturels géographiquement distants, engendre des configurations divergentes. Un même récit permet de leur prêter des aspects dissemblables, voire contradictoires.

En s'ancrant dans des topographies singularisées, l'énonciation mythique de Yellamma et de Huligamma disjoint l'identité de Reṇukā, et ce jusque dans la disposition contrastée des complexes culturels. Présent lui aussi à Munirabad, le sanctuaire de Māṅgi est à environ trente mètres de celui de Huligamma. Il abrite, pour sa part, le seul buste de Māṅgi, dans l'attente, peut-on conjecturer, de la tête de Yellamma. Ici les deux sœurs, puisque c'est ainsi qu'on les relie, se font presque face à l'intérieur même de l'enceinte du temple. A Saundatti, on s'en souvient, non seulement Māṅgi lui tournait le dos mais elle était rejetée à l'extérieur du mur ceinturant le sanctuaire de Yellamma, installée donc à distance respectable. Mais, comme à Saundatti, ce sont des Māḍiga qui ont l'apanage du culte de Māṅgi, quatre familles qui officient chacune à leur tour une année durant.

Toutes les castes, quel que soit leur degré de pureté, peuvent pénétrer dans l'enceinte du temple d'Huligamma. Ce qui frappe ici c'est la proximité à la fois des déesses, de leurs agents de culte respectifs, et des dévots. Encore qu'il s'agisse évidemment d'une coexistence hiérarchisée puisque rites et cultes sont accomplis en toute indépendance. Toujours est-il que la dominance sectaire à Saundatti semble avoir nettement séparé ce qui apparaît uni, quoique disjoint, à Munirabad. Comme si la «lingayatisation» culturelle de Yellamma avait rompu la complémentarité entre Brahmanes et Intouchables. Manière pour les Vīraśaiva de promouvoir leur spécificité en évitant, autant que faire se peut, la sanscritisation. Mais le résultat ne laisse pas de surprendre. D'une part, en effet, les Liṅgāyat se sont profondément sanscritisés sur d'autres plans (Srinivas 1962 : 43 ; 1966 : 21) ; d'autre part, l'ouverture sectaire (Vīraśaiva) dont se réclament les Bānājiga aurait dû rendre les castes impures plus proches de leur communauté.

Les fêtes annuelles au temple de Munirabad révèlent aussi une orientation différente. Durant la pleine lune de mars/avril se déroule une grande célébration — inexistante à Saundatti — à l'intérieur de la cour d'enceinte, juste devant le sanctuaire de Huligamma. La cérémonie de marche sur les braises, dite littéralement «siège de feu» (*kēṇdadogaddige*)¹² vise, dit-on localement, à renouveler la pureté rituelle du temple et assurer la prospérité du monde. Une procession solennelle, composée majoritairement de femmes *jōgama* et d'Intouchables parmi lesquels les Kuruba sont nombreux, circumambule autour du sanctuaire avant que ne se déroule le principal épisode cérémoniel. Précédé de deux femmes *māṅgi*, un Intouchable Bēdar — ancienne caste de voleur —, complètement nu, marche devant la procession. Devant le sanctuaire a été installé un grand chaudron rempli d'eau. L'officiant Brahmane y verse lentement trois mesures de riz. Il en surveille attentivement la

cuisson. Une fois l'eau portée à ébullition, le côté vers lequel le riz s'échappe indique la direction favorable aux récoltes à venir, dûment constatée et annoncée à pleine voix. Stationné devant la cuve et visiblement en état de transe, le Bēdar plonge alors son avant-bras droit dans l'eau bouillante afin de puiser une poignée de riz. Après ce geste de dévotion héroïque, il jette les grains sur les présents dans les quatre directions cardinales. La rumeur affirme que, à la même date, dans le temple voisin de Mallur, un Bēdar marche sur un lit d'épines — cérémonie appelée *mullugaddige* (« siège aux épines ») — avant d'immerger, lui, la totalité de son corps dans un chaudron où bout un brouet à base de riz spécialement préparé pour le dieu.

Hormis le motif de la nudité, aucune cérémonie de ce type ne se déroule plus à Saundatti où ont disparu tous les cultes héroïques impliquant la violence, notamment le fameux *hook-swinging*; mais la combinaison tortures rituelles et prophétie annuelle avait déjà été rencontrée, on s'en souvient, au temple du dieu Mailārīṅga.

NOTES

1. Sur les problèmes que pose la représentation divine, on se reportera, à titre comparatif, aux lumineux travaux de VERNANT (1988 : 339 sq.); pour une confrontation avec le monde romain, on consultera également les boutades érudites de VEYNE (1991 : 326 et sq.).

2. Les travaux sur le sujet sont, aujourd'hui, légion. Contentons-nous de citer le résumé qu'en fait RAJEHA : « *Late 18th- and early 19th-century orientalist conceptions of Indian society were derived largely from the study of Sanskrit textual traditions, traditions that were to some extent codified by the British themselves in collaboration with learned Brahmins* » (1988 : 498). On lira, non sans perplexité, l'article dévastateur de INDEN sur la construction de l'Orientalisme (1986).

3. Sous la forme commode d'un ouvrage de synthèse — quoique le résultat soit finalement discutable à cause de l'éclectisme du contenu —, KINSLEY présente les multiples aspects de la Déesse hindoue et un échantillon des méthodes utilisées par les observateurs, et les exégètes, pour en rendre compte (1986).

4. Diverses tentatives récentes se sont proposées de résister à la convention littéraire du monologue anthropologique sur fond de « réalisme ethnographique » (MARCUS et FISCHER 1986 : 55 et sq.). En soutenant notamment que si cet artifice rhétorique fut longtemps inaperçu, et spontanément accepté, c'est parce que les praticiens et maîtres d'œuvre de l'anthropologie y reconnurent la seule procédure légitimant à la fois la discipline et leur autorité (Clifford 1988 : part. 1). Avec déférence mais ironie, GEERTZ s'est attelé au démontage textuel des stratégies narratives de quelques-uns des grands écrivains fondateurs de l'anthropologie; il analyse, parmi d'autres exemples, la manière (narrative) apparemment sans manières d'EVANS-PRITCHARD, la rhétorique affectant l'évidence de MALINOVSKI, etc. (1986); on reprendra ce problème dans la conclusion de ce travail.

5. Au reste, l'épistémologie historique avait montré dans son propre champ que récits et valeurs se contredisent d'un domaine à l'autre et que, surtout, en traduisant des intérêts, les conduites sont des praxéologies qui n'ont aucune raison de former un système idéologique cohérent (VEYNE 1971 : chap. IX).

6. C'est tout l'intérêt de la discussion, extrêmement mesurée, conduite par FULLER sur l'évolution de l'anthropologie sociale du domaine indien depuis les années quatre-vingt (1990).

7. Dans une étude récente, où il est notamment question des déesses dans le sud de l'Inde (1989c), BIARDEAU revient à plusieurs reprises sur ce point ; ainsi page 324 : « Māriyamman se complait vraiment dans le flou », car si elle devient veuve personne ne la considère comme telle ; ou encore page 240 : « Il n'y a pas de biographie linéaire de la déesse... elle est tantôt l'une (vierge) ou l'autre (guerrière). »

8. En réalité, comme il est fréquent, l'étymologie de Jamadagni est un problème non résolu même si l'on peut traduire ce composé par les expressions « celui vers qui va le feu », « celui dont les feux sont mobiles » (indication de Ch. MALAMOUD).

9. On trouvera des descriptions anciennes des termitières dans WHITEHEAD (1921 : 74-75) et, s'agissant du Karnataka, quelques commentaires dans PARVATHAMMA (1971 : 123) et HANCHETT (1988 : 22 et sq.).

10. Conception d'ailleurs analogue à celle que dégagait KAPFERER dans son étude de la cosmologie cinghalaise : « *Given that deities conceived as high in the rank order subsume lower orders in their being, it follows that these same deities can manifest themselves at those various levels which they subsume* » (1983 : 124).

11. On aura reconnu la thèse, provocante, qui donne le titre à la monumentale monographie de OBEYESEKERE consacrée à la déesse Pattinī (1983).

12. Cérémonie que nombre d'anthropologues ont pu observer en d'autres régions du sud de l'Inde (REINICHE 1979 ; 167 ; HILTEBEITEL 1982 : 72 et sq. ; MEYER 1986 : 243 et sq. ; TARABOUT 1986 : 340-341, 350-354).

Chapitre II

Les cérémonies du temple

1. DESCRIPTION SYNCHRONIQUE

La pureté

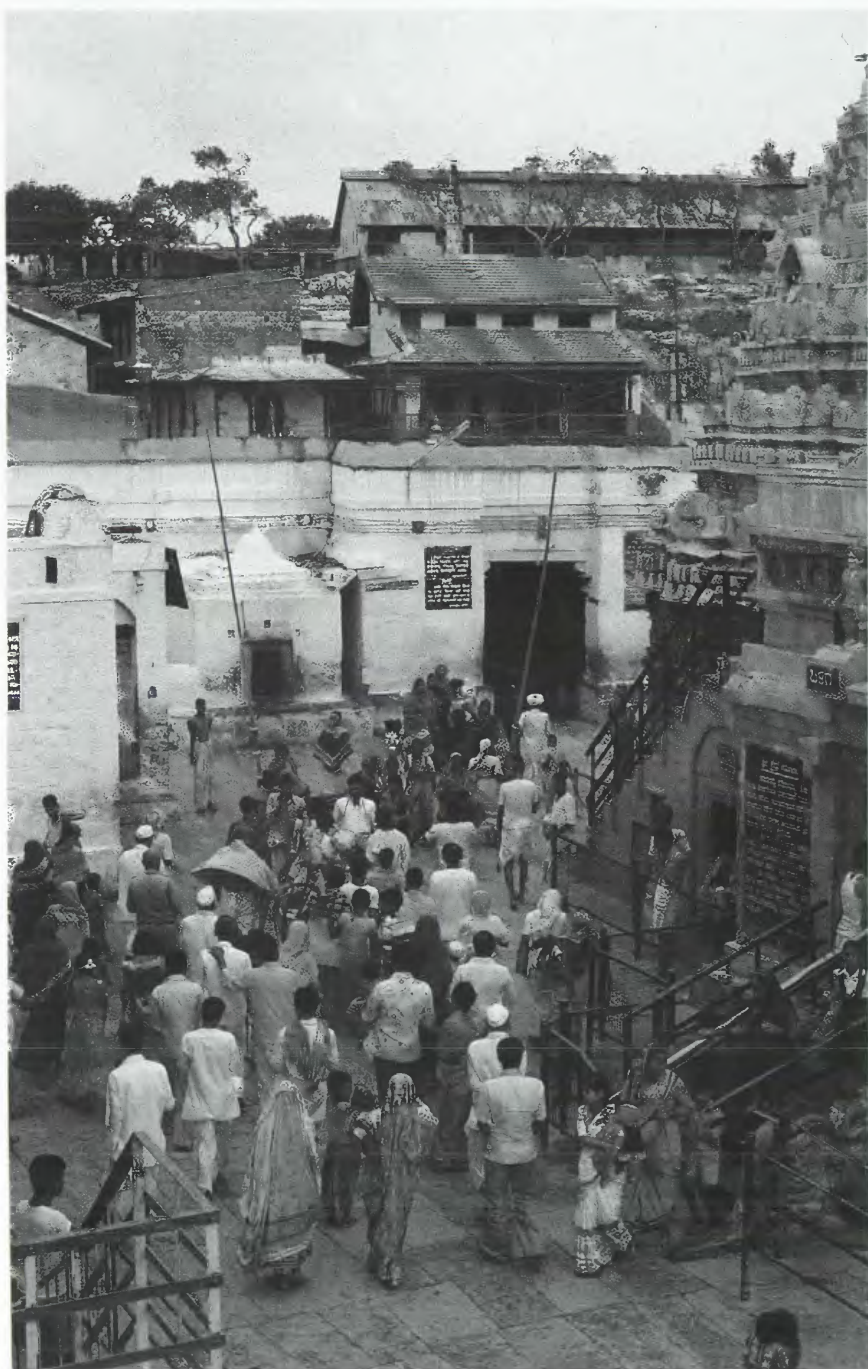
Retournons à Saundatti. Par définition, Yellamma dans son sanctuaire incarne la pureté essentielle, maximale et permanente. Par opposition aux humains qui ne l'atteignent qu'au prix d'un effort continu contre l'émission récurrente des souillures de la vie organique (*mailige*). Chez eux, dès que la pureté est conquise, elle commence immédiatement à se corrompre. Aussi doivent-ils faire assaut de rites : ablutions, changement de vêtements, jeûnes, pénitences, pour y parvenir, et se protéger de certains contacts pour la maintenir. En sachant bien qu'en définitive leur pureté ne sera que temporaire et relative.

Temporaire, car tous les dévots, quel que soit leur statut, hommes aussi bien que femmes, et y compris les prêtres, doivent se purifier avant de rendre un culte à la divinité (*maḍi*). Impératif immédiat qui précède l'exceptionnelle rencontre. Ce qui présuppose qu'à l'ordinaire ils se préservent des impuretés (*pole*) qu'entraînent la consommation d'aliments carnés, ou d'alcool, et certaines interactions sociales (*tindu pole*) ; ce qui implique qu'ils ne soient pas sous le coup d'une pollution accidentelle qui les rend durablement

impurs [naissance (*petta pole*), deuil (*tike*), menstrues (*tinga pole*) ...].

Relativement, car tout dépend de l'appartenance de caste. A Saundatti, seuls les membres de la caste la plus haute sur l'échelle des statuts, les Lingayat-Bānajiga, pénètrent à l'intérieur de la *cella* du temple. Ils le peuvent parce qu'ils se considèrent comme les plus purs, et qu'ils le sont pour les autres castes. Et, inversement, ce droit (naturel) d'entrer dans le saint des saints suffit à justifier leur pureté incomparable. Evidemment, ils se gardent de mentionner leur position de dominants qui, dans les faits, c'est-à-dire aux yeux de l'observateur et au dire de certains membres des basses castes, seule interdit qu'on conteste ce privilège. C'est à partir de ce pôle (divin) de pureté extrême que les castes, classées en ordre descendant, accèdent, ou n'ont pas accès, à cet espace sacré. Selon une règle d'exclusion fondée sur le même critère, elles peuvent, ou ne peuvent pas, pénétrer dans les salles successives qui sont autant de zones concentriques où l'impureté s'accroît : le *garbha grha*, le *garbha gudi*, le *mandapa*, l'enceinte du temple, etc. La série des emboîtements spatiaux, en quoi se résume l'architecture du temple, fixe les limites du *continuum* qui va du plus pur, via la pureté relative, jusqu'à l'impureté totale. Ainsi rendue socialement discriminante, l'organisation spatiale permet de visualiser les pratiques, et de les corréliser aux statuts. Mais le temple n'est pas seulement un espace de distinctions sociologiques puisqu'il résume le monde en sa totalité (Kramrish 1946). Matrice symbolique du cosmos, le temple est un précipité des valeurs qui lui prêtent significations et orientations. Spatialité, société et univers apparaissent ainsi en son sein congruentes. D'où l'importance que revêt sa domination. Elle officialise la hiérarchie sociale par la proxémie en la fondant sur l'ordonnement de l'univers. On comprend donc que l'espace socio-religieux du temple, source d'autorité, soit un enjeu de pouvoir important.

Une brève anecdote illustrera l'importance de ces règles d'accès au saint des saints, la méticulosité aussi avec laquelle elles sont établies. A la suite du remariage — exceptionnel — d'un des *pūjāri* Bānajiga, Shivanagowda, avec une épouse de l'« extérieur » (*horiginda*), le conseil de la caste décida que son fils, né d'une femme étrangère, serait autorisé à pénétrer dans le *garbha gudi* pour rendre le culte, mais pas dans le *garbha grha*. Manière de réaffirmer, collectivement et publiquement, le monopole prescriptif des Bānajiga sur le temple. Mais surtout de rappeler que la gradation des statuts détermine la proximité au divin selon des modalités d'appréciation qu'évaluent les seuls détenteurs de l'autorité légitime. L'habilitation de qui peut ou ne peut pas, et jusqu'où, entrer dans le temple, étant justifiée par leur prétention exclusive à participer au divin — analo-



51 — Une procession solennelle autour du temple

giquement à ce que relevait Östor dans le contexte bengali (1980 : 92-93). Mais, en deçà de l'assertion (idéologique) d'une continuité substantielle avec Yellamma-Śiva, l'exercice du monopole réside en réalité dans le pouvoir de contrôler les biens et les hommes. Car, comme l'écrivait Kant, le droit ne vient pas au jour avec le droit. De fait, les dispositions récentes de l'administration du temple pour laisser entrer dans le temple des castes qui étaient auparavant exclues ne défie pas frontalement l'autorité des Liṅgāyat; elles remettent en cause leur pouvoir.

D'une autre manière encore, spatialité, autorité et pouvoir apparaissent liés. Destinée à représenter la divinité à l'extérieur lors des circumambulations, l'effigie secondaire (*utsava mūrti*) déposée dans le *garbha guḍi* incarne moins de sacralité que l'idole principale dans le *garbha grha*. Ne serait-ce que parce qu'en sortant elle s'expose aux souillures des dévots (Fuller 1987 : 29-30) venant toucher le palanquin — jamais l'effigie elle-même, remarquons-le, contrairement à celle du sanctuaire que la majorité d'entre eux ne peut approcher. Pourtant, l'énergie que cristallise (temporairement) l'effigie mobile lors des célébrations à l'extérieur du temple supplante celle de la représentation permanente de la divinité. Comme si l'affairement rituel des officiants — conjugué ici à la concentration dévotionnelle des spectateurs — avait pouvoir de charger l'*utsava mūrti* aux dépens de la *mūrti* fixée dans son sanctuaire. Incontestablement, la procession au dehors est une extension spatiale de la juridiction divine, une réaffirmation élargie de son autorité (Reiniche 1989c : 65). Mais, ce faisant, elle sert aussi à célébrer le contrôle sur les hommes; ce que ne manquent pas de faire ostensiblement voir et entendre les officiants. Car, il revient à ceux qui sont consubstantiellement voués à la servir, et à eux seuls, le privilège de conduire la cérémonie par laquelle la souveraineté divine enclôt (symboliquement) son royaume. Que les symboles religieux aient un usage sociologique, mais aussi une certaine autonomie, c'est ce que montre encore la procession circumpolaire autour du temple. Car elle répète, sur le mode hyperbolique, le geste circulaire de l'*ārati* qu'effectuent les *pūjāri* à l'intérieur du sanctuaire; mouvement qui se confond pour une bonne part avec la fonction de prêtrise. Ainsi Yellamma réactualise-t-elle quotidiennement l'autorité des Bānajiga en légitimant leur pouvoir.

À la position de centralité (religieuse) de la déesse correspond donc celle (sociale) du groupe qui utilise le monopole de prêtrise pour reconstruire continûment son identité. D'où la nécessité du spectacle inlassablement répété de Yellamma — et des Bānajiga — s'autocélébrant en une parade grandiose, à fort potentiel théâtral, exerçant sa fascination sur les gens avides de représentation enchantée (y compris l'ethnologue). Dans le champ des luttes de représen-

tations, le service au temple est l'instrument privilégié, à la fois concret et symbolique, par lequel les Bānajiga donnent à voir leur puissance.

Le cas de Saundatti montre que statut et pouvoir ne sont pas, en Inde, forcément distincts. Il est vrai qu'ici les détenteurs de l'autorité, ceux qui occupent le statut le plus élevé, sont également les dominants fonciers. Les Bānajiga sont à Saundatti en position de « *ritual centrality* » (Rajeha 1988b : chap. 1), à la fois dans le temple, où ils reçoivent les dons et ont pour fonction d'éloigner le mauvais augure, et au village, où ils emploient les services de castes subordonnées en garantissant la prospérité de la communauté. Ainsi l'espace du temple fournit-il le modèle des relations sociales en mettant à plat des principes qui organisent la société. Mais il permet aussi d'y échapper. Car, tout en illustrant le monde dans sa totalité, il est un espace thérapeutique et ouvre, conformément à l'orientation de la *bhakti*, sur l'univers de la délivrance (*mokṣa*). Le *continuum* socio-religieux que le temple installe dans le monde permet non seulement d'étalonner l'échelle d'impureté et la puissance du sacré, mais de mesurer aussi les degrés du pouvoir dans leur rapport aux valeurs ; il offre, en outre, les moyens de s'y soustraire. Ce qu'expriment, sur un mode dramatique et solennel, les célébrations culturelles orchestrées par les détenteurs de l'autorité dans l'espace du temple.

Le bon augure

Dynamiquement donc, plus on s'approche de la déesse, plus l'exigence de pureté, de la personne (*śuddha*) et de l'exercice rituel (*maḍi*) s'impose. Elle est pour tous, relativement à leur statut, le requisit au rite et la garantie de son succès. Bien que s'autoproclamant les plus purs parce qu'ils vivent dans l'intimité de Yellamma, les desservants Bānajiga eux-mêmes n'officient dans son sanctuaire qu'après s'être baignés et avoir revêtu leur tenue de travail : torse et pieds nus, long *dhōti* de soie blanche immaculé, serviette sur l'épaule, emblème portatif de Śiva (*iṣṭa-liṅga*) suspendu par un cordon sur le flanc droit. Et une fois la *pūjā* effectuée, le *pūjāri* cède la place à son frère, ou à son fils, afin de conserver cette pureté de bon augure. Cette règle de pureté s'applique aux vêtements de la déesse qui sont nettoyés par les blanchisseurs de caste Āgasa et bien sûr aux instruments et produits rituels, tout particulièrement à l'eau nécessaire aux ablutions de la divinité et aux aliments strictement végétariens. La préparation de ces derniers est confiée à un membre mâle du lignage. Le précieux liquide et la nourriture sont entourés de soins précautionneux car les desservants les transportent de l'ex-

térieur (impur) du temple jusqu'au saint des saints où ils seront absorbés par la déesse (pure); le premier dans des pots métalliques (*koda*), la seconde dans un plateau recouvert d'une étoffe. Et nulle impureté, par proximité ou contact, ne doit venir les souiller sous peine d'entacher, voire d'annuler, l'efficacité rituelle. Au risque de provoquer la colère de Yellamma.

Les multiples protections contre les éventuelles souillures (*pole*) visent à conserver intacte la pureté divine. Toute erreur, ou faute commise, au moment du culte, est immédiatement traduite comme une irruption incontrôlée d'impureté. Elle compromet alors les effets féconds que le sacerdoce cherche à produire. Pour n'être pas fausses, ces formulations s'avèrent cependant trompeuses car la puissance divine reste en réalité toujours intacte, « pur absolu » selon une formule de Reiniche (1979 : 228). Yellamma ne saurait souffrir une quelconque corruption. La quantité énergétique que la déesse mobilise, équivalente à celle du cosmos, ne tolère ni déperdition ou dégradation. Elle ne saurait donc se détériorer, hormis sans doute durant son veuvage au cours duquel son intensité décroît. Et on la dit alors de mauvais augure. Mais, dans la pratique ordinaire au long de l'année, la déesse en son sanctuaire reste proprement immarcescible. Aucune impureté ne semble jamais devoir l'atteindre. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement puisque non seulement le statut mais également le pouvoir local des *pūjāri* Bānajiga — images terrestres du divin — en dépendent, et ne peuvent être discutés ? Mais dira-t-on, à quoi cela sert-il de vouloir protéger à tout prix de l'impureté une puissance intrinsèquement pure ? Pourquoi entourer de tant de soins et de précautions une nature par définition incorruptible ? Paradoxe ou contradiction ?

La réponse à cette question oblige à réarticuler les catégories qui définissent les modalités du divin indien. Qu'on rappelle d'abord, après Fuller (1979) et Herrenschmidt (1989 : 205), une évidence : nul n'honore la divinité pour célébrer sa pureté ; si on lui rend des cultes, c'est essentiellement parce qu'elle est (toute)-puissante. Puissance que la liturgie et les rites cherchent à domestiquer et à canaliser au profit de ceux qui les entreprennent. Qu'on introduise ensuite, à côté de la dichotomie pur/impur (*maḍi/mailige*), la notion d'« augure », *śubha*, *udāsu*, *balacara* en kannada, tant elle détermine les gradations de statut et s'avère prégnante dans la vie religieuse et le champ des croyances¹. Car tous les cultes, ordinaires ou exceptionnels, privés ou publics, visent à se concilier le bon augure et, simultanément, à écarter le mauvais (*bahūla*)². Sous les espèces du favorable/défavorable, du bénéfique/maléfique, ou, si on autorise le néologisme, de l'« auspiceux (*śubha*, *maṅgala*)/inauspiceux », l'interface du bon et du mauvais augure conditionne et innerve, croise et dépasse celle de la pureté/impureté.

Explicitons. L'erreur ou la faute d'observance ne peuvent entamer, ou annuler, la pureté divine, par définition constante et hors d'atteinte. Elle se conserve toujours intacte, même si sa fluidité l'autorise à charger supports ou véhicules au gré des besoins humains qui la mobilisent à certaines périodes en des endroits distincts. En réalité, tout manquement, maladresse ou inobservation, a pour effet non de rendre impure la divinité mais de retourner en son contraire sa puissance et de l'orienter dans un sens diamétralement opposé. De positive son énergie devient négative, inversion de signe dans laquelle il faut reconnaître le passage du favorable (*śubha*) au défavorable (*babūla*). Si, pour une quelconque raison, une souillure l'atteint, elle ne la corrompt pas mais transforme son pouvoir bénéfique en puissance mauvaise. Certes l'opposition du pur/impur continue de fonctionner pour les humains qui entretiennent commerce avec la déesse. L'impératif essentiel consiste bien à éviter toute pollution. Mais, du côté de la divinité, l'impureté s'avère au sens strict irrecevable. Ou, pour le dire de façon anthropomorphe, inacceptable : refus de Yellamma qui est proprement sa colère. Si, accidentellement, on présume l'avoir polluée, les humains n'en concluent jamais que le corps divin puisse être souillé. Mais ils craignent et anticipent, en revanche, la conversion de son énergie, quantité invariante, insistons sur ce point. Expectation qui se traduit par la tendance à attribuer des réactions humaines à Yellamma : elle fera déferler sur les fautifs le mauvais augure ! La souillure ne corrompt pas la pureté de Yellamma mais la métamorphose en femme terrible.

Cette reformulation capitale oblige désormais à tenir ensemble ce qui ressemblait à une disjonction exclusive. Elle explique le croisement de la pureté et de l'augure sans recourir à la peu convaincante formule de Fuller : « *The inestimable purity of the gods must be respected as if it were violable* » (1979 : 471). Entre divin et humain, il y a hétérogénéité dans la pureté. L'impureté à l'égard de Yellamma la fait littéralement « disjoncter », elle court-circuite sa pureté ; ce qui a pour résultat de provoquer une rupture radicale entre elle et les hommes. Si, pour leur part, les humains peuvent effectivement être pollués, la souillure infligée à la déesse ne la rend pas impure, mais, et cela est fort différent, « mauvaise »³. C'est en ce sens qu'elle peut être dite terrible, méchante ou courroucée. Non seulement elle requiert une totale pureté lorsqu'on s'applique à ses soins mais elle « refuse » surtout l'impureté qui la transforme *ipso facto* en puissance mauvaise. L'ambiguïté de la divinité réside dans cette négation de la souillure qui la touche sans l'atteindre ; de l'équation surtout qu'elle opère instantanément entre celle-ci et le « sacré terrible » que tout le monde redoute. Ainsi sa colère n'est pas d'abord l'expression d'une passion humaine, une manifestation psychologique, mais la contre-

partie d'une impossible corruption, le résultat mécanique de la complémentarité disjonctive entre impureté et mauvais augure. On comprend mieux désormais le décalage entre les propos des dévots, qui en font l'origine des calamités s'abattant sur eux, et le caractère totalement bénéfique, de bon augure, qu'ils attribuent à sa personne dans le complexe du temple. Sauf à la transformer en démon, ce qu'assurément elle n'est pas, son culte « ecclésial » ne peut que méconnaître sa dimension potentiellement négative d'où provient pourtant la majorité des dévotions qu'on lui rend. Perpétuellement menacée par les impuretés qui ne l'atteignent pas, Yellamma, dans son temple à Saundatti, ne saurait être que protectrice ou curative, bénéfique et favorable, totalement de bon augure.

Phénoménologie de la « vision » : le daršana

On connaît le mémorable épisode de la mythologie hindoue au cours duquel la déesse Pārvatī, par jeu, couvre de ses mains les yeux de son époux Śiva, plongeant soudain l'univers dans les ténèbres. Les dieux omnivoyants ne sauraient fermer les yeux, ni même ciller, sous peine de rendre le monde obscur. C'est dire à quel point le bien-être de l'univers dépend du regard divin (Eck 1985 : 3 et sq.). Gonda a fait l'exégèse érudite des diverses façons dont le puissant regard des dieux fut conceptualisé à l'époque védique, avant même que la représentation divine ne devienne iconique (1969). Et Malamoud a présenté les mythes puraniques de l'hindouisme post-védique qui « enseignent que les dieux étaient visibles dans le premier âge du cycle cosmique, et qu'il n'y avait pas alors d'images ni de temples. Dans le deuxième et le troisième, il y avait à la fois vision directe et image. Dans le quatrième, qui est le nôtre, il n'y a plus que des images » (1986 : 77, n. 3).

Aujourd'hui, les desservants qui font quotidiennement le culte à Yellamma dans son sanctuaire pourvoient d'yeux son effigie, installent et consacrent la puissance de son regard favorable. De leur côté, les dévots viennent prendre la « vision divine » (*daršana*) — de la racine *driś*, qui est définie par Monier-Williams à l'aide d'une succession de termes : « vision, observation, regard, perception... » —, cette perception sacrée qui les transforme. Manière simultanée d'être reconnu, d'en être pénétré, et aussi de voir la « vérité » (*satyam*). Couramment en Inde on va dans un temple, on se rend sur le bord d'une rivière, on se tient sur le parcours d'une procession, ou visite un saint homme, pour recevoir leur « vision ». Avoir vu, et été vu, permet d'acquérir des mérites par la vertu de la simple mise en présence des « radiations » qui se dégagent des lieux, ou des personnes, considérés comme sacrés. Ainsi, à Saundatti, les

pèlerins viennent-ils recevoir la vue bénéfique du site en son entier, car cette saisie globale autorise leur consécration. Le pèlerinage transforme littéralement les dévots en « voyants ». Version populaire de l'expérience visionnaire, aux confins de l'onirisme, mais en tout point conforme à l'antique tradition des grands *ṛṣi* qui virent la révélation. De fait, les effigies des sept « sages », sculptées au sommet du temple de Yellamma, surveillent en permanence les différents points de vue de la géographie sacrée.

Mais la « vision » de la déesse dans son sanctuaire présuppose une longue et intense expérimentation sur soi. Or, bien qu'elle fasse pénétrer au cœur de l'acte religieux, l'anthropologie s'y est peu arrêtée. Oubliant que la rencontre, quelquefois appelée « audience divine » (*dēviya darbhār*), impose, d'une part, une suspension de la temporalité et, de l'autre, une dynamique de la spatialité. Travail préparatoire qui, parce qu'il renvoie à une structure (quasi) phénoménologique, sera décrit au moyen de cette approche.

(a) La « vision » de la déesse

Au plan de la temporalité d'abord, une série de techniques du corps : marches plus ou moins longues, circumambulations inlassablement répétées, cortège de pénitences et de macérations à la violence diversement affichée, retardent l'accès au divin en le rendant plus souhaité. Toutes disciplines sur la personne qui visent à lentement hâter l'urgence de la rencontre, d'un contact dont l'efficacité dépend des astreintes psychiques et physiques qui épuisent et renforcent à la fois. Voir le divin signifie le mériter, et donc payer au prix surhumain d'une répression maximale sur soi. Comme si le *darśana*, imminent mais le plus longtemps possible différé, ne donnait son plein rendement qu'à ce point vacillant mais extatique où le corps aura éreinté ses possibilités physiques et aiguisé ses capacités réceptives.

Au plan spatial ensuite, l'approche orchestre un mouvement continu d'embrassement de la divinité. En enchaînant des cercles centripètes, le dévot dramatise la lente pénétration dans l'aire de juridiction d'une divinité assimilée à la représentation de la totalité ; mouvement inverse, remarquons-le, à celui qu'effectue l'effigie mobile lors de ses processions. Depuis le bas de la colline jusqu'au sommet, de son pourtour jusqu'au foyer, le dévot enveloppe Yellamma et progresse concentriquement vers elle afin d'en recevoir l'aura.

De la sorte, le parcours pèlerin est au service d'une attente qui suspend l'accès au divin. Durée et ardeur de l'ascèse tendent à être proportionnelles à l'espace parcouru, ce qui peut s'entendre au sens obvie, kilométrique, ou métaphorique, ampleur des transformations psychiques qu'induisent les disciplines. En revanche, la vision

divine proprement dite est quasiment instantanée ; au point, que pour l'observateur étranger, l'effort préparatoire semble disproportionné. Et la remarque vaut également pour le culte qui accompagne le *darśan*, au cours duquel le dévot entre en contact avec la substance divine, par l'intermédiaire de la flamme d'une lampe tendue par l'officiant, en passant ses mains en un geste circulaire sur sa présence ignée. Opération elle aussi expédiée, tant il est vrai qu'au dehors se pressent les dévots. Mais il serait anecdotique d'expliquer la brièveté du rituel par la seule pression de la foule, et ethnocentrique de penser qu'elle diminue l'intensité de l'expérience religieuse. En réalité, cet instantanéité s'explique par la nature du regard divin, comme on voudrait le détailler. Dans l'univers de la *bhakti*, le prototype de l'acte religieux se déploie dans le cadre d'un rapport visuel à l'Autre. L'ultime accès au divin nécessite que le dévot se présente face à lui, placé dans une relation faciale (à l'effigie) qui autorise l'échange de regards ; le *darśana* n'a d'efficacité qu'au prix d'une vision strictement axiale. Pour l'accomplir pleinement, il n'y a, théoriquement, qu'un lieu géométrique, un seul point focal. Ce que confirme toute l'architecture du temple, portée par un système d'encadrement de la visualisation qui impose au dévot à la fois la direction de la pénétration, l'orientation du corps, la position et la perspective du regard. L'imposition de cet axe conditionne l'acte de réciprocité visuelle par lequel le regard croise celui du dieu pour en recevoir le pouvoir (bénéfique) qui y est en quelque sorte concentré. L'acte religieux atteint son acmé dans une relation spéculaire où le dévot « se voyant être vu » reçoit le dieu « le voyant le voir ». Interaction oculaire entre un inférieur et un supérieur qui revêt un aspect de réciprocité. Mais ce rapport de parité reste néanmoins asymétrique : l'insoutenable splendeur divine limite forcément l'égalité du voir, et sa durée. Qui aujourd'hui en ce monde, serait capable de soutenir le choc d'une telle brillance ? En absorbant le courant qui porte les propriétés de l'Absolu voyant, le dévot participe et s'élève à un pouvoir de vision infiniment supérieur au sien. Pouvoir qui lui permet de voir le monde, et lui-même, selon la perspective de la déesse, plénitude lumineuse où passé, présent, futur s'abolissent. Devenant ce qu'il voit, il se voit lui-même comme la divinité le voit, et comprend qu'il fait désormais partie de sa manifestation. Intuition par définition fulgurante. En le désengageant de la vision ordinaire du monde objectal — véritable désert spirituel —, le regard divin fait accéder à un ordre différent : il dessille, réveille, éveille ; lexique qui évoque bien sûr la délivrance, mais une délivrance encore incomplète puisque la voie des rites continue de s'imposer dans le cadre du temple.

Ce qui est vrai pour l'effigie de la déesse en son sanctuaire

vaut, mais de manière moindre, pour les pierres consacrées, vaguement anthropomorphes et souvent peintes, dans lesquelles les hindous reconnaissent également la divinité. Sachant que le courant de vision conserve les propriétés de la personne, on comprend que les hommes répugnent à affubler d'yeux les divinités mauvaises et terribles, sauf à vouloir attirer vers eux le mauvais œil, au risque d'être défavorablement touchés. Car ce regard est l'exact inverse de celui, bénéfique et protecteur, du bon œil divin (Babb 1986 : 79, 214 et sq. ; Hanchett 1988 : 159). L'absence d'yeux sur une représentation divine n'est pas une carence de l'iconographie populaire, mais bien le témoignage de la peur qu'un regard localisé oriente le malheur ! Car, depuis fort longtemps en Inde, les divinités fléchent et tuent avec les yeux. N'attribue-t-on pas au brûlant regard de Yellamma le pouvoir d'envoyer maladies de peau et stérilité ? De provoquer aussi la cécité ? Ce qui explique que jadis, avant que les aveugles ne soient regroupés à l'écart, près du temple de Jamadagni, des *bhakta* lui offraient volontiers des répliques en métal de ses yeux⁴.

Dans la réciprocité visuelle où l'homme et le dieu reconnaissent leur identité distincte, le premier se divinise en regardant la représentation humanisée du second. Pourtant, en se réfléchissant l'un l'autre, ils redoublent leur incertitude. Tandis que l'identité divine, semblable à l'espèce humaine, crée un effet de proximité qui augmente sa réalité, sa différence maintenue impose un surplus de réalité. Sa puissance, que semble nier le mystère de sa matérialité, fonde l'équivocité : aussi réel que l'humain mais plus réel que lui ; d'où cette esthétique hyperréaliste qui caractérise l'iconographie religieuse hindoue. Unissant hommes et dieux, le croisement des regards réactive momentanément l'intimité originelle qui auparavant régnait entre eux dans l'univers : « Autrefois, les dieux et les hommes, et aussi les Pères, buvaient ensemble (au sacrifice) : c'était leur banquet commun. Jadis on les voyait, quand ils venaient au banquet ; aujourd'hui, ils y assistent encore, mais invisibles » (*Satapatha Brāhmaṇa* III 6, 2, 26, cité par Malamoud 1986 : 77). Dans un monde s'éloignant sans cesse de l'« âge parfait » et « accompli » (*kṛta yuga*), aujourd'hui devenu crépusculaire et opaque (Eliade 1952 : 80-87), tout continue néanmoins de faire signe. Particulièrement dans les temples, ces lieux destinés à la claire voyance de l'invisible, ce « hors la vue » par lequel les dieux se définissent. Eux qui redoutent plus que tout d'être vus, au point d'affectionner l'occulte, le secret et l'énigme (Malamoud 1985). Eux qui imposent la médiation des pénitences et des prêtres, comme pour maintenir la distance et confirmer leur caractère problématique. Car, en symbolisant à la fois le même et l'autre, c'est-à-dire le mal et son remède — pour adopter le système mental et thérapeutique qui prévaut à Saundatti —, la déesse révèle l'équivoque au fondement de l'univers.

(b) La « vision » du sanctuaire

Yellamma est présente dans son sanctuaire (*garbha grha*) sous la forme d'une grosse pierre de granit noir que le service divin des *pūjāri* concourt à rendre anthropomorphe pour l'obtention du *darśana*. Mais le sanctuaire comporte également un petit *svayambhū-linga* serti dans la *yoni*, placé juste devant l'effigie. La plupart du temps d'ailleurs, en Inde shivaïte, la « maison de l'embryon », ou de la « matrice » (*garbha grha*), contient uniquement le *linga*, « phallus », enfoncé dans la *yoni*, « vulve », « vagin » ou « matrice » pour traduire ces termes au plus strict. Evidence oubliée, tant le victorien réarmement moral et religieux du « néo-hindouisme » édifia un mur de symbolisme. Pudibonderie et idéalisme qui conspirèrent à fabriquer l'interprétation spiritualiste de cette figuration : union de l'âme au dieu plutôt qu'accomplissement sexuel. Or, il s'agit évidemment d'une représentation physiologique fort triviale : « Le symbolisme de la partie visible du *linga* est clair : on voit de l'intérieur de la matrice le *linga* engagé dans l'organe féminin » (Biardeau 1989a : 100). Et ce constat obvie autorise peut-être quelques conjectures.

En effet, à s'en tenir au plus ras de l'acte dévotionnel, il consiste à visualiser, dans l'encadrement de la chambre matricielle, l'icône métonymique d'une copulation divine. Mais, on s'en est insuffisamment étonné, selon une réversion spatiale qui livre à la vision l'énigmatique intériorité de l'organisme féminin pénétrée par l'organe masculin. Retournement topologique qui impose au dévot un point de vue évidemment impossible ; perspective de l'intérieur de la « matrice » (*garbha*) à laquelle s'identifie l'architecture cubique de la *cella* et d'où elle tire son nom. La mystérieuse nudité de cet antre sacré offre ainsi à voir ce qui ne saurait être vu par aucun des deux partenaires sexuels. Mais ce qui frappe dans l'évidence paradoxale de cette *ostentatio genitalium*⁵ renversée — d'ailleurs proliférante dans les minuscules, ou monumentaux, sanctuaires shivaïtes —, c'est qu'elle exhibe et dissimule dans une atmosphère, pourrait-on dire, mystagogique. Pourtant, il ne s'agit pas d'un secret. Tout le monde peut assister au *darśana*, y compris le plus impur, et expérimenter cette preuve par la vision directe du divin, même si l'Intouchable le fait à distance respectable. Chacun y reconnaît ce qui, en temps ordinaire, gît au plus profond de la surface du corps mais brusquement manifesté au grand jour de ces ténèbres. Synonyme d'un « voir dedans », le *darśana* découvre l'envers de l'enveloppe corporelle dans son étrangeté radicale. Altérité d'une intériorité analogue à la sienne, mais que redouble celle de l'autre sexe et qui n'est pas limitée par un point de vue strictement mondain. Ainsi ce spectacle frappe-t-il à proportion de l'évidence qu'il suggère, en y ajoutant la stupeur qui se dégage de ce qui

excède l'humain. Gageons qu'il rappelle qu'au commencement la forme corporelle divine n'emprisonnait pas, qu'elle pouvait se retourner sur elle-même — presque comme un gant. Temps mythique que tire de l'oubli la symbolisation du sanctuaire qui actualise, depuis lors, l'image de l'Absolu au moyen d'une simple réversibilité spatiale. Age antérieur où s'épanouissait la plasticité (yogique) des corps divins. Risquons aussi l'idée que cette cavité, riche en sucs et en liquides vitaux, réceptacle d'abondance et de fécondité qui s'ordonne autour de l'organe de la génération, rappelle que la maison du dieu est le centre génésique de l'univers. Tous peuvent y reconnaître le prototype idéal qu'ils portent en eux-mêmes, le modèle des désirs et des craintes de chacun. On comprend finalement que la grande fête annuelle des temples indiens célèbre le mariage du dieu et de la déesse. La cérémonie ne dramatise-t-elle pas l'imbrication métonymique, presque organique, du masculin et du féminin ? Hiérogamie dont la fécondité garantit la perpétuation cosmique. Ce que les traités classiques d'architecture hindoue expliquent à leur manière : l'acte spécifique de la fondation du temple consistait à placer un « dépôt », c'est-à-dire l'« embryon » qui « engrosse » et qui, en germe, préfigure le site (Kramrisch 1946 : 105-106 ; Reiniche 1988c : XI).

La transaction alimentaire : le prasāda

L'acte religieux essentiel du *darśana* — finalité de l'exercice dévotionnel et ce vers quoi tout converge dans le temple — peut s'accomplir sans autre formalité. Mais, la plupart du temps, son obtention ne saurait être immédiate. Il reste conditionné par une série de prestations que décode aisément la positivité anthropologique plus attentive au circuit des échanges. Transaction de nature économique mais qui n'est pas dépourvue de signification sacrificielle ; ce que les dévots, venus pourtant sacrifier pour la divinité, ne reconnaissent plus guère (Reiniche 1988 : 206).

Si on va à Saundatti les mains vides, on se procure toujours aux alentours du temple de quoi y faire le culte. La dépense, condition de l'échange, est obligatoire si l'on veut agréer Yellamma. A l'achat du ticket tarifé, auprès de l'administration du temple (*dēvasthānam*) — le prix minimal est de 1,25 roupie mais augmente en fonction des cultes qu'on lui rend —, s'ajoutent les frais qu'engage la constitution plus ou moins fournie du plateau d'offrandes, soit pour prendre le type ordinaire (en 1987) :

Tableau XIV : le plateau d'offrandes

| PRODUITS | PRIX (en roupies) |
|------------------------------|----------------------|
| Une noix de coco | 3 |
| Poudre de safran | 0,50 |
| Poudre de vermillon | 0,50 |
| Cubes de camphre | 0,25 |
| Bâtonnets d'encens | 1 |
| Riz et noix | 0,25 |
| Bracelets (verts) | 1,50 |
| Morceau de sārī (vert) | 2,50 |
| ----- | |
| TOTAL | 9,50 |

Mais, à cette offrande, il faut ajouter les honoraires (*dakṣiṇā*) au *pūjāri* dont la médiation est indispensable pour recevoir la « faveur », ou la « grâce » (*prasāda*) de Yellamma. Car c'est nécessairement par leurs mains que passe, et est retourné, le plateau d'offrandes sacralisé après son bref passage dans le saint des saints. Et, puisque aujourd'hui les *pūjāri* reçoivent salaire — au pourcentage de la vente des tickets depuis la bureaucratisation du service —, il faut leur donner un bakchich qui, pour être facultatif, n'en est pas moins systématique... Encore ne mentionne-t-on pas les frais qu'occasionne la confection des paniers (*padalage*) remplis de nourritures, à proportion des richesses ou des requêtes, pour la déesse. Cela désigne pour toutes les castes divers aliments crus (*ulapi*) : millet, bananes, noix de coco, riz, oignons, etc. Mais seules les castes supérieures reçoivent l'aliment surérogatoire (cuit) que sont les « restes » du repas divin (*ugrāna*) préparés par les Bānajiga ; nourriture d'autant plus pure que la personne à qui elle est destinée est pure (Malamoud 1972 : 7).

Dans le culte du temple, le *prasāda* désigne l'ensemble des reliefs des offrandes consacrées par la divinité. Sous forme de repas confectionnés et donnés à un être supérieur, il se définit littéralement comme le contre-don propriétaire de la divinité. Parce que l'on donne d'abord pour recevoir, le *prasāda* renferme l'idée de réciprocité ; image peut-être d'une commensalité perdue, mais signe certain d'échange asymétrique. De plus, offrir des aliments à la divinité, c'est faire un *bhoga*, terme qui dénote que le don vise à sa jouissance. Nourrir Yellamma, c'est la régaler et surtout la satisfaire. Certes ces substances ne sont pas consommées, surtout à Saundatti où ne subsiste plus guère le *homa* par lequel ces produits

étaient ostensiblement consumés par les flammes, « langue du dieu » expliquait un *pāṇḍit* à Babb (1975 : 55). Mais, une fois allées à la divinité, elles reviennent transformées pour le plus grand bénéfice des humains. Eminemment perméables, les aliments touchés par un supérieur absorbent une part de sa sacralité. La déesse les cuit, ou les recuit, en conférant ainsi son aura à celui qui les ingère ; processus conforme à la règle de commensalité en société castée, où le modèle asymétrique des échanges de nourriture exprime les rangs relatifs de chacun dans l'organisation sociale (Dumont 1966 : 63 et sq. et 168 et sq. ; Marriott 1968). Sur l'échelle alimentaire, il en est des dieux comme des hommes, alors même que leur « pureté absolue » en fait d'incomparables destinataires et des donateurs inaltérables. Aussi est-ce à la fois un honneur, un mérite, mais également un signe d'humilité, de recevoir une partie des restes (*ucchiṣṭa*) que la salive (*jutha*) de la divinité imprègne. A l'inverse de la situation mondaine où l'émission salivaire, comme toutes les excréations organiques, créent l'impureté. C'est dire la souveraineté de Yellamma : seuls les rois en Inde avaient l'habitude de faire distribuer à leurs sujets les reliefs de leurs repas. Et il n'est qu'à constater la parcimonie solennelle avec laquelle les *pūjāri* cèdent une portion des reliefs divins, et aussi la reconnaissance soumise de ceux qui les reçoivent, pour comprendre que ce monopole de redistribution alimentaire sert à réaffirmer leur supériorité hiérarchique.

A la différence de la captation visuelle du *darśana* qui maintenait une distance entre le dévot et son dieu, la consommation du *prasāda* autorise l'absorption (d'une partie) du dieu. Contre-don par lequel on reçoit directement les effets favorables de son contact. Ce qui conduit certains à déclarer qu'en mangeant les restes du dieu les pauvres deviennent riches et les malades bien portants, que les aveugles recouvrent la vue et les stériles la fécondité. Mais, à Saundatti, nul ne va jusqu'à affirmer que le *prasāda* brise les barrières de castes, comme le proclamaient les *bhakta* du temple de Puri à Rösel (1983 : 46).

Le service religieux dans le temple

Le culte public (*parārthapūjā*) à la déesse dans le temple consiste en une série d'« hommages » vénéraliens. D'une part les cultes (*pūjā*) nécessaires à son entretien qu'assure le personnel de prêtrise (*pūjāri*) exclusivement Bānājiga à l'intérieur du sanctuaire. D'autre part ses sorties régulières dans le palanquin au cours de processions à participation multicaste. Soins et célébrations qui visent à assurer le « bien-être du monde » (Gonda 1970 : 6), par opposition aux dévotions privées répondant au seul intérêt des particuliers.

L'exigence de pureté rituelle, tant de l'effigie que du personnel, tant des instruments que des produits, préside à l'ensemble de ces manipulations ; en fait, ce sont les trois derniers qui garantissent la première.

Les cérémonies varient en fonction du calendrier festif du temple, ou des requêtes votives individuelles qui modifient la nature et la quantité des offrandes, la durée et le nombre des opérations. Mais, à part d'exceptionnelles variations, elles correspondent à un modèle stéréotypé appelé l'*upacaya*, l'« accumulation de prospérité », inlassablement répété. Bien que la tradition énumère seize opérations (Eck 1985 : 47), à Saundatti elles se réduisent à trois séquences essentielles : la « consécration » (*abhiṣeka*) qui purifie l'idole, la « décoration » ou « parure » (*alamkāra*) par laquelle on l'habille et pose les divers ornements, l'« offrande alimentaire cuite » (*naivēdya*) qui est son « repas », strictement végétarien, dont les « restes » retournent aux dévots sous forme de « faveur » (*prasāda*). Avec la procession autour du sanctuaire, on tient les quatre services élémentaires que les *pūjāri* rendent à la divinité. Chacun peut cependant être l'occasion de raffinements et de développements divers, notamment lorsque la clientèle achète à prix d'or, en l'accompagnant éventuellement d'un bakchich, les services des officiants pour un culte grandiose (*mahāpūjā*).

Les principaux éléments qui rentrent systématiquement en jeu dans les *pūjā* sont répertoriés dans le tableau suivant :

Tableau XV : matériaux et instruments pour les cérémonies au temple

| | | |
|---|---------------------|--|
| | <i>Tīrtha</i> : | eau collectée par les <i>pūjāri</i> pour le bain de l'effigie. |
| | <i>Pūśpa</i> : | diverses fleurs. |
| | <i>Patri</i> : | feuilles de l'arbre <i>Aegle Marmelos</i> . |
| M A T E R I A U X | <i>Pañchamṛta</i> : | les cinq produits : miel, sucre, citron, lait, huile. |
| | <i>Naivēdya</i> : | aliments végétariens cuits + fruits, bananes, noix de coco. |
| | <i>Akṣata</i> : | riz coloré de safran. |
| | <i>Kumkum</i> : | poudre de vermillon. |
| | <i>Ariśina</i> : | poudre de safran. |
| | <i>Gandha</i> : | pâte de santal. |

| | | |
|---|--------------------|---|
| I N S T R U M E N T S | <i>Ārati</i> : | lampe dans un plateau avec de l'encens et du camphre. |
| | <i>Thali</i> : | plateau dans lequel on dépose les offrandes. |
| | <i>Uddharanē</i> : | coupe et cuillère dans lesquelles sont recueillis les <i>tīrtha</i> bus par les dévots. |
| | <i>Gaṅṭe</i> : | cloche métallique agitée durant la cérémonie. |

Chaque jour, les *pūjāri* mettent en branle la savante chorégraphie concertante afin d'installer rituellement Yellamma. Cérémonie dite *pratīsthā*, qui consiste à « fabriquer » et à activer la divinité sous les espèces d'une de ses « formes » (*mūrti*). Le service rituel charge de « vie » son effigie en pierre noire — de façon assez similaire à ce que Östor décrivit par le menu sur un exemple bengali (1980). Et c'est grâce à ces méticuleux soins répétitifs que Yellamma descend quotidiennement dans sa représentation à l'intérieur du sanctuaire.

Une fois installée, la divinité connaît un rythme d'existence analogue à celui des humains et un régime conforme au principe d'une physiologie métaphorique. Les deux principaux « hommages » journaliers font se succéder son lever, après une nuit de sommeil, et son coucher, après une journée de veille. Dans le va-et-vient de gestes mécaniques et de récitations murmurées de façon inaudible afin de gagner en efficacité, les *pūjāri* travaillent à construire, puis à déconstruire le divin. Les opérations successives de purification, d'habillage, d'onction, et de décoration de l'effigie mobilisent progressivement sa « puissance ». Une fois apprêtée, elle peut désormais agir à distance. Encore faut-il continuer de l'honorer dans la journée, la combler d'offrandes, la régaler d'aliments — autrefois les *devadāsī* la divertissaient —, si l'on veut perpétuer son activité bénéfique. Sa satisfaction, gage d'abondance, nécessite qu'on la remplisse et la réjouisse, qu'elle soit pleine pour assurer la plénitude. Le soir venu, les *pūjāri* ôtent à la déesse attributs et parures, la démaquillent et la déshabillent, puis la couchent. Ainsi mettent-ils en veilleuse son activité. Simultanément à ce labeur quotidien, par contagion pourrait-on dire, eux-mêmes se chargent et se déchargent de sacré.

C'est de cette manière que le culte active, conserve, éteint l'« Énergie », la « Puissance » ou la « Force », autant de termes qui traduisent ce que les fidèles appellent la *Śakti* de la déesse ; entreprise analogue à la fabrication, et la réunion, d'éléments générateurs dont les manipulations chargent (et déchargent) d'électricité une

batterie d'accumulateur, ou une pile, pour risquer une image. Dans la coulée des liquides et le badigeonnage des onguents, la consommation de l'encens, du camphre et de l'huile, la consommation d'aliments et la circulation des odeurs, tandis que les formules enclenchent des gestes sur fond de poudres qui s'éparpillent, on repère le même effort tenace d'établir un courant continu, de maintenir coûte que coûte le flux divin. Le culte dramatise le besoin impérieux de communiquer avec la divinité, afin que le monde ne soit pas, par elle, déserté. Et, derrière la placidité des visages, la stéréotypie des mots, la sérénité que procurent les manipulations bien connues, on diagnostique une sourde inquiétude. Le lien avec la divinité semble si tenu qu'à tout moment il peut se rompre. D'où l'affairement, et l'obstination lente, de ceux qui s'y emploient. Ils savent, par tradition qu'ils perpétuent depuis des générations, que le labeur rituel ne saurait s'achever, sous peine de voir le monde dégénérer, et s'éteindre. L'équilibre du cosmos, étayé sur la divinité qui lui donne son énergie, dépend ainsi de l'application assidue des Bānājiga dans le petit sanctuaire ; continûment, ils le soutiennent et le régénèrent. Il reste qu'ils ne sont pas seuls à le faire puisque les pèlerins viennent sans discontinuer honorer Yellamma. Pourtant, tous savent qu'à peine l'«hommage» rendu, ils devront bientôt recommencer...

Ensemble, prêtres et dévots, par les moyens de la concentration mentale et de la dépense physique, témoignent de leur respect envers celle qui s'apparente à une « invitée » dont on semble craindre qu'elle puisse à tout moment se décommander. Hôte en effet distingué, divinité souveraine (*paramadēvata*), comme le symbolisent ses attributs royaux (Appadurai 1976 : 192 ; Fuller 1984 : 14). Si les *pūjāri* la servent avec tant de minutie, et les fidèles l'adorent avec beaucoup d'application, c'est parce qu'elle est une personne, avec un métabolisme, des humeurs, des caprices. Mais une personnalité particulièrement vigilante (*jāgratē dēvata*), pointilleuse et tatillonne sur la rectitude du service ; souveraine lunatique qui exige précision, fidélité et ferveur pour son entretien, sans faiblesse ni compromission. Et la crainte que Yellamma inspire à ses dévots trahit, à maints égards, le sentiment qu'elle a pouvoir de les voir, de les surveiller, de les épier ; et, lorsque l'occasion se présente, de ne pas les rater !

A strictement parler cependant, la déesse n'a pas besoin d'être lavée, ointe, habillée et parée, ni même de manger et d'être célébrée. Tout cela n'intéresse que les humains exposés à ses humeurs qui, au moyen des rituels, cherchent à lui faire plaisir — justification habituelle qu'avancent les *bhakta*. En réalité, ils veulent canaliser son Énergie (*Śakti*) pour leur propre bénéfice. Vu de l'extérieur, on peut s'étonner que pour s'alléger de la tâche (pour nous) harassante

que son service requiert, et qui, paradoxalement alimente sa dangerosité, personne ne songe à la délaisser : l'affamer et la tuer, bref cesser de la « charger » ; nul n'est athée en ce sens à Saundatti, et aucun comique, tel Aristophane dans les *Oiseaux*, n'a jamais envisagé de faire périr les dieux !

Ici, les hommes restent fidèles à l'évidence divine, et aux rythmes liturgiques des « hommages », des cultes et des fêtes, où les croyances ne sont jamais séparées des pratiques. Les membres du groupe social, au sens large, croient aux dieux parce qu'ils les entretiennent et reconnaissent leur présence à travers l'ensemble de la vie socioreligieuse. Impossible donc de dissocier la coprésence des hommes et des dieux autour du ou des temples, tant ils se conditionnent. N'est-ce pas d'ailleurs l'interaction de la prêtrise et des pèlerins qui constitue justement la personne divine ? Tandis que les premiers, plutôt ritualistes, la fabriquent efficacement, les seconds l'alimentent au moyen de l'effusion émotive. Dans les deux cas cependant, l'échange reste profondément asymétrique. Car la déesse ne cède qu'une infime partie de sacralité, et jamais de façon définitive, selon la hiérarchie qu'elle établit. Sans même la certitude, du côté des dévots, que l'incomplète cession ne soit grosse de dangers.

Une thermodynamique du divin

L'analogie électrique voulait illustrer la nature du divin dans son rapport au labour rituel. Mais un autre paradigme semble plus susceptible encore d'explicitier cette relation ; un « modèle fabriqué à la maison », pour emprunter la formule de Lévi-Strauss, puisque c'est la fortune de l'anthropologue de pouvoir se situer sur cette ligne frontière qu'il traverse à loisir entre la compréhension par le « dedans » et le « dehors ». Bien que largement métaphorique, l'importation du modèle thermodynamique dans le champ religieux doit cependant être entendue au sens le plus strict : théorie des échanges entre énergies thermique et mécanique, étude de l'ensemble des échanges et des transformations entre chaleur et travail. Appliquons ce modèle, qui articule représentations et pratiques, à la fois au site et à la déesse de Saundatti.

En effet, les dévots conçoivent le complexe cultuel de deux manières. D'un côté, ils l'assimilent à un système clos, véritable monde ambiant où la structure des échanges s'avère circulaire, autonome et spécifique. Espace de redistribution généralisée de transactions économiques et rituelles entre les hommes et les dieux, entre les groupes qui s'y installent pour échanger des services, du travail, des paroles et des biens. Pèlerinage local avant tout, Saundatti en tire sa nature, sa structure, ses fonctions, et sa possibilité de repro-

duction. De l'autre côté, Saundatti symbolise pour eux un système ouvert qui autorise des échanges avec le monde extérieur. Apex de sacralité extrême vers lequel les populations convergent, il équivaut au centre à partir duquel le monde s'organise. Ainsi s'identifie-t-il à la totalité : image microscopique de l'univers.

S'agissant maintenant de la conception du divin, deux principes contradictoires paraissent identiquement à l'œuvre. Le premier, de conservation, pose la permanence de l'Énergie divine en deçà de toutes ses transformations ; sorte de propriété d'invariance qui assimile la déesse à une constante énergétique. Le second, d'accroissement entropique, exprime une propriété d'involution. En effet, au regard de la flèche du temps, l'époque présente (*kaliyuga*) résulte d'une dégradation continue de l'ordre sociocosmique (*dharma*). Et, selon que l'on réfère à l'une ou l'autre conception, la déesse est une quantité soit constante, soit décroissante, une énergie stable ou irrémédiablement instable. Le calendrier festif, par exemple, dramatise une structure dissipative qui s'amplifie avec le temps. Quant à l'accomplissement rituel périodique des desservants et la fréquentation pèlerine régulière, ils concourent à cet état d'équilibre minimal, homéostatique, seul capable de dispenser ordre et protection. Dégageons donc la règle. Toute rupture du principe de constance est potentiellement l'annonce d'un désordre et, anthropomorphiquement, la promesse d'un danger. L'écart probable — traduisons la colère de Yellamma — est d'autant plus difficile à éviter que l'équilibre est une moyenne indéterminée que les hommes ont du mal à mesurer. D'où la nécessité de surveiller le thermostat cultuel et de contrôler l'échappement divinatoire. Yellamma est un signe qu'il faut interpréter. D'où l'inquiétude aussi qui incline à penser que la déesse n'a jamais assez reçu. Yellamma est un abîme qu'il faut remplir, gaver, combler : la continuité nutritionnelle conditionnant la plénitude du monde. Réguler (ou régaler) la divinité impose ainsi un labeur infini. Engloutissant les denrées, elle consomme par là même les biens et l'énergie d'agents jamais sûrs d'avoir, et de s'être suffisamment dépensés : qui a la certitude de l'avoir jamais satisfaite ? Or, c'est à ce coût humain et matériel, extrêmement dispendieux, que fonctionne la machine (symbolique) à fabriquer les dieux.

Deux explications encore. Comment, au plan thermique, la machinerie cultuelle garantit-elle l'échange entre travail et chaleur ? De quelle manière, au plan de l'ordre, le dispositif rituel assure-t-il la gestion de l'aléatoire.

Au plan de l'ordre d'abord. Le motif ultime qui fonde le recours au divin est à chercher dans une rationalisation de l'expérience mondaine. Face au caractère imprévisible de l'existence, la déesse offre un principe de cohérence minimale. C'est elle qui four-

nit, à chaque fois, la causalité explicative tant de la prospérité que de l'infortune. En conjurant l'apparence désordonnée des événements fortuits, ou des rencontres hasardeuses, la ressource divine permet une relative maîtrise des destinées ; ou du moins, puisque rien n'est jamais certain, procure une « grille » pour interpréter les turbulences des trajectoires de vie. Gestion idéale en somme de l'aléatoire.

Passons au plan thermique. Nombre d'indices révèlent que la divinité est conçue comme un pôle calorique susceptible de variations, notamment calendaires. Ces modifications, qui alternent au diapason des conjonctions solaires et lunaires, sont toujours codées en terme d'augure, bon ou mauvais (cf. part. 1, chap. v, 1). De leur côté, le sacerdoce et les cultes sont interprétés comme un travail ininterrompu de refroidissement. Certes, les macérations et les dévotions des *bhakta* ajouteraient plutôt à l'échauffement divin. Mais comme la déesse est dite trop chaude ou trop froide — toujours du côté de l'excès, comme le remarquaient Moreno et Marriott (1989 : 158), Beck (1981) et Egnor (1984) — l'ambiguïté subsiste. Quoi qu'il en soit, lorsque les dévots font des offrandes à Yellamma, c'est pour la refroidir (aliments dits « froids », ablution d'eau, ventilation des chasse-mouches), et ces gestes s'harmonisent parfaitement avec l'activité réfrigérante des desservants dans le sanctuaire. Tous travaillent ainsi à apaiser une puissance prompte à exagérément s'échauffer. Pourquoi ? Pour éviter bien sûr sa colère. Car son (éventuelle) augmentation calorique produit en elle un changement qualitatif. Or, c'est justement ce passage de la quantité à la qualité que l'on redoute, à la fois parce que le seuil est humainement imprévisible et parce que la transformation paraît inéluctable. Yellamma semble en effet comptabiliser avec une terrifiante minutie les inobservances rituelles ! Toujours est-il qu'à un certain degré d'intensité la puissance divine change de signe, et de bénéfique devient mauvaise. Alors Yellamma inflige punitions et maux, provoque l'aridité des sols, rend les femmes stériles et les hommes impuissants ; autant de calamités toujours conceptualisées sur le modèle de l'échauffement.

Grâce à sa traduction thermodynamique, on comprend maintenant comment la règle — théoriquement absolue — de la pureté divine, ne souffrant donc aucune diminution, peut être corrélée au principe de conservation d'énergie. De fait, si les hommes, par opposition, peuvent être impurs c'est qu'ils sont biodégradables ! On comprend aussi, inversement, de quelle manière le principe d'ambivalence (favorable/défavorable) renvoie à la propriété entropique. S'explique alors pourquoi les hommes sont incapables de modifier la pureté divine, mais suffisamment maladroits pour provoquer les effets maléfiques de sa puissance. Cela justifie surtout que, malgré cette impuissance, ils s'efforcent néanmoins de la manipuler à leurs fins.

Cette conception religieuse confine ici au paradoxe. Car, pour rationaliser leur expérience terrestre, les hommes cherchent un principe de cohérence qui compense son caractère aléatoire. Or, pour ce faire, ils recourent à un fondement de nature lui aussi stochastique et dont la stabilisation requiert un entretien permanent. Certes, le postulat divin éclaire maux et remèdes, et Yellamma explique pour-quoi Yellamma punit ou guérit. Mais, puisqu'elle n'afflige que ceux qui fautent ou la désertent, les hommes se condamnent à interpréter le moindre indice qui justifie que ce soit celui-là, maintenant, pour-quoi ?

On peut également suggérer que l'ensemble des cultes à la déesse — dispositifs de contraintes mondaines d'origine surnaturelle — n'ont pour finalité que de lutter contre le principe entropique. Les activités cultuelles ne transforment-elles pas continûment une « chose » — l'effigie — en être — la déesse — ? La fabrication ornementée d'un « objet » — idole du sanctuaire ou poupées dans les paniers — produit du divin en métamorphosant de l'inerte en vivant. Ainsi, plus généralement, toute la machinerie cultuelle, du foyer domestique au temple, remonte la pente naturelle de la pétrification matérielle. Comme s'il fallait sans cesse vaincre une force d'inertie qui fait craindre la perte des références culturelles, synonyme de disparition du sens. En somme, les pratiques cultuelles se confondent avec le principe de conservation de la vie, face à la menace qui pèse sur la fétichisation divine. C'est le prix, fort élevé à payer, pour qui figure le divin au moyen de matériaux. La coûteuse contrepartie des religions fétichistes pour lesquelles il ne saurait être question de croire sans agir. A n'être pas honorée en permanence et célébrée régulièrement, l'effigie consacrée en divinité risque de retourner à l'immobilité, de redevenir chose. Or, il n'est pire menace que la chosification. Et s'il n'est pas rare en Inde qu'un (petit) sanctuaire tombe en désuétude, on voit mal cependant qu'on puisse abandonner un grand temple tant la machinerie cosmique⁶ en dépend.

Ainsi l'expérience religieuse qui symbolise la divinité par une matérialisation plus ou moins anthropomorphe s'avère donatrice de sens, contre l'horreur ou l'absurde d'une matérialité pure, contre l'effroi que suscite la matière brute, inanimée. Car il s'agit toujours de substituer du vivant à l'inertie pour se protéger de l'impensable : que les dieux désertent ! Ce pour quoi on dessine une silhouette féminine, on emprunte à l'anatomie humaine sous forme métonymique ou métaphorique et organise le culte autour d'une souveraine. C'est ainsi que le processus de divinisation charge de vitalité le minéral du sanctuaire, les poupées portatives du temple tout aussi bien que celles portées dans les paniers. Dès lors tous les matériaux qu'il requiert (pierres, bois, plumes, tissus, végétaux ...) se mettent à signifier qu'ils sont autres que ce qu'ils sont.

Plus généralement encore, la divinisation par le moyen de l'humanisation prend forme et signification de cet effort têtue de lutter indéfiniment contre la dégradation de la matière et des âges régissant l'univers. On voit bien que, dans ce cadre mental, la religion, ou ce que nous appelons ainsi, n'est qu'une tentative de conjurer le désordre, une manière de « ruser » avec lui, pour reprendre l'expression de Balandier (1988). Conception qui n'est étrange que pour ceux qui ignorent, ou méconnaissent, les formes polythéistes des religions ; ceux qui, par précipitation ou prévention, les étiquettent comme des superstitions. Et dans ces jugements il n'y a plus aucune ruse mais bien plutôt le signe évident d'une paresse de la raison.

2. DESCRIPTION DIACHRONIQUE

La journée de la déesse

Chaque jour, selon un système de rotation annuelle des offices sur lequel on reviendra en détail (part. III, chap. III, 3), une des familles de *pūjāri* Bānājiga célèbre les cultes du lever et du coucher de Yellamma. Car la déesse se réveille chaque matin lorsque le soleil apporte, aussi bien pour les hommes que pour elle, la lumière éclatante d'un jour nouveau ; et sensible au besoin et à l'envie de dormir, elle retrouve à la nuit tombée son lit conjugal comme le font les humains. De cinq à dix desservants sous la direction d'un aîné (*hīregowda*), le seul qui entre directement en contact avec l'effigie, pénètrent à l'aube et le soir dans le sanctuaire et pourvoient à l'entretien de la divinité. La cérémonie du lever débute vers six heures trente, et dure quelque trois heures.

(a) L'*abhiṣeka*

La première séquence rituelle de l'*abhiṣeka* (« consécration »), valant comme purification, prend la forme d'un « nettoyage » répété à grande eau, du *garbha grha* d'abord, puis de l'imposante pierre noire anthropomorphe de Yellamma. Empruntant l'étroit couloir qui mène à l'intérieur du sanctuaire, deux *pūjāri* chargés d'apporter l'eau dans les pots en métal ne cessent de faire l'aller et retour. En prenant soin de pousser des cris à intervalles réguliers, ils évitent que la proximité, ou le contact avec les dévots rencontrés ne la souille (*tinḍu pole*). Une fois ces multiples ablutions effectuées, la déesse reçoit divers ondolements de substances dites *pañcarmṛta* (huile, lait, citron, sucre, miel), dont certaines, l'huile de sésame en particulier, servent également d'onction.

(b) L'*alamkāra*

Après avoir baigné, puis parfumé la déesse, les *pūjāri* procèdent à la longue séquence de l'*alamkāra*. Ce terme désigne la partie du rituel au cours de laquelle la divinité est habillée et parée de ses divers attributs diurnes. Constituant l'essentiel de sa vêtue, de nombreux *sārī* sont précautionneusement déposés les uns sur les autres, puis savamment agencés de manière d'ailleurs fort décorative. Bien qu'elle suive des modèles géométriques appris sur le tas par les officiants, l'épaisse superposition de *sārī* change sans règle précise ni concordance avec les jours. Ces vêtements proviennent des dons faits à la déesse par les pèlerins ; les *pūjāri* en reçoivent une telle quantité, plusieurs centaines par an, qu'ils en revendent à leur profit un certain nombre. L'aîné des desservants dispose sur l'effigie les autres insignes que lui passent les cadets : tiare, bandeau de front, moustache en forme de double croissant lunaire, quelques colliers dont le symbole matrimonial (*tāli*) et la capsule (*gundagadige*) Liṅgāyat contenant le petit « phallus » (*iṣṭa-liṅga*) shivaïte, des guirlandes de fleurs fraîches, etc. Après avoir badigeonné le front de pâte de santal, préalablement préparée par un *pūjāri* dans l'enceinte même de la *cella*, on applique safran et vermillon pour parachever la parure. Des dévots, élus et renouvelés quotidiennement, reçoivent en offrande une petite portion de cette pâte au goût si délicieusement parfumé qu'ils avalent lentement.

Comme l'a montré Gonda (1975a), ces opérations concrètes d'habillement, de décoration, d'embellissement, visent à apprêter au sens strict, *alamkar*, la déesse : elles lui confèrent les qualités qui la rendent propre à sa destination. Recouvrant l'idée d'adéquation et de complétude, l'*alamkāra* subsume donc la série des manipulations qui, à partir de ses composantes considérées comme essentielles, progressivement complètent, et finalement parachèvent, la personne divine. Les accessoires (*upaṅga*) dont on la pare ne sont pas des ajouts facultatifs ou adventices. Au contraire, ils sont intrinsèquement nécessaires car ils lui procurent les qualifications complémentaires à la définition de la totalité qu'elle symbolise (Reiniche 1988 : 25 et sq.). Réaffermir la divinité revient ainsi à reconstituer un tout à partir de ses « membres » (*aṅga*), à la remembrer pour qu'elle puisse recevoir ses « hommages » du jour. À côté des attributs et insignes qui la rénovent, on lui adresse des formules dotées d'efficacité. Surtout, l'inlassable énonciation de ses noms, accompagnée de quelques *mantra* stéréotypés, lui confère vitalité, personnalité, identité. Ainsi, par exemple, son réveil est-il principalement marqué par la pose de larges yeux en métal, acte de « dessillement », d'ouverture du regard qui, en lui donnant des organes sensoriels capable de

percevoir, concourt à lui insuffler vie. Grâce au labeur des *pūjāri* qui mobilise, fixe et donne forme à son Energie, Yellamma redescend quotidiennement à Saundatti. En répétant l'installation fondatrice de l'effigie, ils rendent possible la « vision » divine : Yellamma voit les dévots qui viennent la voir. En ce sens, l'*alamkāra* équivaut à un « expédient magico-religieux » (Gonda 1975 : 103) destiné à donner la force qui permet de cristalliser et de transmettre efficacement un pouvoir surnaturel.

La préparation de la déesse, synonyme d'érection et de complétude mais aussi de couronnement tant les *paraphernalia* évoquent la royauté, conditionne la diffusion de la suprême puissance dans l'univers. Elle autorise le déploiement de sa souveraineté sur le monde. La pierre dans le sanctuaire, siège de sa fonction, appelle l'incorporation. Support qui permet la réactivation permanente du corps divin. Ainsi les desservants s'attellent-ils à humaniser le corps divin pour en faire un corps cosmique au moyen d'une liturgie quasiment royale ; quasiment, car l'analogie, ou l'équivalence, comme le répète Galey (1989 : 150) après Hocart, n'est pas l'identité. Quoique procédant de façon anthropomorphe, le quotidien travail de remembrement/démembrement du divin, qui le rend coprésent aux hommes, a également une valeur cosmique : il retourne le modèle sacrificiel selon lequel l'univers s'engendre du dépeçage d'un corps gigantesque. Jour après jour par leurs gestes, les *pūjāri* recomposent celui de la déesse qui fut victime de la colère de son fils et de son époux.

(c) Le *naivēdya*

Yellamma est maintenant installée. Dans le tintement de cloches et les fumées d'encens, le desservant principal effectue alors, devant elle, les balancements cérémoniels de la lampe sacrée (*ārati*). Tandis qu'il s'applique à tracer des cercles odoriférants, les autres *pūjāri* s'affairent en un va-et-vient domestique continu. Ils apportent de l'extérieur, les offrandes végétales crues (*ulapi*) : noix de coco, bananes, feuilles de bétel, noix d'arec, fleurs mais surtout le « repas » de la divinité, le *naivēdya*, appelé aussi *nityanaivēdya* afin de souligner sa pureté permanente. On le désigne également par un autre terme, *ugrāṇa*, qui signifie « provision » ; sa proximité phonétique avec celui dénotant la colère, la violence et la cruauté (*ugra*) suggère, de façon euphémique, que le repas a pour fonction de la pacifier. Cette nourriture cuite, strictement végétarienne, à base de riz mélangé à du beurre, du lait, des légumineuses et du sucre — ce dernier pour apaiser la déesse, dit-on — revêt la forme d'une oblation : « Les dieux aiment ce qui est cuit... de même que le sacrifice est une cuisson, toute cuisson d'aliments est un sacrifice » (Malamoud 1975 : 101-102). L'essentiel est de conserver inaltérée cette

oblation avant que la divinité ne l'ingère. Ce pour quoi les aliments dans le plateau métallique sont couverts d'une étoffe blanche qui les protège, y compris des regards. Mais comme deux précautions valent mieux qu'une, les *pūjāri* prennent soin sur le trajet de hurler régulièrement afin de prévenir tout contact polluant ou souillure éventuelle (*tindu pole*). La nourriture fait un bref passage dans le sanctuaire (*garbha grha*) pour être consommée par la déesse — recuite par son gestion. Les *pūjāri* brisent les noix de coco et enguirlandent l'effigie. Une fois consacré, le plateau repasse dans le *garbha gudi*. Les « restes », ainsi transformés en « faveur divine » (*prasāda*), sont redistribués aux dévots en retour des « hommages » (*pūjā*).

Nombre d'observateurs ont relevé l'importance des transactions hiérarchisées de nourritures dans la société indienne (Marriot 1968 ; Khare 1976), et insisté sur l'inclusion de la personne divine dans la circulation nutritionnelle (Babb 1970b ; Eichinger Ferro-Luzzi 1977 ; Rösel 1983). C'est qu'en effet préparation culinaire, offrande alimentaire, et redistribution aux ayants droit jouent un rôle central. Non seulement dans le train de vie ordinaire et festif du temple mais dans les relations entre groupes eux-mêmes. Encore une fois, officiants et dévots à leurs niveaux distincts se complètent. Ainsi les non ayants droit fournissent-ils de leur côté des « repas » additionnels (*ulapi*) à ceux réguliers (*naivēdya*) qu'offrent les *pūjāri* à la divinité. Et, dans une société où la production agricole occupe la majorité des bras et constitue la préoccupation primordiale, il n'est pas insignifiant que le modèle de l'offrande — qu'il faut sans doute plus exactement interpréter comme la contrepartie de la dette que les hommes contractent envers la divinité — prenne la forme d'un « paiement » culinaire ; ni bien sûr que la divinité elle-même soit conçue sur le modèle d'une absorption ininterrompue de nourriture. Yellamma est, dit-on, « une femme qui mange beaucoup (*ūta garti*) » ! Or, c'est bien la chaîne alimentaire qui constitue le lien essentiel entre les humains et la personne sacrée, selon un recyclage permanent, don et contre-don, matrice d'un échange où confection, cuisson, digestion et redistribution se renvoient les uns aux autres. Échange asymétrique, car le (dieu) receveur occupe la place éminente ; échange (re)distributif⁷, car « chacun se situe par rapport à l'autre dans une inégalité mutuellement affirmée et selon un écart mutuellement consenti » (Herrenschmidt 1978 : 180). Mais quelle que soit la position statutaire, donner à manger anticipe un retour, et l'importance de la quantité (aban)donnée (*tyāga*) fait espérer une réciprocité disproportionnée. Sachant que la satisfaction (*bhoga*) de la déesse se mesure à l'aune de l'alimentation, chacun s'efforce de fournir le maximum de denrées propres à être consommées par une figure qui, pour l'étranger, donne toujours l'impression d'être à la

limite de la consommation. De la perte engagée, on attend récompense et gain multiplié sous forme de retombées bénéfiques sur la personne, la famille, le lignage, le bétail, le village. Cette réciprocité ne renvoie donc pas à un échange marchand. Elle procède d'une logique à la fois mécanique et magique, conformément au postulat dévotionnel d'une souveraine puissance qui rétribue chacun en fonction de sa fidélité. Une soumission que mesure la dépense matérielle, synonyme de consentement à sacrifier. Nourrir la déesse est finalement le seul moyen de la toucher pour tous ceux qui ne le peuvent, et, faut-il le rappeler, ils sont la majorité. Car la substance (alimentaire) sacrifiée incorpore littéralement la divinité. L'ingérer sanctifie. De ce point de vue, hormis son caractère végétarien et non violent, rien ne distingue la transaction effectuée à l'intérieur, ou à proximité, du temple du sacrifice de boucs, ou de moutons, accompli à l'extérieur; sinon justement que la caste Marāṭha qui se livre à ce dernier le fait à bonne distance, exclue qu'elle est de l'enceinte du temple de Yellamma.

(d) L'activité bihebdomadaire

Tous les mardis et vendredis, jours considérés de bon augure, ont lieu les processions de l'effigie mobile (*utsava mūrti*) de la déesse. Elles s'interrompent cependant durant le veuvage de quatre mois de Yellamma. Au cours de cette période, l'effigie mobile reste à demeure dans le sanctuaire, tandis que les *pūjāri* continuent, sur le même rythme hebdomadaire, à s'occuper de l'idole principale.

Entre huit heures trente et neuf heures du matin, quinze minutes avant la sortie de l'effigie mobile, un officiant tire une tenture dans le *garbha grha* afin de cacher aux regards la divinité. Soudainement, les portes du *garbha guḍi* se ferment au nez des fidèles venus assister au lever. Une dizaine de *pūjāri*, rejoints par une ou deux *jōgamma*, s'enferment dans le sanctuaire. Installé à l'extérieur du *garbha guḍi* mais à l'intérieur du *mandapa*, un orchestre, composé de trois musiciens de caste Bajantri attachés au temple, commence à jouer une musique entêtante. Sur fond de bourdon, la clarinette (*sahanāi*) brode une mélodie inlassablement répétée que rythme, sur un mode ternaire, un petit double tambour (*sambara*) frappé à l'aide d'une baguette en bois. Du sanctuaire parvient l'incessant tintement d'une cloche, à peine assourdi par les lourdes portes usagées des commissures desquelles s'échappent d'épaisses vapeurs d'encens.

Il fut impossible d'assister de l'intérieur à ce culte, tenu pour secret. Des *pūjāri* consentirent néanmoins à m'expliquer qu'en cette occasion matinale la déesse se manifestait sous sa forme terrible; l'activité de sa *Śakti* est alors telle, l'ardeur de son *tapas* si intense qu'il serait dangereux de la voir! Cette séance bruyante, colorée,



32 — Yellamma dans son sanctuaire
entourée de deux jeunes *pūjāri* Bānajiga

33 — Sortie de l'effigie mobile de Yellamma par un *pūjāri*



enfumée, surchauffée, dure environ un quart d'heure. Savamment théâtralisée à proportion du mystère qu'elle met en scène, elle s'achève par l'ouverture brutale des portes. Déboulant du sanctuaire, un *pūjāri* traverse le seuil qui sépare le *garbha grha* du *garbha guḍi* pour venir y effectuer un rapide rituel *ārati*. Dans la bousculade des dévots qui entre-temps s'étaient pressés contre la porte, des *jōgati* entrent en transe, répétant à pleine voix leur cantilène : « *Udho, udho... Ô!* » Tous les présents tentent de passer les paumes des mains au-dessus de la lampe pour les appliquer ensuite sur les yeux et l'arrière du crâne. En retour de la « faveur divine », chacun dépose quelques menues pièces sur le plateau du *pūjāri*. Par ce geste, la « grâce » (*prasāda*) divine est absorbée, et une portion de Yellamma pénètre en eux ; transposition sur la déesse du précepte agamique valable pour son époux : « Seul Śiva peut adorer Śiva » (Diehl 1956 : 104 ; Brunner-Lachaux 1963 : 130). Car, après avoir incorporé la divinité dans la pierre du sanctuaire, et secondairement en eux⁸, les *pūjāri* transmettent au moyen de la lampe une partie de ce flux aux dévots qui l'absorbent à leur tour en s'unissant médiatement à Yellamma. À la corporisation de la déesse qui est une humanisation du divin correspond une décorporisation des dévots qui ainsi se divinisent (Fuller 1984 : 15).

La cérémonie achevée, un autre *pūjāri* s'empare de l'effigie mobile de la divinité — elle aussi préparée, habillée et parée — qui se trouve dans le *garbha guḍi*. Il traverse le temple et va la déposer dans le palanquin que les porteurs ont disposé à l'extérieur, près de l'ouverture par laquelle on accède au *mandapa*. L'ensemble des serviteurs, *sēvakari*, s'organise : les porte-étendards de caste Kṣatriya et Kuruba en tête, les huit porteurs du palanquin de caste Sunagār à leur suite, les porte-dais sur le côté, et quelques *pūjāri* autour de l'effigie.

Précédés de *jōgati* agitant leurs chasse-mouches qui marchent à reculons le panier sur le chef, les musiciens ouvrent la procession solennelle. Quelques dévots multiplient les prosternations couchées en direction de la divinité. La rotation de gauche à droite (*pradakṣiṇā*) de la représentation mobile autour de son effigie fixée dans le sanctuaire commence ; sorte d'autocélébration de la déesse par elle-même, « distanciation narcissique de soi à soi », selon l'expression de Reiniche (1985 : 111). La première circumambulation ne donne lieu à aucune station. Les dévots lancent de l'argent en jetant, ou en prenant, sur le palanquin du safran. Au cours de la seconde, la procession s'arrête aux deux coins est du *mandapa*. Les porteurs installent rapidement le palanquin sur deux béquilles en bois. Durant ces pauses, fort brèves, il ne se passe rien. La procession redémarre. Durant la troisième et dernière rotation, la procession s'immobilise longuement devant la porte nord-est du temple, en



34 — Le palanquin de l'effigie mobile de Yellamma

35 — La circumambulation du *maṅgalārati-sēvakari* autour du palanquin



direction du sanctuaire de Jamadagni. Un desservant de caste Sunagār, dit « serviteur à la lampe favorable » (*maṅgalārati-sēvakari*), sort de cette porte latérale la tête couverte d'un châte. Il tient dans ses mains deux plateaux, dont chacun comporte en son centre une mèche allumée, de telle manière qu'ils forment un angle en constituant une unique flamme. Descendant les quelques marches qui séparent le temple de la cour intérieure, il rejoint le palanquin et effectue à plusieurs reprises le balancement des lumières (*ārati*) devant l'effigie. Puis, venant se mettre en face d'elle, dans l'axe du palanquin, il reste immobile les yeux clos tandis que les *jōgati* redoublent les mouvements de leurs chasse-mouches ou se prosternent longuement. L'orchestre cesse de jouer. On entend maintenant distinctement les litanies dévotionnelles qui ne s'étaient en réalité jamais arrêtées lors des circumambulations. En grappes compactes, les dévots se pressent devant le *maṅgalārati-sēvakari* afin de passer les mains sur la lampe. Visiblement recueillis, ils donnent des pièces de monnaie, offrent, ou prélèvent, du safran et du vermillon.

Quelques minutes passent, étonnamment calmes. Et le palanquin reprend sa course pour s'arrêter presque immédiatement au coin nord-est du *mandapa*. Avec lenteur, le *maṅgalārati-sēvakari* parcourt à retardement le même trajet. Toujours muni de la lampe, il procède à une circumambulation autour du palanquin. Séquence rituelle qui clôt la procession et marque la dispersion. Le serviteur dépose la lampe près de la porte du temple d'où il était sorti ; elle y finira de se consumer.

Avant que les porteurs ne replacent le palanquin sur le banc de pierre du *mandapa*, un *pūjāri* s'empare de l'effigie mobile et regagne très rapidement le *garbha guḍi* où il la remet à sa place habituelle, sur le côté gauche de l'idole de Yellamma.

Chacun retourne maintenant aux occupations du jour. Un peu plus tard, l'officiant principal accompagné d'un *pūjāri* (cadet) visitera à rythme accéléré, et selon un parcours stéréotypé, plusieurs des sanctuaires autour du temple pour y effectuer le balancement cérémoniel des lumières et diverses petites offrandes.

Toute la journée, quelques desservants assurent à l'intérieur du sanctuaire une permanence pour les cultes que viennent y faire les familles de dévots ; la plupart du temps, chacune est précédée d'un *pūjāri* dont elle a engagé les services.

Le coucher de la déesse suit, approximativement, le même déroulement. Mais l'opération est inverse puisqu'il s'agit de la défaire de ses attributs, parures et vêtements, pour lui assurer un repos nocturne. Cérémonie un peu moins longue que le lever, généralement suivie par un nombre moindre de dévots. Dans le *garbha grha*, les *pūjāri* installent sur le côté droit de l'idole en pierre, mainte-

nant nue, le lit de la divinité. Cette couche, symbolisant son sommeil, restera cependant vide de toute représentation divine. On la recouvre, fort esthétiquement, de multiples fleurs. La lourde porte se referme alors sur la déesse. Yellamma s'endort et rejoint son mari dont le jour l'avait séparé, telle est du moins l'opinion de certains *pūjāri* que j'interrogeais ; pourquoi d'ailleurs ne pas l'accréditer puisque à Madurai Fuller avait relevé la même croyance à propos de *Mīnākṣī* (1980 : 346).

3. CÉRÉMONIES PARTICULIÈRES

Les cérémonies réservées aux pūjāri

Trois types de cérémonies annuelles, qu'on pourrait qualifier de solennelles bien qu'elles n'associent pas les dévots, sont accomplies par les seuls *pūjāri*. Leur caractère strictement privé — elles sont réservées exclusivement aux officiants mâles — est fortifié par le fait que l'une se déroule durant une quinzaine sombre, l'autre, dans le plus total silence, une nuit sans lune, la dernière toutes lumières éteintes, portes et fenêtres closes sur le site.

La première couvre la quinzaine noire du mois d'août. Les familles de *pūjāri* se relaient au temple pour effectuer de deux à cinq heures du matin de « grands hommages » (*mahāpūjā*) à la divinité. Encore une fois, il fut impossible d'y assister, mais, au dire des desservants, elles ne font que reprendre la série ordinaire des cultes au temple.

Plus intéressantes sont les deux autres célébrations qui comportent des processions nocturnes.

La première a lieu durant la lune noire (*amāvāsya*) du mois d'Ūgādi (mars/avril) qui ouvre la nouvelle année. Vers deux heures du matin, l'ensemble des *pūjāri* se rend à pied en procession de leur village de résidence, Ugargol, jusqu'au temple de Yellamma. Ils parcourent le trajet silencieusement, s'abstenant de toute récitation liturgique. Les membres (mâles) de la parentèle transportent dans un panier une offrande alimentaire (*buti*) préparée par les épouses ; cette nourriture « douce » et sucrée, composée principalement de riz mélangé à du safran, sera offerte à la déesse. Les desservants, toujours cois, se partageront en retour la « faveur » (*prasāda*). La seule justification mythologique, d'ailleurs allusive, qui me fut donnée invoque le précédent des Pāṇḍava du *Mahābhārata*. Après leur défaite au jeu de dés truqués, ceux-ci durent en effet s'exiler durant

douze années dans la forêt et rester, la treizième, invisibles et silencieux ; référence qui autorise les Bānajiga à s'affilier aux cinq frères *Bhārata*, remplaçant pour la circonstance les fils mariés de Jamadagni.

La seconde célébration, similaire, se déroule lors de la pleine lune, *gaurī bhūṇime*, du mois de Kārttika (octobre/novembre). Elle débute par le bain des *pūjāri* au bassin de Jōgula Bhāvi, situé, on s'en souvient, à quelques kilomètres en contrebas de la colline de Yellamma. Les officiants remontent ensuite jusqu'au temple de la déesse simplement vêtus de branchages de margousier. Contrairement aux cérémonies identiques accomplies par les dévots qui sont publiques, celle-ci est strictement réservée aux *pūjāri* qui ne doivent normalement croiser personne sur le chemin ; injonction est faite à tous de ne pas venir, de ne pas regarder, de ne pas allumer de lumière. Les Bānajiga prennent soin à cette occasion de faire couper l'électricité sur l'ensemble du site qu'ils traversent. La justification obtenue cette fois fut la mention du personnage de Karṇa du *Mahābhārata*. Référence sibylline d'abord, mais qui s'éclaire si l'on rappelle que ce héros épique est le fils, en réalité illégitime, de Sūrya (Āditya), le Soleil, et de Kuntī qui l'abandonnèrent ; ce qui, en dépit de son adoption par Adhiratha et son épouse Rādhā, lui valut l'appellation de « Bâtard » (Kānīnā) ! Or ce motif de la bâtardise rapproche Karṇa de Paraśurāma. Mais ce n'est pas tout. Des Bānajiga m'expliquèrent que le vêtement rituel de margousier — si courant dans les cultes à la déesse — ressemble à la cuirasse surnaturelle dont fut pourvu à la naissance Karṇa, ce demi-frère guerrier et solaire des Pāṇḍava. Protection qui devait le rendre invulnérable, mais dont l'équivoque a longuement retenu l'attention de Dumézil : on ne sait trop en effet s'il s'agit d'une véritable peau ou d'une cotte de maille — (1968 : 138-144). Toujours est-il que, par générosité, il l'abandonna. Geste qui, finalement, lui fut fatal. Or, à croire certains *pūjāri*, le pagne de margousier serait l'équivalent de la « peau-cuirasse » qui protège et à laquelle Karṇa devait son invulnérabilité. Référence mythologique qui fonde — ou rationalise ? — les vertus miraculeuses, à la fois prophylactiques, diététiques, résolutive, curatives, attribuées au margousier (*Azadirachta indica*)⁹. On le consomme en effet sous de multiples préparations : jus de feuilles quotidien pour se fortifier, se protéger le matin, ou tisane fébrifuge le soir ; écorces séchées que l'on mâche pour renforcer les dents, améliorer la vue et la pousse des cheveux ; décoction d'écorces pour l'entretien du corps ou le soin des malformations ; épices dans les aliments afin de faciliter digestion et circulation des flux, des phlegmes, des humeurs ; huile enfin, notamment contre les affections dermatologiques. En somme, c'est peu dire que ce végétal, couramment appelé *neem*, est utilisé comme une panacée, surtout



36 — Cérémonie d'ablutions organisée par des *pūjāri* à Heṅṅegonda

37 — Cérémonie de prières organisée par des *pūjāri* à Heṅṅegonda



par les basses castes quoique l'étude ethno-pharmacologique et médicale de Zimmermann montre que ses usages relèvent d'une très ancienne tradition lettrée (1989 : 199-200, 202, 226). De fait, aucun culte à la déesse ne manque d'y recourir, d'autant que sa présence sous forme de feuilles, de brindilles ou de branchages, garantit la protection contre les démons.

La fête de Navarātrī

Une neuvaine avant la nuit noire (*Mahānami*) du mois d'octobre débute *Navarātrī* («neufs jours»), appelée plus volontiers *Daśarā* au Karnataka. Cette fête d'automne culmine et s'achève le «dixième jour de la Victoire» (*Vijayādaśami*), vers vingt et une heure trente, par une grande procession après que tous les instruments domestiques ont été honorés (*khaṇḍēpūjā*).

Précédés de musiciens et de *jōgati*, encadrés par des porteurs de torches, les *pūjāri*, suivis par la communauté dévotionnelle, conduisent la procession solennelle. Dans le plus grand appareil, ils arborent ostensiblement leurs *regalia* : épées et poignards (*kaṭṭi*), sceptres et bâtons (*daṇḍa*), ombrelles (*koḍe*) et hampes de hoche-queue. Quittant le temple de Yellamma, le cortège passe légèrement en contrebas de celui de Jamadagni, qu'il contourne, pour parcourir un bon kilomètre et demi vers l'est. La route est aujourd'hui goudronnée, mais on repère aisément la voie pierreuse surplombante que la procession empruntait autrefois. Entraînant à pas mesurés la troupe, les *pūjāri* quittent la route pour atteindre, après quelques minutes de marche, un endroit isolé, extérieur aux limites rituelles du site. Ils s'arrêtent. Là, devant un arbre *banni* (*Prosopis spicigera*) au pied duquel est installée sous les espèces d'une pierre noire une divinité aniconique dite (*banni*) *Maṅgalī*, commence la cérémonie. Lors de cette expédition, la plus éloignée des processions collectives de Saundatti, l'effigie de la déesse n'est pas sortie.

La grande *pūjā*, dite *Mahānavami*, se caractérise par le dépôt de la totalité des insignes royaux des desservants près du minuscule sanctuaire logé au pied de l'arbre — geste appelé *banni koduvadu* — où s'entassent ainsi épées, poignards et bâtons. L'épisode rituel tire sa justification d'une séquence également extraite du *Mahābhārata* : les Pāṇḍava, restés un an *incognito* à la fin des douze années de l'exil forestier, se débarrassent de leurs armes en les déposant au pied d'un arbre, le *Banni Mahānkali*.

Sur le terre-plein rituel, viennent se placer, face à face, le *maṅgalārati-sēvakari* et le principal aîné des *pūjāri*. Le second tourne le dos à l'amoncellement d'armes et fait face au premier qui est torse nu, à une distance d'environ dix mètres de l'arbre. Les dévots for-

ment un demi-cercle autour des protagonistes. Soulevant lentement son arc, le *pūjāri* vise, puis décoche trois flèches en direction du *sēvakari*. La fin de cette série de tirs est ponctuée par une grande ovation. Tous les présents échangent alors entre eux des feuilles de cet arbre préalablement collectées dans des paniers ; feuilles souvent comparées à de l'or et connues pour lever les impuretés. La célébration bruyante, conviviale jusqu'à l'ostentation, se donne explicitement comme une manifestation de réciprocité généralisée. Chacun des participants, où dominent les résidents du village d'Ugargol, profite de l'occasion pour raffermir tant les liens familiaux que les relations de voisinage ; les solidarités entre individus et groupes sont reconduites et le tissu social recousu : « En échangeant ces *banni*, nous serons toujours en bons termes » (« *Nāvu neeru bangara-danga irona* »), répètent sans cesse les présents. Manière de suggérer que le réaffermissement de l'ordre social restaure l'ordre total et anticipe l'abondance généralisée¹⁰.

Il fut impossible d'obtenir une explication précise sur l'aspect guerrier de cette fête annuelle qui miniaturise un cycle de temps au cours duquel sont détruites les créatures. Mais il est connu qu'à cette date on célèbre en Inde la victoire de la déesse sur le démon-buffle, *Mahiṣāsura* dans le Nord et *Vaṅṅiyāsura* dans le Sud (Biardeau 1981 : 224-230), après une bataille qui s'apparente à un grand sacrifice. L'association de la guerre au sacrifice — qu'on a vu rituellement théâtralisé par les *gōrappa* — est d'ailleurs rémanente dans la péninsule, comme le relèvent observateurs et exégètes (O'Flaherty 1975 : 238 ; Biardeau et Malamoud 1976 : 146-151 ; Shulman 1980 : 91, 186 ; Fuller 1985 : 80). Nul besoin donc de remonter au rituel royal védique, *rājasūya*, dans lequel les flèches étaient assimilées à la foudre d'Indra tuant le démon *Vṛtra* (Heesterman 1957 : 95), pour découvrir le lien de *Navarātrī* avec la royauté et la souveraineté. L'importance sans égale conférée par les dynasties du royaume de Vijayanāgar (XIV^e-XVII^e siècle) à cette fête, appelée *Mahānavami*, confirmerait, s'il en était besoin, l'identification du roi conquérant à la déesse victorieuse. Qu'il suffise d'indiquer qu'on y célébrait simultanément la victoire de Rāma sur le roi des démons, Rāvaṇa (Stein 1980 : 384-392), et la cérémonie des armes (*ayudhapūjā*), le neuvième jour justement, qui inaugurerait la saison des campagnes militaires à la fin de la saison de la mousson (du Sud-Ouest).

Des observations ethnographiques, tant anciennes (Oppert 1893 : 53 et sq.) que récentes (Meyer 1986 : 244 et sq.), corroborent l'aspect royal de *Navarātrī*. Mais, indubitablement, ce sont les descriptions de la célébration à Madurai, faites par Fuller, qui se révèlent les plus suggestives (1985b : 101 et sq.). Le neuvième jour en effet, le dieu (vaiṣṇava) *Alakār*, tel un roi sur son cheval, tire

avec son arc des flèches dans les quatre directions ; geste de conquête, de « victoire sur les directions » (*digvijāya*), qui s'accompagne d'une déambulation circulaire autour de la capitale. Et Mīnākṣī n'est pas en reste puisqu'elle célèbre aussi son *digvijāya* en lançant des flèches dans les huit directions (1980 : 344), comme le fait d'ailleurs Śiva au temple de Tirunelveli, mais cette fois dans la « forêt » loin de son sanctuaire, sous sa forme donc de chasseur. Même si ce n'est pas parce qu'il existe une chasse royale que tout roi est chasseur, et qu'on ne peut pas dire non plus que seul le roi est chasseur, l'association est forte entre l'activité cynégétique et l'idée de souveraineté. L'arc n'est-il pas « l'arme du guerrier le plus noble, le guerrier royal qui est aussi chasseur » (Biardeau 1989c : 284) ? Ce que confirme la cérémonie de chasse royale, célébrée le jour de *vijayādaśami*, par le Setupati de Ramnad où, selon Appadurai et Beckenbridge, la divine puissance conquérante est identifiée à une royale chasseresse (1978 : 86 et sq.).

Contrairement au temple de Mīnākṣī — où il n'y a pas de rituel proprement sacrificiel lors de *Navarātri* (Fuller 1985b : 102) — à Saundatti, un *sēvakari* est sacrifié. Et pour la seconde fois, rappelons-le, à la manière d'une « victime sauvée » (Reiniche 1973 : 213) car il s'agit bien de mimodrames. Mais, à la différence du suicide (sacrificiel) d'éventration commis lors du mariage de Yellamma, on a ici affaire à une mise à mort par un tiers, sorte de « Brahmane guerrier », ou de « roi chasseur », joué par le chef de la communauté Bānajiga. Pourtant, dans les deux cas, le *topos* indien qui assimile basses castes et démons (auxquels s'identifie le Sunagār) est mis en scène en célébrant leur anéantissement : autodestruction dans le premier et victoire d'un archer divin dans le second. Ce qui revient à marquer les limites de la pénétration des démons avant qu'ils n'atteignent la déesse elle-même. Encore faut-il nuancer. Accompli sur les limites symboliques du territoire, cet acte (sacrificiel) évoque la guerre entre la déesse et les démons — à l'équinoxe automnale, mi-nuit des dieux, quand leur pouvoir est au plus bas. Effectué devant le sanctuaire de Yellamma, il ressemble davantage à une (héroïque) dévotion.

La célébration de *Navarātri* éclaire, en outre, l'identification du (des) *pūjāri* à la figure de Karna. Il est en effet connu dans l'Épopée sous le nom du « Grand Archer » ! Qu'on rappelle enfin que celui-ci mourut décapité par une flèche, et on retrouve, par le cheminement analogique d'une certaine « pensée sauvage », la déesse Yellamma.

NOTES

1. La notion d'augure a été trop souvent mésestimée, voire occultée. Sans doute parce qu'elle est fréquemment liée aux femmes, par opposition (complémentaire) aux hommes concernés d'abord par la pureté (Khare 1976; HANCHETT 1988 : part. II). Mais son importance n'avait pas échappé à SRINIVAS lorsqu'il étudia les Coorgs du Karnataka (1952 : chap. III). Une série d'études, réunies par CARMAN et MARGLIN (1985), et le chapitre II de la monographie de RAJEHA (1988a), réparent cet oubli; de son côté, un article de MADAN (1990 : chap. II) fait le point sur cette question : il montre, en particulier, que les acceptions de l'«augure» varient en fonction des contextes.

2. GABORIEAU insiste sur le caractère prégnant de cette notion (1977 : 11-112) jusqu'à l'aire népalaise (1983 : 34 et 46-47).

3. C'est dans la mythologie seulement, c'est-à-dire dans leur monde à eux, que les dieux peuvent être impurs.

4. Les déesses Chāmundeśvarī à Mysore (GOSWAMY et MORAB 1975 : 51), et Sītālā à Nagpur dans le Maharashtra (JUNGHARE 1975 : 300), par exemple, continuent de recevoir des dons d'yeux en métal.

5. On emprunte l'expression à l'ouvrage de STEINBERG sur la sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance — dont le sujet pouvait se prêter à un sensationnel de fort mauvais aloi mais qui, au contraire, atteint un haut degré de subtilité théologique —, bien que « la culture chrétienne soit diamétralement opposée aux cultures dont l'imagerie rituelle non seulement faisait état du phallus, mais lui conférerait un pouvoir de symboliser au-delà de lui-même » (1987 : 66). Dans le symbolisme christologique, le membre sexuel exhibé du « "Toujours-Vierge" né d'une vierge » fait apparaître l'assomption par Dieu de la faiblesse humaine (*ostentatio vulnerum*). Il n'est pas l'affirmation d'une force supérieure, mais l'acte par lequel Dieu s'abaisse à prendre la condition de sa créature, ce que STEINBERG appelle son « humanation ». Rien à voir donc avec le *liṅga*, même si, par chasteté volontaire et à force de continence, le Christ soit quelquefois représenté le sexe en érection (sur l'ithyphallisme du Messie, enfant et mort cf. *Idem* : 109 et 130).

6. Pour être séduisante l'hypothèse d'AUGÉ — il est vrai strictement africaniste (1987) — qui proposait de reconnaître dans la chosification l'irruption de la mort sous la forme d'une transformation cadavérique paraît, dans le contexte hindou, beaucoup moins éclairante.

7. A deux reprises, REINICHE a montré les limites de l'emploi, devenu courant dans les études indiennes, de la notion « transactionaliste » de redistribution (1985 : 82 et sq. ; 1988 : 282 et sq.).

8. On peut également considérer que c'est la « vision yogique » du *pūjārī* qui consacre le pouvoir d'une effigie. Ce n'est qu'après avoir réalisé le divin en lui, grâce à des techniques appropriées, que le prêtre le projette sur la figuration dans le sanctuaire. Il semble pourtant qu'à Saundatti ce soit plutôt l'interprétation contraire qui l'emporte.

9. On s'est précédemment arrêté sur les multiples utilisations du margousier, et sur les significations qu'il revêtait dans la culture locale.

10. Rappelons la finalité et l'objet de la fête de *Daśarā* selon le *Devīpurāna* : « *This is a great and holy vrata conferring great siddhis, vanquishing all enemies, conferring benefits on all people, especially in great floods ; this should be performed by Brahmanas for solemn sacrifices, and by Kṣatriyas for the protection of the people, by Vaiśhyas for cattle wealth, by Sudras desirous of sons and happiness, by women for blessed wifehood and by men who banker for more wealth* » (cité par KANE 1974, 5 : 156).

Chapitre III

L'organisation du temple

1. L'ADMINISTRATION DU TEMPLE

Comme l'ensemble des institutions religieuses indiennes de quelque importance (temples, monastères, lieux de pèlerinage), la commission d'administration du temple (*Trust Committee Devasthanam*) de Saundatti est sous la tutelle de l'organisation centrale de l'Etat du Karnataka (*Hindu Religious and Charitable Endowment Department*). Mais la personne morale de cette commission recouvre, dans les faits, une administration bicéphale. Si, en effet, le bureau exécutif (*Office*) est constitué de fonctionnaires nommés par le gouvernement régional, le *Trustee* se compose aussi de juristes mais surtout de représentants des *pūjāri* et de dignitaires religieux ou politiques (*stānika*) qui sont majoritaires. Or ces derniers, qui se recrutent localement parmi les dévots de Yellamma, n'ont évidemment pas les mêmes préoccupations que le pouvoir central. Pour n'être pas particulière à Saundatti, cette formule de protection étatique qui ouvre sur une dyarchie locale révèle l'un des traits les plus paradoxaux de l'Inde moderne ; résumer l'histoire des rapports entre l'Etat indien et « ses » temples aidera à comprendre le cas particulier qui nous occupe.

L'Etat (moderne) et les institutions religieuses

Même si, jusqu'en 1847, le gouvernement britannique resta l'émanation de l'*East Indian Company*, c'est dès le début du XIX^e siècle qu'il commença à se préoccuper du contrôle des affaires religieuses d'importance. En 1817, la *Company* promulgua une *Regulation (VII)* par laquelle elle se donnait tous pouvoirs de supervision des institutions religieuses. Mudaliar a retracé l'histoire complexe des engagements, et désengagements successifs — l'implication croissante au bout du compte — de l'autorité coloniale britannique dans l'administration des temples (et monastères (*matha*)) jusqu'au début du XX^e siècle (1974 : 1-128). Après l'Indépendance (1947), l'Etat politique souverain ne manqua pas de s'intéresser aux affaires religieuses : contrôle de la gestion des temples et régulation des ressources tant matérielles que symboliques, comme l'explique Presler dans son étude portant sur le Tamil Nadu (1988). L'Etat cantonna d'abord ses interventions aux seules institutions d'où provenaient des plaintes concernant les malversations dans l'administration des biens et propriétés notamment (*idem* : 242), car il ne pouvait, sans dysfonctionnement dommageable, laisser à l'écart de sa juridiction des institutions économiques et symboliques aussi essentielles. Mais la volonté de moderniser par le « haut » — synonyme de rationalisation bureaucratique — s'imposa rapidement. De fait, les effets combinés de la centralisation et de la bureaucratisation, de la modélisation juridique et de la délocalisation régionale, diffusèrent une rationalité, inconnue jusqu'alors, qui n'allait pas tarder à contaminer les institutions religieuses.

Si, rétrospectivement, l'immixtion apparaît inéluctable, les difficultés engendrées par la pénétration étatique restent entières aujourd'hui. Au plan constitutionnel, en effet, le caractère explicitement séculier de l'Etat supposait qu'il s'abstienne d'interférer dans les problèmes religieux. Mais, en se proclamant simultanément souverain, il devenait la seule autorité légale dont toutes les institutions, y compris religieuses, dépendaient. Pour répondre aux besoins de l'administration, des départements chargés de superviser les institutions « ecclésiales » furent donc créés, d'abord pour la totalité du sous-continent, et, dans un second temps, au niveau des divers Etats régionaux. Outre les arbitrages ponctuels, leur tâche consista à définir et fixer les limites constitutionnelles de l'intervention étatique. Mais, la recherche d'une solution à la crise de légitimité que traversaient les temples revint, selon un mécanisme insidieux, à contenir le pouvoir exécutif local que refusaient d'abdiquer les détenteurs traditionnels de l'autorité.

La logique d'intégration nationale, confondue avec l'unification politique du pays que soutenait une gestion planifiée de l'économie, conduisit l'Etat à s'immiscer toujours davantage dans l'ensemble des affaires publiques. Et les influentes institutions religieuses furent d'autant plus sciemment visées que c'est sur elles que nombre de communautés réglèrent normes et conduites : les violences interconfessionnelles hantent la mémoire sociale indienne au moins depuis un siècle. Car l'hindouisme n'était pas bien sûr la seule religion concernée, comme en témoigne jusqu'à nos jours la paradoxale perpétuation de la loi islamique à l'intérieur d'une Constitution proclamant le principe de l'isonomie. Or, dans un pays où les identités sociales s'expriment volontiers au moyen de spécificités culturelles, le conflit entre l'Etat et les institutions religieuses était à plus ou moins long terme prévisible, sinon certain.

Comment un gouvernement démocratique et séculier pouvait-il devenir le « patron » des temples et monastères, régis par une séculaire tradition hiérarchique, au point même de se confondre avec elle ? La question résume la tension sociopolitique qui préside à la destinée contemporaine des établissements religieux. Car, sous couvert de neutralité, de liberté d'expression et de tolérance déclarées, bref au nom de la laïcité, la protection étatique des institutions religieuses établissait, dans les faits, une dépendance d'autant plus forte que l'utopie démocratique exigeait, et impulsait, des réformes. Selon quelles modalités un gouvernement, soucieux de l'intérêt général quoique refusant par principe l'interventionnisme religieux, s'est-il ingéré dans les temples et monastères, tel est le problème que posent, au moins pour les cinquante dernières années, les tumultueux rapports entre Etat, religion et société. Processus complexe mais que les catégories weberiennes aident à caractériser puisqu'on assiste encore, à une rationalisation bureaucratique métamorphosant les organisations patrimoniales en entreprises gestionnaires des *sacra*, encore que le problème ne ressemble en rien à celui, propre à l'Occident, des rapports conflictuels entre Etat et Eglise, cette dernière n'existant pas en Inde.

Toujours est-il qu'en installant au sein des temples un ou plusieurs fonctionnaires appointés, appelés *executive officer(s)* — dépositaires de la nouvelle autorité légale —, le simple contrôle souhaité se changea en tutelle contraignante, qui elle-même devint une supervision panoptique. En s'efforçant notamment d'accroître la transparence financière, l'administration prescrivait une gestion formelle et plus publique, revendiquant un professionnalisme qui s'opposait à ce qu'elle appelait l'« amateurisme », l'iniquité aussi, des autorités traditionnelles. Scandaleusement, aux yeux de ceux qui peu à peu devenaient des administrés, mais somme toute logiquement du point de vue des décideurs, l'Etat en vint à réformer l'or-

ganisation et le recrutement du personnel et, pis, à s'ingérer dans le détail des rituels. Transformation radicale qui affecta les relations du gouvernement avec le temple en modifiant la signification des rapports entre religion et société¹.

Au risque de schématiser des institutions dont on a certainement exagéré l'insularité, proposons une approximation en forme d'idéal-type. Jusqu'au XIX^e siècle la plupart des temples, hormis ceux où se déroulent des pèlerinages, étaient encastés dans leurs localités. Dans chaque cas, se nouaient de complexes rapports de réciprocité entre prêtrise (*pūjāri*), royauté (*rāja*), groupes de dévots (*bhakta*) et castes (*jāti*) (Appadurai 1978 ; Stein 1978). Ainsi installés dans un site que singularisait la toponymie, les temples étaient dépositaires d'une mémoire collective, d'une plus ou moins grande profondeur historique, mais dont l'identité forte marquait un ensemble quelquefois assez large de communautés différenciées. Sur les fondations de cette mémoire que partageaient les groupes sociaux, chacun des temples avait son organisation spécifique, commandée par une autorité particulière qui réglait la distribution du pouvoir et des richesses locales. Dans une certaine mesure aussi, toute institution pouvait conduire ses propres affaires comme elle l'entendait et régler la célébration des cultes de manière relativement autonome. Ce qui n'empêchait pas la tradition locale, dans quelques grands centres, de s'ouvrir à une fréquentation régionale. Mais, dans ce cadre traditionnel, on ne distinguait guère le public du privé, et peu ou mal le religieux du séculier, le pouvoir de l'autorité, le non-politique du politique. Fait social total, le temple faisait partie intégrante de la société, au point de fonctionner comme un centre de (re)distribution des ressources matérielles et symboliques définissant le pouvoir, la richesse et le statut des gens du lieu (Appadurai et Breckenbridge 1976). Bref, en ce temps pré-colonial, les limites entre le temple et la société étaient fluides et toujours perméables.

Or, les administrateurs britanniques, relayés plus tard par les indiens, firent comme si ces zones indéterminées constituaient des territoires précisément définis, des sphères d'activités parfaitement séparées. Les bureaucraties anglaise et indienne eurent tendance à assimiler les temples à des institutions au sens moderne, à les concevoir donc comme des appareils autonomes, ce qu'assurément ils n'étaient pas. De telle sorte que les réformateurs manquèrent de percevoir les réseaux ténus de solidarités, mais aussi de conflits, dans lesquels les institutions religieuses étaient engagées. Insatisfaits du fonctionnement « archaïque » d'organisations dont ils dénonçaient le caractère patrimonial, les agents administratifs brisèrent les liens les attachant au terroir et à ses populations. La réification institutionnelle, sans nul doute inspirée du modèle occidental, fai-

sait perdre du même coup l'ordre structural du fonctionnement social et la complexité des rapports sociosymboliques entre totalité et localité (Reiniche 1985). En rompant la charte de l'inscription dans le social, les décideurs modernes firent des temples des établissements indépendants, et strictement religieux, qu'il convenait dès lors de standardiser sur un moule (ecclésial) commun.

Ainsi devenu « patron » du temple hindou, l'Etat séculier et démocratique endossait l'administration d'une institution patrimoniale qu'il contribuait à transformer. Pourtant, l'organisation du temple ne cessa pas pour autant de faire la part belle à un ordre social hiérarchisé où le pouvoir se subordonne au statut et donc aux antipodes des principes sociopolitiques réglant la modernité politique. Et même si, dans nombre d'édifices actuels, domine la religion de la dévotion (*bhakti*) — mouvement d'effusion divin théoriquement égalitaire et pour lequel la quête du salut est, en principe, indépendante de la caste —, l'analyse du temple offre, comme l'exprime Reiniche, un exemple paradigmatique de « la complémentarité et de la tension de la société indienne entre une conception sacrificielle (qui implique des relations hiérarchisées et la distinction et supériorité de l'autorité religieuse par rapport au pouvoir temporel) et celle de la dévotion personnelle (comme accès au salut dans un monde virtuellement à égalité pour tous — quelle que soit la définition que chaque hindou s'en donne à son niveau), retravaillée à partir des idées du renoncement hors du monde » (1988 : 337). De fait, c'est bien dans la configuration du temple que se cristallisent, sur un mode à la fois emblématique et paradoxal, les conceptions historiquement contrastées et de plus en plus divergentes, voire aujourd'hui franchement contradictoires, du pouvoir et de l'autorité, du global et local, de la société et du religieux.

L'administration bicéphale de Saundatti

Revenons à Saundatti. Si le *Deputy Commissioner* du district (de Belgaum) est le Président du *Trust Committee* du temple, c'est un fonctionnaire, ayant rang d'*Assistant Commissioner*, qui en est l'administrateur résident. Cet *executive officer*, antenne des supérieurs administratifs du gouvernement du Karnataka, est théoriquement l'unique autorité habilitée, en accord avec le Président, à décider de toutes les affaires concernant la gestion au sens large du temple. Choisi par le département des affaires religieuses installé dans la capitale régionale Bangalore — donc représentant laïc de la bureaucratie moderne —, il ne bénéficie d'aucune implantation locale préalable et n'a guère d'influence sur l'opinion publique de l'endroit

où il est posté. Si l'on ajoute qu'il est le seul à avoir le contrôle sur les finances du temple, à titre de représentant de l'Etat, on comprend aisément que son pouvoir rencontre de fortes résistances de la part du *Trustee* dont les membres se recrutent dans le lieu. La Commission se compose d'une quinzaine de personnalités, représentants des *pūjāri* et dignitaires (*stānika*), qui sont qualifiées d'« agents du *dharmā* » (*dharmakartā*). Cette appellation, sanscrite et à connotation religieuse, est en réalité de création assez récente, tout comme celle de *Trustee* d'ailleurs, évidemment issue du droit anglais. Mais la seconde confère une acception juridique à celle de *dharmakartā* qui, au sens strict, n'en a pas. A elle seule la juxtaposition terminologique — anglo-hindoue — révèle bien le télescopage de système légaux incomparables. Or, c'est cette mouture originale qui préside, depuis le début du XIX^e siècle, à l'organisation du temple et à ses transformations depuis lors².

Majoritairement composé de membres de la caste (dominante) Liṅgāyat-Bānājiga, le *Trust Board Devasthanam* est imbu de ses prérogatives. Toutes les décisions importantes concernant le train ordinaire et extraordinaire du temple sont prises par lui, mais elles le sont dans l'intérêt de l'ayant droit, c'est-à-dire au nom de la divinité. Parce que Yellamma est incapable de se superviser elle-même, le *Trustee* se substitue à elle. Volonté légale de la personne divine, il dispose d'un indiscutable pouvoir et bénéficie d'un prestige que peu sur place contestent. Il est vrai que ses membres se recrutent dans le milieu des « puissants » locaux dont le réseau familial, ou relationnel, remonte par paliers jusqu'aux centres de décision de l'administration régionale. Ce sont en effet les divers conseils villageois et municipaux (*pañchāyat*), les associations de ces derniers (*pañchāyat samiti*), les conseils de district (*zila parishad*), et autres comités de développement rural — organismes toujours infiltrés par les partis politiques — qui décident des compensations et subventions. A mon retour en 1988 à Saundatti, non sans surprise, je constatai la nomination au *Trustee* d'un ancien petit serviteur du temple dont le seul mérite, au dire de la rumeur, est d'être le cousin d'un important responsable des affaires agricoles de la ville de Belgaum.

On comprend que la position de l'*executive officer* soit délicate, ses choix difficiles, ses décisions fréquemment disputées. Car il est pris entre les exigences du pouvoir politique séculier dont il dépend, qui lui intime d'imposer au temple une administration bureaucratisée en le gérant sur le modèle d'une entreprise compétitive, et les « lobbies » autochtones parmi lesquels il vit et décide — et qui ont pour exclusif souci la préservation de privilèges ou l'obtention de passe-droits. Les pressions sont aussi insistantes que répétées, tant de ceux qui tirent une partie non négligeables de leurs revenus directement du temple, comme les prêtres (*pūjāri*), que de

tous les individus et groupes attentifs à voir retomber sur eux, d'une quelconque manière, le prestige qui y est attaché.

L'*executive officer* contrôle une équipe de cinq fonctionnaires occupés principalement de la gestion des finances, et, ce qui est loin d'être une sinécure, de la rétribution régulière des serviteurs et des prêtres. Cette petite administration a la responsabilité de gérer l'ensemble des biens appartenant au temple et de pourvoir au matériel que nécessitent les divers services et cérémonies, en accord avec le *Trustee* auquel revient la charge d'organiser dans le détail à la fois les activités quotidiennes et les grandes fêtes annuelles du temple. C'est par l'intermédiaire du *Syndicate Bank*, placé sous l'autorité de l'*executive officer*, et installé dans l'enceinte même du temple, qu'est assuré en permanence l'enregistrement des nombreux dons (argent, bijoux ou autres) faits à la déesse. Quatre salariés — remarquons-le en passant, tous des *Lingayat* — sont chargés de ce travail. En outre, la banque comptabilise et garantit les emprunts que contractent les dévots dans le besoin ; la protection traditionnelle de Yellamma, qui jadis n'était que « magique », est reconduite sur le plan financier — prêts à faible intérêt notamment — par cette institution moderne. Bien que les chiffres (1 roupies = 35 centimes) soient malheureusement un peu anciens, le tableau suivant donne une idée de la masse monétaire drainée par l'administration du temple et montre l'importance que revêtent les activités religieuses pour la commune de Saundatti :

Tableau XVI : les revenus du temple de Saundatti

| Fonds municipaux | | | Fonds des pèlerinages | |
|------------------|------------|-------------|-----------------------|------------|
| Années | Rentrées | Dépenses | Rentrées | Dépenses |
| 1962-63 | 37 106 500 | 25 609 100 | 21 825 000 | 16 525 000 |
| 1967-68 | 53 030 000 | 43 515 400 | 27 240 200 | 43 513 900 |
| 1971-72 | 46 493 800 | 41 271 900 | 37 298 500 | 22 003 100 |
| 1976-77 | 55 898 200 | 113 635 500 | 36 500 400 | 44 629 100 |
| 1977-78 | 79 302 000 | 81 202 500 | 44 667 500 | 49 070 900 |

Les *trustees* ont généralement toute latitude pour recruter de nouveaux membres, et fixer leur salaire. Ils peuvent éventuellement engager des actions disciplinaires contre les serviteurs fautifs, car ils veillent, par-dessus tout, au bon déroulement des rituels conformément aux normes en vigueur. Leur présence — au moins de quelques-uns, ainsi honorés — est impérative lors des cérémonies importantes. Tous les serviteurs qui assurent la bonne marche des

affaires courantes du temple, des prêtres à leurs assistants, des policiers-musiciens aux nettoyeurs, leur sont vassalisés. Contrairement aux fonctionnaires administratifs sous la direction de l'*executive officer*, le recrutement du personnel local s'effectue à discrétion, au gré des appartenances de castes, des droits héréditaires de service, des affiliations sectaires, voire des allégeances personnelles.

En plus des médiateurs que sont les officiants (*pūjāri*), les célébrations au temple requièrent un patronage. Autrefois, il était assuré que le roi comme l'ont montré les études de Stein, portant sur la période médiévale (1980), et d'Appadurai, pour l'époque contemporaine (1981). A la souveraineté divine sur son royaume qu'entretenait la prêtrise à son service répondait celle, politique mais également symbolique, du pouvoir royal rassemblant tout sous sa domination. Autorité religieuse et pouvoir temporel conspiraient de la sorte à garantir la fertilité, le bien-être, et la perpétuation de l'univers. Association à ce point canonique qu'elle pourrait servir, selon Galey, à définir le paradigme de la royauté indienne, la périodisation définissant ensuite le jeu réglé des associations, déplacements, condensations et intensifications (du modèle) : phénomène politique avec justifications rituelles et idéologiques, ou impératif rituel avec conséquences politiques (1989). Mais l'essentiel reste ici de rappeler que les activités religieuses du temple — vaguement inspirées des procédures codifiées dans les textes *Śaiva-āgama* — visent au maintien de l'ordre sociocosmique (*dharmā*) ; il faut entendre par là aussi bien la longue vie, la bonne santé, la victoire sur les ennemis, que la prospérité des villages, des villes, et du monde au sens large ; ce monde que justement exprime la divinité dans son sanctuaire mais que symbolise au plan local, temporel et sans doute cosmique, la fonction royale et la personne du roi, analogiquement aux prêtres, « époux » (métaphoriques) de la Déesse identifiée à la Terre.

Actuellement, ainsi que le suggère Shankari (1984 : 173 et sq.), c'est au *Trustee*, avec ses pouvoirs et son recrutement quasi héréditaire, plutôt qu'au roi que revient la charge traditionnelle, reconduite et transformée. Ainsi le *Trustee* remplit-il cette fonction en s'arrogeant le rôle souverain, sa personne collective récupérant alors les antiques attributs régaliens. Suzerain du temple, le *Trustee* assure la protection socioreligieuse du monde, du *dharmā* au sens le plus large, car ordre et désordre, prospérité et abondance, bien-être mais aussi félicité en dépendent. Si les membres du *Trustee* — désignés, rappelons-le, comme les « agents du *dharmā* » (*dharmakartā*) — garantissent au plan terrestre la néguentropie cosmique, ils le font de deux façons. D'une part, en veillant à la prospérité matérielle du temple, ce qui revient à susciter, puis canaliser, les flux continus de richesses qui alimentent son train de vie à l'ordinaire et

durant les fêtes ; d'autre part, en faisant respecter les observances et les services quotidiens, soucieux qu'ils sont de la perpétuation des règles coutumières. Ainsi, lors des nombreux conflits qui opposent les *trustees pūjāri* et *stānika* à l'*executive officer*, c'est-à-dire finalement la caste dominante Bānajiga à l'administration étatique, les premiers ne manquent jamais de rappeler leur droit imprescriptible de contrôle qu'ils considèrent comme immémorial — « depuis les *Veda* » (!) —, manière de chercher appui dans une référence aux « premiers temps ».

A la différence d'Appadurai qui faisait de l'Etat moderne le substitut du roi (1981), l'exemple du temple de Saundatti, où l'administration est fragmentée entre le *civil officer* et les *trustees*, montre que l'articulation entre pouvoir et autorité est plus complexe. A strictement parler, le patronage étatique n'équivaut plus à la protection religieuse du temple. L'Etat n'est plus le sacrificiant (*yajamāna*), celui dont les offrandes faites dans ce monde sont dites constituer son corps pour le prochain. L'opération d'union divine, qu'incarrait le roi dans le rituel du couronnement védique — décrite en détail par Heesterman (1957 : 226) —, ne vaut certainement plus pour le pouvoir d'Etat. Si l'on veut filer l'analogie, la fiction moderne de la protection étatique pourrait plus justement être assimilée à la mainmise d'un souverain étranger, comme l'Inde en a beaucoup connu au fil de son histoire. Un souverain dépourvu, au plan local, de véritable légitimité. Du moins est-ce de la sorte que les membres du *Trustee*, et les serviteurs au temple, se le représentent. Conséquemment, le cadre transactionnel qu'Appadurai avait mis à jour pour la période médiévale (1978 : 53) tomba en désuétude. La double relation entre, d'une part les « prêtres » et les chefs sectaires, et de l'autre, la caste dominante et le roi, prenant forme « d'alliance » établie en reconnaissance des mutuels bénéfiques que chacun en retire, s'est brisée. Le pacte a vécu à Saundatti où les Bānajiga sont à la fois les *pūjāri* du temple — ils ont statut de prêtre —, et les *stānika* du temple — ils en sont les patrons qui traitent les dévots comme leurs « sujets » (*praje*). De fait, on assiste à une sorte de coalescence, et les conflits entre les Bānajiga et les fonctionnaires de l'Etat se multiplient dans le cadre d'une lutte devenue plus hégémonique.

Les relations entre le *Trustee* et les *pūjāri* sont empreintes d'ambivalence. Certes, sa composition majoritairement Bānajiga protège les prêtres des empiètements jugés inacceptables des représentants de l'Etat, toujours prompts à les ravalier à de simples salariés, exigeant, par exemple, l'ouverture du temple à tous les hindous indépendamment de leur origine de caste. Mais, conscients de leur faiblesse face au pouvoir de l'Etat, les *pūjāri* s'efforcent d'ajuster leurs comportements à ses *desiderata* ; pour autant bien sûr que l'adminis-

tration régionale n'interfère pas exagérément dans l'entretien du temple et l'organisation des services à la divinité, ne prête pas surtout une oreille trop bienveillante aux revendications des castes basses et Intouchables. De fait, leur inquiétude grandit à mesure d'une modernisation bureaucratique qui, en plus, provoque la fracture de la communauté. Car, si le *Trustee* est dominé par les Bānājiga, tous les lignages de *pūjāri* n'y sont pas également représentés. Ce qui provoque jalousie, animosité, à proportion des privilèges que s'octroient certaines familles. Ainsi ai-je appris, en 1991, que la majorité des *pūjāri* avait constitué une association (*samiti*) tandis que quelques-uns, les plus déshérités, avaient rejoint le camp de l'*executive officer* ! Aboutissement d'un conflit ancien, m'a-t-on dit, qui me permit d'éclairer un événement antérieur. Si, grâce à certains *pūjāri*, j'avais pu prendre des photographies à l'intérieur du sanctuaire en dépit de l'interdiction intimée par le *Trustee*, plus exactement du caractère dilatoire de sa réponse sous la formule d'une « autorisation en attente » ..., c'est que les officiants en service ces jours-là y avaient vu un moyen de faire la nique à leurs « ennemis » !

2. LE PERSONNEL DU TEMPLE

Les différents types de desservants

Les personnes concernées, de façon temporaire ou permanente, par les services professionnels et religieux attachés au temple sont appelées les *sēvakari*, « ceux qui font le service » ; eux-mêmes prononcent souvent, avec humour, *śiva-kari* ! Bien que relevant de statuts fort différents, tous ces serviteurs exercent ces fonctions en vertu de droits héréditaires particuliers. L'observation prolongée montre que, si la tradition lignagère définit les offices et contraint au service, chaque individu remplit sa tâche variablement selon l'intérêt qu'il lui accorde — assidûment ou en dilettante —, au gré de la dévotion personnelle ou, plus prosaïquement, des disponibilités. Ces privilèges ancestraux doivent être replacés dans une perspective historique, à la fois locale et plus globale. Autant du moins que l'autorisent les trop rares documents écrits et la transmission d'abord orale qui, opportunément, nie l'histoire en hypostasiant le présent. L'enquête historiographique fut d'autant plus difficile à conduire que les *pūjāri* Bānājiga font peser un interdit, officieux mais efficace, sur la consultation des archives du temple. Extrêmement méfiants, crispés sur les privilèges que l'administration gouvernementale leur enlève progressivement, les Bānājiga restent tou-

jours évasifs et dogmatiques sur l'histoire du temple qui pour eux n'en a pas. S'agissant en particulier des personnels de service, ils tendent spontanément à maintenir secret tout détail trahissant des conflits ou des changements. Quelques indices révèlent néanmoins — et comment pourrait-il en être autrement ? — que le nombre des serviteurs et leur origine de caste, la nature des offices et les rétributions, varient selon les époques :

Illustrons par trois exemples qui, pour être microscopiques, n'en sont pas moins significatifs.

Lorsque Devrāj Urs Wodeyar — descendant de dynastie des illustres Mahārāja du Mysore — gagna les élections législatives et devint *Chief Minister* du Karnataka, l'Etat provincial promulgua une loi (1974) obligeant tous les temples hindous dont il est, rappelons-le, « propriétaire », de n'engager que des serviteurs hindous. Conséquence à Saundatti ? Une famille musulmane a été rayée de la liste des desservants (*sēvakari*). Elle n'officie plus dans le sanctuaire du dieu Paraśurāma, le fils de Yellamma, ne possède plus le droit de porter le chasse-mouches rituel, n'alimente plus les lampes lors de la fête de Navarātrī, autant de ministères rétribués qu'elle détenait au moins depuis le XVIII^e siècle.

Naguère en charge du nettoyage de la cour d'enceinte autour du temple, les Intouchables Mādiga furent récemment privés de cet emploi au profit de fonctionnaires du *Trustee* appointés par le gouvernement régional. Recrutés principalement dans la caste de musiciens Bajantri, les nouveaux nettoyeurs ajoutent cette occupation au service orchestral qu'ils continuent de remplir lors des cérémonies. Ils surveillent, en plus, l'espace du temple en temps ordinaire. Ces diverses tâches incluses désormais dans leur service, mieux vaudrait dire leur travail, sont rémunérées par un salaire mensuel en argent. Ainsi la rationalisation de la gestion du personnel du temple conduit-elle à réduire les effectifs, à supprimer les privilèges de castes, et finalement, par le mécanisme de la monétarisation, à transformer les services traditionnels en professions laïques. Non seulement elle prive du même coup les Intouchables de rétribution mais elle exclut leur participation aux activités du temple. Certes, les fonctions qu'ils remplissaient jadis étaient stigmatisées, mais leur importance symbolique autorisait leur intégration en tant que subordonnés dans la communauté.

Sous la pression de campagnes engagées par des réformateurs progressistes, qui aboutirent à l'interdiction gouvernementale de 1881 et aux abrogations ultérieures, le service culturel de danseuse, ou « esclave (*dāsī*) de la divinité (*dēva*) », a aujourd'hui disparu. De fait, il n'y en a plus à Saundatti, et on ne trouve aucune trace écrite de *devadāsī* attachées au temple sur les répertoires de serviteurs des deux dernières décennies. Néanmoins, la disparition de ce service

fut loin d'être immédiate. Sous le nom en effet d'une femme appelée Laxmasanita, mais sans indication professionnelle ou référence à une caste, cet office subsista dans le registre du *devasthānam* jusqu'en 1927. Retrouvé par hasard, un billet manuscrit du 24 avril 1919 adressé aux autorités du temple l'atteste également : il demande une rétribution s'élevant à dix roupies pour des services de danse accomplis devant la divinité. Quant à la mention explicite de *devadāsī*, on la trouve, pour la dernière fois, dans un cahier de charges datant de 1966.

Revenons en 1986 pour présenter la liste officielle des serviteurs (*sēvakari*) du temple de Yellamma, certains d'entre eux ayant déjà été rencontrés dans des descriptions antérieures :

Tableau XVII : les serviteurs du temple de Saundatti (1986)

| FONCTION | CASTE | NOMBRE |
|--|-------------------------------|-------------|
| <i>pūjāri</i> | Liṅgāyat-Bānajiga | 127 |
| Porteur d'étendard (<i>mudragani</i>) devant le palanquin | Kṣatriya Kuruba Tālavār | 1 1 1 |
| Porteur de palanquin | Sunagār | 8 |
| Porteur d'ombrelle (<i>caturgi</i>) | Kuruba Bōvi | 1 1 |
| Porteur de lampe (<i>dīvatige</i>) | Sunagār | 2 |
| Porteur de chasse-mouches (<i>cauri</i>) | Sunagār | 2 |
| Porteur de grande torche | Sunagār | 1 |
| Porteur de lampe (<i>maṅgalārati</i>) | Sunagār | 4 |
| <i>Devadāsī</i> (1966) | Sunagār | 2 |
| Musiciens : | | |
| tambour | Sunagār | 1 |
| clarinette | Bajantri | 6 |
| cymbale | Hugār | 1 |
| Fournisseur du matériel pour les <i>pūjā</i> | Sunagār | 10? |

En répertoriant les quelque cent soixante-dix personnes qui se consacrent, à divers titres, au culte solennel de Yellamma³, ce tableau met clairement en évidence la situation démographiquement dominante des Bānajiga dans le temple. Le constat que le groupe des Sunagār, en deuxième position, ainsi que les quelques autres

castes restantes leur sont assujetties, confirme ce que montre l'enquête : statut et pouvoir coïncident à Saundatti. L'hégémonie sur le personnel du temple exprime — mais on peut également soutenir la thèse inverse — la position localement dominante de la caste Bānajiga, et plus globalement Liṅgāyat dans la région.

La masculinisation des serviteurs à la « lampe favorable »

La fonction religieuse traditionnelle de « serviteur à la lampe favorable » (*maṅgalārati-sēvakari*) était autrefois exclusivement remplie par des femmes « esclaves de la divinité » (*devadāsī*). Ce service consiste en particulier à porter et transporter la « lampe favorable » lors des différents cultes — on l'a décrit à propos des circumambulations du palanquin de la déesse autour de son sanctuaire (part. III, chap. II, 2). Il existe donc toujours mais, aujourd'hui, les officiants sont des serviteurs de sexe masculin !

Les *maṅgalārati-sēvakari*, de sexe mâle donc, se recrutent à l'intérieur de deux familles particulières, désignées par le terme de *maṅgalārati-vomśa*, « lignée à la lampe favorable », sur les huit lignages (*vomśa*) de serviteurs (*sēvakari*) que compte la caste Sunagār. C'est dans cette caste, répétons-le, que se recrute le plus important contingent de serviteurs aux ordres des Bānajiga. Résidant au village d'Ugargol, les deux familles sont installées autour du temple de Yellamma comme vendeurs de safran et de vermillon, les deux produits essentiels pour toute offrande à la divinité.

Les *sēvakari* de caste Sunagār sont, comme les Bānajiga, des Liṅgāyat, mais d'un statut nettement inférieur. Leur profession traditionnelle consistait à faire de la chaux pour recouvrir et salpêtrer les habitations, et on continue quelquefois de les appeler Ambigāra, « ceux qui ont rapport à l'eau », en référence au procédé qui consistait à extraire du nitrate de roches immergées dans l'eau salée. Tant au village d'Ugargol, qu'ils habitent, que sur le site de Saundatti, où nombre d'entre eux possèdent de petits commerces en relation avec les activités pèlerines, ils sont employés de manière privilégiée par les Liṅgāyat-Bānajiga. Ils remplissent pour eux des services rituels au temple et effectuent des travaux agricoles sur les terres privées de leurs maîtres envers lesquels beaucoup sont d'ailleurs endettés.

Contrairement à l'évidence, la version officielle (communément adoptée) affirme que depuis l'origine (?) ce sont des hommes qui remplissent l'office de « serviteur à la lampe favorable ». Or, aussi loin que remontent les informations épigraphiques et historiques, cet office fut toujours réservé aux femmes⁴. Ce que confirma d'ailleurs une vieille *devadāsī* de caste Sunagār, aujourd'hui vendeuse de cigarettes à Saundatti, qui me confia avoir effectivement occupé

cette charge il y a une trentaine d'années. Elle refusa cependant d'en dire davantage et son silence ne fut pas l'un des moindres obstacles qui jalonnèrent l'enquête. Au moins son témoignage attestait-il que le temple de Saundatti, comme on pouvait s'y attendre, observait la règle générale.

Encore récemment donc, l'office de *maṅgalārati* était rempli par des femmes : une, peut-être plusieurs *devadāsī* principales étaient attachées au temple. Sans doute plusieurs, car des « anciens » m'ont affirmé qu'il y en avait autrefois deux sortes. D'une part, les *raṅgabhogā* — mot composé qu'on peut traduire par la « jouissance » (*bhoga*) que procurent les « arts de la scène » (*raṅga*) —, comprenant les danseuses qui avaient charge de danser ou de chanter devant la divinité et de jouer les épisodes de son épopée pour la divertir. D'autre part, les *aṅga bhoga*, « jouissance » (*bhoga*), ou bien-être qu'apporte aux « membres » (*aṅga*), c'est-à-dire des personnes physiques —, dont la fonction consistait à nettoyer la *cella* de la déesse et de la préparer pour les « hommages » (*pūjā*). Dans les deux cas, ces *devadāsī* liées au temple ne pouvaient le quitter sous aucun prétexte — notamment parce que leur initiation les transformait en épouses de Jamadagni.

On peut très approximativement dater des années soixante-dix l'appropriation par les hommes de l'office de *maṅgalārati*, autrefois monopole féminin. La convergence de plusieurs facteurs résultant de l'évolution générale de la société explique cette substitution.

Une transformation des mentalités d'abord. Car beaucoup sont désormais sensibles aux arguments moraux accusant de turpitudes les prêtres, et de dépravation les temples qui continueraient d'attacher des femmes, prostituées de surcroît, au saint des saints de l'hindouisme. Nos contemporains craignent davantage les interdits gouvernementaux que l'éventuelle colère divine provoquée par la transgression de « sa » tradition.

La dynamique interne des groupes sociaux également intervint. Détenteurs de la légitimité religieuse et soucieux de préservation statutaire, les Bānājiga participèrent au mouvement simultané de modernisation et de sanscritisation des segments les plus hauts de la société. Aussi les castes Liṅgāyat, Jaṅgama et Bānājiga notamment, cherchèrent-elles l'ajustement optimal aux nouvelles données sociales⁵, plutôt contraintes que volontaires d'ailleurs, comme il ressort d'entretiens et de discussions avec ses membres. N'était-ce pas la condition nécessaire pour que les groupes se perpétuent au mieux, c'est-à-dire fassent valoir, et triompher, leurs intérêts dans un champ social devenu plus compétitif ? L'adaptation à un contexte en voie de refiguration exigeait qu'ils s'alignent sur les orientations générales d'un pays en voie de modernisation, alors même que l'organisation fédérale de la nation favorisait la rivalité entre les régions.

Dès lors, à son niveau microscopique, le changement de sexe de la charge de *devadāsī* ne faisait que refléter ce courant, à la fois idéologique et institutionnel. Institutionnel, car la mainmise progressive de l'administration bureaucratique sur la totalité du champ social, émanant des seules autorités politiques désormais légitimes, eut pour résultat d'uniformiser l'organisation des grands temples et lieux de pèlerinage importants. Idéologique, car l'ombre moralisatrice, passablement victorienne, de la modernisation gagnait l'ensemble de la société, y compris, bien sûr, les institutions religieuses.

À côté de ces tendances fortes, les circonstances, apparemment anecdotiques, qui conduisirent à la masculinisation du service de *devadāsī* à Saundatti méritent cependant qu'on s'y arrête. On découvre alors une histoire dont le romanesque ne contrarie nullement la signification sociale. Au contraire, comme on va le voir.

L'histoire de Mallamma

En dépit des preuves accumulées, les *pūjāri* continuèrent de nier imperturbablement le changement. Au fur et à mesure que l'enquête progressait, je compris qu'ils se conformaient au silence imposé par leur intérêt de groupe. Mais ils obéissaient surtout à l'ordre intimé par l'un d'entre eux qui fut le principal protagoniste des événements qui aboutirent à l'éviction des femmes du service au temple. Si je n'ai pu en savoir davantage que ce qui va être rapporté, je le dois à ce prêtre qui ne cessa de faire écran. Shivanagowda, l'anti-informateur parfait si l'on ose dire, tant il pratiqua à merveille et non sans humour, l'art de la diversion. Non qu'il fût impossible d'entretenir commerce avec lui, mais rapidement il comprit que mes questions revenaient sans cesse à l'histoire de celle qui est aujourd'hui sa femme. Par recoupements en effet, j'avais déduit que Mallamma avait été la dernière *devadāsī* du temple de Saundatti avant de l'épouser. Tant les rumeurs entourant leur liaison que les répercussions sur le service divin avaient fait naître l'irrépressible envie de recueillir le récit détaillé de la vie de cette femme ; projet que le mutisme de Shivanagowda, disons-le tout net, fit avorter.

La présence presque permanente de Mallamma sur le site aux côtés de son époux, fait assez exceptionnel chez les *pūjāri*, attisait ma curiosité. Mais Mallamma ne disait mot. Elle se contentait d'éclairer de son beau sourire pâle la faconde de Shivanagowda dont le grand plaisir consistait à faire rire ceux, nombreux, qui venaient l'écouter. Assis les jambes croisées sur sa couche, le ventre si rebondi que les plis de chair dissimulaient presque son emblème sectaire (*iṣṭa-līṅga*), il contemplait indolent à longueur de journée, et sans jamais se lasser, l'incessant va-et-vient des pèlerins. Dans

l'attente des dévots qui venaient requérir son office, il distribuait aussi souvent qu'il le pouvait ses tâches de service à ses enfants. Il goûtait, par-dessus tout, les périodes d'accalmie pendant lesquelles se rassemblait autour de lui la masse compacte du voisinage, ou de badauds, venue profiter de sa drôlerie légendaire qu'accentuaient encore sa voix monocorde, son visage impassible et la raideur de cheveux blancs coiffés en brosse. J'en fus bien sûr victime, car ce qu'il savait, ou plutôt imaginait, de la vie à l'étranger transformait sa fascination pour l'Occident en rafales de boutades s'exerçant à mes dépens. Le sujet privilégié de ses monologues railleurs, uniquement interrompus par les questions provocatrices ou les éclats de rire de l'auditoire, concernait les problèmes du couple. Et ses récits tournaient inlassablement autour des femmes et de la sexualité, du mariage et du concubinage, voire des relations extraconjugales. Ce qui ne l'empêchait pas — sans qu'on puisse jamais mesurer le degré de son sérieux — de déplorer l'interdit pesant sur le divorce en Inde, en déclarant envier cette possibilité avec force clins d'œil au représentant de l'Occident que j'étais. Mes questions butant sur ses quolibets, l'enquête ne pouvait que glisser. Cet homme à la cordialité tonitruante s'étourdissait de son propre humour sans jamais se livrer. Derrière lui Mallamma continuait de sourire...

Dans la mesure où tous les protagonistes directement concernés refusèrent de parler, l'histoire qui va suivre est donc reconstruite à partir de témoignages partiels mais d'indices convergents.

Celle qui devint la dernière *devadāsī* du temple de Saundatti était d'origine Kṣatriya. Si, aujourd'hui, elle se fait appeler Mallamma, son nom alors était Yamanava comme l'indique la photocopie d'une liste officielle des quelque quarante et un *sēvakari*, hormis les *pūjāri*, qui assuraient en 1970 le service à la déesse; répertoire que nous a permis de consulter un résident (musulman) ayant accumulé contre les *pūjāri*, nombre de ressentiments. Cette liste stipule que le nom de Yamanava est celui de sa mère. Or cette transmission nominale, exceptionnelle en contexte patrilinéaire, montre qu'elle appartenait effectivement à une famille de *devadāsī* dont la tradition est matrilinéaire.

Mariée à un homme de caste Kṣatriya, répondant au nom de Buddhihargowda, celui-ci, pour des motifs ignorés, la vendit à Padappa dont elle devint l'épouse. Ce dernier, dont la famille de caste Sunagār remplissait héréditairement l'office de *maṅgalārati*, fit donc de son épouse la *devadāsī* du temple de Yellamma. Après quelques années, durant lesquelles Mallamma fut la « prostituée sacrée » attachée au temple dont pouvaient user à leur guise les prêtres, l'un d'eux « tomba » amoureux d'elle. Shivanagowda, puisque c'est de lui qu'il s'agit, l'installa d'abord comme concubine, puis décida de

l'épouser. Ce mariage déplut à sa première épouse, et entraîna une querelle qui prit une allure judiciaire. Elle déposa une plainte, en demandant l'annulation de la seconde alliance, devant la Cour de justice de Belgaum. Saisi de cette affaire, le tribunal décréta exclusivement valide le second mariage car le seul légalement enregistré auprès de l'administration civile. Shivanagowda n'eut même pas besoin de répudier sa première femme puisqu'elle n'avait jamais existé ! Mallamma devint l'épouse légitime de Shivanagowda, et, par alliance, changea une fois encore de caste.

Cette nouvelle identité sociale posait néanmoins problème. Au regard de la hiérarchie des castes et des services religieux, Mallamma ne pouvait être simultanément l'épouse d'un *pūjāri* Bānajiga et continuer de remplir ses fonctions de *maṅgalārati-sēvakari*, charge traditionnellement réservée à la caste de statut inférieur des Sunagār. Pour des raisons compréhensibles, et qui ne relèvent pas uniquement de la logique indienne des puretés ..., Shivanagowda refusa que son épouse assure le service de *maṅgalārati*. Réuni pour la circonstance, un conseil de caste Bānajiga entérina cette décision. Et, afin d'éviter tout problème ultérieur, l'assemblée décida que dorénavant l'office de *maṅgalārati* serait exclusivement rempli par des hommes ! En outre, il proclama que les deux enfants mâles que Shivanagowda avait eus de Mallamma pourraient officier dans le temple de Yellamma comme desservants, mais sous réserve expresse qu'ils ne pénètrent jamais à l'intérieur de la *cella* à cause, bien sûr, du stigmate d'impureté de leur naissance. Interdiction toujours respectée à ce jour par le fils aîné, âgé de dix-sept ans, comme j'ai pu directement l'observer. Quant à la fille de Mallamma, elle fut initiée comme « femme de bon augure » (*jōgama*), et, selon une rumeur non vérifiée, exercerait actuellement le métier de prostituée à Goa.

En dépit des silences ou des dénégations, la charge de *maṅgalārati* était donc bien détenue par une femme. Un détail rituel le révèle à la manière d'un « lapsus » significatif. Si aujourd'hui ce sont exclusivement de jeunes gens célibataires qui remplissent le service à la déesse, ils l'accomplissent la tête toujours couverte d'un long châle qui leur donne une silhouette féminine et dont l'étoffe provient des dons que font les dévots à la déesse et qui fait partie de son « trésor ». Ainsi le rituel, à l'encontre du propos explicite des acteurs, continue de porter trace d'un fait historique reconstitué par l'enquête. Pour faire bonne mesure de ce secret de polichinelle, ajoutons qu'une photographie prise il y a une trentaine d'années lors d'une fête de temple montre que le *maṅgalārati-sēvakari* était alors effectivement une femme ...

3. LA PRÊTRISE

Caste et secte, prêtrise et domination

L'office de *pūjāri*, exclusivement masculin et transmis patrilinéairement, appartient aux Ādi-Bānajiga. Ce nom fait référence à l'occupation professionnelle traditionnelle de la caste, le commerce, — *bānajiga* signifiant « marchand » en kannada ; quant au préfixe *ādi*, il dénote l'ancienneté de leur présence et leur « autochtonie ». Il s'agit d'une caste de haut statut du groupe des Liṅgāyat, les « porteurs du *liṅga* » (*liṅgavantab*). Ses membres arborent, suspendue autour du cou ou sur le flanc droit à la manière du cordon des Brahmanes (*yajñopavīta*), une petite capsule en argent (*guṇḍa-gadige*) contenant l'emblème phallique (*liṅga*) du dieu Śiva. De nos jours, les Liṅgāyat constituent au nord de l'Etat du Karnataka un groupe social démographiquement majoritaire, économiquement prospère et politiquement dominant (Ishwaran 1983 ; Assayag 1983a).

Les Bānajiga appartiennent au mouvement de la dévotion (*bhakti*) régionale, dite Vīraśaiva (« shivaïtes héroïques »), qui est issu d'un schisme sectaire anti-hiérarchique, plus précisément anti-brahmanique, dont l'origine remonte au XII^e siècle. Ils doivent à cette origine, et à leur longue histoire, une situation sociologique équivoque entre la secte et la caste. D'un côté — la secte —, le principe d'adhésion est individuel et volontaire et correspond à un idéal égalitaire et universaliste ; de l'autre — la caste —, l'appartenance est prescrite et rappelle que les intérêts, particularistes, se fondent sur le principe hiérarchique. Situation donc originale, mais non unique puisqu'elle caractérise nombre de mouvements de dévotion indiens, plus ou moins protestataires (Bali 1978 ; Lele 1980). Mais, depuis les remarques inaugurales de Max Weber (1958 : 304-305), les singularités socioreligieuses du Vīraśaivism, qui le démarquent sensiblement de l'hindouisme, retiennent l'attention des sociologues (Mac Cormack 1963 ; Parvathamma 1972 ; Bali 1978 ; Ishwaran 1983). Aujourd'hui, selon un processus assez général en Inde, la secte reproduit en son sein son propre système de castes (*jāti*) et les différences statutaires se sont substituées à la communauté entre égaux que semblait commander l'idéal dévotionnel (Assayag 1986). Il y a donc des Liṅgāyat plus ou moins Liṅgāyat que d'autres ! Quelques castes, indubitablement Intouchables, situées au plus bas de l'organisation sectaire, s'affirment ainsi Vīraśaiva, par exemple les Māḍiga, Holeya, Chēḷuvadi et autres Haḍa-



38 — Un Liṅgāyat
Jaṅgama mendie
lors de la fête au temple



39 — Un prêtre (*pūjāri*)
Liṅgāyat Bāṇajiga

pad. D'autres se proclament pleinement Liṅgāyat-Vīraśaiva, dites castes Pañchāmsalī, c'est-à-dire dont les membres ont traversé l'initiation complète des « huit boucliers » (*aṣṭāvaraṇa*), comme la plus haute et la plus pure des Jaṅgama, les prêtres domestiques (*purohit*) et gourou de la communauté, des « dieux sur terre » dit-on volontiers. Ainsi en est-il des Bānajiga, prêtres de temple (*pūjāri*), de statut juste inférieur aux précédents. Pour avoir été initialement des commerçants, ils sont de nos jours essentiellement des propriétaires terriens et des « cols blancs » (médecins, juristes, universitaires, politiciens, etc.).

En tant que Liṅgāyat, les Bānajiga appartiennent au groupe socialement le plus important du nord du Karnataka (Srinivas 1962 : 32-33). En tant que membres d'une secte (Vīra-Shivaïte), organisée en un réseau de monastère (*maṭha*) où se pratiquent des cultes individualisés sur fond de conception théiste, ils participent du plus important mouvement réformiste régional qui imprégna, et continue de le faire, l'ensemble de la culture kannāḍa. A l'orée du siècle, leur dynamisme conduisit les segments les plus hauts de la communauté à former des associations de caste (*sabha, samiti*) grâce auxquelles ils contestèrent, avec succès, la domination des Brahmanes qui, quoique démographiquement minoritaires dans la région, monopolisaient alors les postes importants. Les Liṅgāyat y parvinrent en entraînant sous leur houlette une série de castes intermédiaires, et basses, qu'ils transformèrent progressivement en une clientèle aussi nombreuse que fidèle. De fait, le progressisme idéologique dont les Liṅgāyat se faisaient les hérauts régionaux, et qui, il est vrai, témoignait d'une relative inspiration démocratique, favorisa leur propre ascension sociale dans une société en voie de modernisation (Ishwaran 1977 ; Lele 1980 ; Assayag 1988). Par les moyens efficaces de la « sanscritisation », empruntée à leurs rivaux (Brahmanes), dont ils devinrent les agents locaux, et de la « virashāivisation » militante, cette fois contre leurs rivaux, ils s'élevèrent sur l'échelle des statuts (Srinivas 1966 : chap. 1). Ce que ne démentit pas, mais au contraire conforta, leur enrichissement économique simultané. Bénéficiant des progrès de l'alphabétisation et de la scolarisation, et profitant des filières de formation dans les nouveaux secteurs d'activités porteurs, ils réussirent à accaparer les postes clefs aux différents échelons qui vont du village au gouvernement fédéral⁷. Aujourd'hui, leur position de dominant semble bien assise et certains la disent hégémonique dans le nord de l'Etat.

L'orientation sectaire (et ultra-mondaine) des Liṅgāyat aurait dû les éloigner des préoccupations terrestres, en particulier des rites et des cultes effectués dans les temples. Théoriquement, jamais ils n'auraient dû devenir desservants⁸. Or, actuellement, l'identité des Liṅgāyat-Bānajiga se confond avec la profession héréditaire de serviteur du temple de Yellamma. Magistère dans lequel s'exprime le

monopole sectaire, la domination économique et le pouvoir politique de la caste. Le premier leur permet d'imposer, dans certaines limites, leur idiome rituel et leur propre conception du salut; le deuxième de faire respecter les règles de pureté qui fondent la hiérarchie; le troisième, de noyauter le *Trustee* local et ses ramifications régionales. Pour être claire, cette situation laisse néanmoins planer une équivoque : la voie de dévotion (*Vīraśaiva bhakti mārga*) qu'ils promeuvent ne se prétend-elle pas complètement indépendante du statut de caste, de la recherche du pouvoir et de l'autorité? A en croire le message de leur religion de salut — ce qu'il faut certainement ne pas faire! — les Bānajiga sont théoriquement des *bhakta* comme les autres! Quant à l'affirmation selon laquelle la délivrance est ouverte à tous, elle n'empêche nullement que leur groupe soit plus délivré que d'autres! En somme, recourir à leurs services favorise la «délivrance» (*mokṣa*) car, dans l'attente, la voie des rites continue de s'imposer. En sorte que l'autorité sectaire nourrit la légitimité exclusive sur le temple qui, elle-même, alimente la domination sociale; proposition sans doute vraie jusqu'à la réciproque.

Sur place, on a coutume de faire référence au Bānajiga par l'expression *dodḍa mandi*, les «gens grands», ou «gros», «importants» et «respectables», pour traduire les différentes connotations vernaculaires; formule d'ailleurs utilisée tant par ceux, Vīraśaiva, qui leur sont inférieurs, que par les autres castes indépendantes de l'affiliation sectaire. Si l'expression renvoie évidemment à leur nombre : ils sont démographiquement dominants, elle dénote surtout le fait, plus déterminant, qu'ils détiennent une grande partie des tenures foncières. Afin de signaler leur situation élevée dans l'échelle des statuts, on emploie également la formule *dodḍa sthāna*, ou *dodḍa kimmatu*, qui marque leur «haute position»; le préfixe *dodḍa*, qui dénote une relation d'aïnesse ou de séniorité, est couramment utilisé dans le vocabulaire de parenté.

A ces constats sociologiques s'ajoute, ou se superpose plutôt comme on l'a déjà esquissé, le prestige local d'être depuis des générations la caste de prêtrise attachée au service de Yellamma. Prestige qu'on sait équivoque en Inde, dans la mesure où les desservants de temple sont généralement considérés comme inférieurs aux autres membres de la caste à laquelle ils appartiennent, et qui, eux, exercent des professions aujourd'hui valorisées. Ainsi en est-il du statut dégradé des *pūjāri* (Brahmanes) du temple de Madurai, qu'a longuement discuté Fuller (1984 : chap. 31) et de celui des *sēvar-chaka* (Liṅgāyat) du temple de Chāmundēśvarī à Mysore, socialement dépréciés aux yeux des autres Liṅgāyat, comme le mentionnent Goswami et Morab (1975 : 13). Pourtant, à Saundatti, la prêtrise Bānajiga, et l'on pourrait presque soutenir la thèse contraire pour plusieurs raisons.

La première tient à l'enclavement relatif du temple de Yellamma, divinité « secondaire » dans l'hindouisme. A la différence, par exemple, de celui de Mīnākṣī, sa fréquentation reste majoritairement locale, rurale, Intouchable. A l'écart des grandes voies de communication, ne présentant aucun caractère grandiose ou architecturalement remarquable, il n'est pas visité par les allogènes ou les « étrangers », jamais par les touristes. Ce qui n'empêche pas, au plan local, le temple de Śaundatti d'être un foyer socioreligieux essentiel : Yellamma est une puissante déesse, respectée à proportion de la crainte qu'elle inspire, des espoirs aussi qu'elle nourrit chez ceux qui, fort nombreux, l'honorent. Certes, vue de l'extérieur, la prêtrise Bānajiga est en situation d'isolement relatif. Régionalement pourtant, son rôle est décisif. Surtout si l'on rappelle la position de « gros » propriétaires terriens de ses membres et les réseaux d'influences qu'ils ont su tisser en accaparant les divers postes de responsabilité des conseils de village (*pañchāyat*), des associations des précédents (*pañchāyat samiti*), et des conseils de district (*zila parishad*) jusqu'au niveau politique de l'Etat où se décident les orientations du développement local. Triple monopole qu'ils exercent donc sur le temple, la terre, et dans la sphère de l'administration politique, qui sert finalement à l'accroissement de leur prestige. Ce pour quoi on continue d'appeler ces chefs locaux des *stānika*, en référence, sans doute, aux groupes locaux assurant le patronage (royal) des temples.

En raison de l'étroite proximité avec la déesse qu'ils « fréquentent » assidûment lors des cérémonies dont ils sont les intermédiaires obligés, par contagion, oserait-on dire, les *pūjāri* inspirent le respect, voire la crainte, à la majorité des dévots. Tous considèrent les Bānajiga comme les seconds d'une hiérarchie où seule la divinité occupe la première place ; aussi bien les Vīraśaiva que ceux qui ne le sont pas, et des Intouchables aux castes les plus hautes mais à l'exception toutefois des Brahmanes, encore que quelques familles de ces derniers viennent visiter Yellamma. En garantissant leur position statutaire, le monopole de prêtrise dans le temple fait retomber sur eux l'aura de Yellamma. Cela n'empêche pas que sur d'autres plans, économique et politique notamment, le rapport entre les assujettis et les dominants soit au mieux équivoque, au pire conflictuel. Un dicton populaire marque d'ailleurs la limite que ne doit pas dépasser l'emprise du patronage sur les groupes subalternes, véritable définition métaphorique pour eux du seuil de tolérance : « Les riches ne doivent pas faire brûler l'estomac du pauvre ! »

Si pouvoir et prestige des Bānajiga sont donc incontestés, eux-mêmes reconnaissent la préséance des Jaṅgama : la caste des officiants qui président aux divers sacrements (*samskāra*) des membres des segments les plus hauts de la communauté Liṅgāyat. Comme

chez les Brahmanes donc, les prêtres domestiques (*purohita*) sont supérieurs aux prêtres de temple (*pūjāri*), et jamais les derniers ne font traverser les rites de passage, même si, à leur différence, le Jaṅgama officie lors des funérailles (Līṅgāyat), encore que cela dépende du statut du mort (Assayag 1987). Si les « gourous sectaires » sont toujours de statut supérieur aux prêtres de temple, comme Fuller l'a montré pour les Brahmanes du Sud (1984 : 66-71), c'est que le service religieux dans le face-à-face familial s'avère moins polluant que celui, public, dans le temple. De plus, les Jaṅgama sont pour les Vīraśaiva soit des renonçants (*virakta* = « sans passion »), soit des lettrés dépositaires de la révélation, les garants donc de l'orthopraxie et de l'orthodoxie sectaire. A Saundatti, un jeune Jaṅgama, originaire de la ville de Bangalore, enseigne quelques rudiments de sanscrit aux *pūjāri* sur la base de textes (*Vīra-Saiva-Āgama* et assure les récitations quotidiennes de *mantra* que diffusent des haut-parleurs. Théoriquement, les cultes sont effectués en accord avec les *Āgama*, textes qui font autorité parce qu'ils furent dictés par Śiva en personne. Mais combien de prêtres (dans toute l'Inde d'ailleurs) connaissent les *Āgama*? A Saundatti, aucun sans doute ! Le rituel est en réalité préservé par la transmission héréditaire de père à fils des *Āgama*, ou plutôt de la représentation que s'en font les *pūjāri*. Ce qui explique leur aménagement en fonction des besoins. Pour reprendre une catégorie de Geertz, on peut qualifier de « scripturaliste » l'attitude des Bānajiga vis-à-vis des textes « sacrés » : ils reconnaissent l'immémoriale vérité en soi des *Āgama*, mais ignorent leur contenu réel⁹. Quant à la relation des Bānajiga à leurs « supérieurs » Jaṅgama qu'ils emploient, elle est de parfaite intelligence. Il est vrai que la faiblesse numérique des derniers les prive localement de rôle social déterminant. De plus, le fait que la majorité d'entre eux soit devenue des « cols blancs » explique qu'ils ne leur fassent pas concurrence. Surtout, l'orientation monachique de la religiosité Jaṅgama laisse les coudées franches aux professionnels de la religion mondaine, celle qui concerne les préoccupations terrestres et les intérêts matériels avec lesquels se coltinent les Bānajiga.

Mais, dans le cadre du temple, les Bānajiga sont considérés comme les (quasi)-égaux des dieux, conformément à la célèbre injonction agamique selon laquelle « Seul celui qui est Śiva peut adorer Śiva » (Brunner-Lachaux 1963, I : XXXVIII). Car, loin d'être formelle, cette formule justifie que seule la plus haute caste (locale) soit habilitée à recevoir la divinité, avec laquelle d'ailleurs elle tend à se confondre. En lui rendant régulièrement hommage dans le saint des saints, les Bānajiga renouvellent leur substance divine et reconduisent leur identité. Ils le font simultanément au corps divin qu'ils remembrent : quotidiennement deux fois nés (*dvijā*), peut-on dire.

Il reste que l'occupation culturelle confère aux *pūjāri* une position moins claire qu'il n'y paraît. Et deux arguments, invoqués par quelques-uns, nuancent sans le nier le statut élevé des Bānājiga.

Certes, la proximité dans le sanctuaire avec une divinité dont la chasteté (quasi virginale) s'identifie à la pureté maximale innerve leur personne. Mais le service dans le temple les met en relation continue avec des dévots dont l'impureté est, par définition, supérieure à la leur. Servir une déesse majoritairement visitée par les castes de bas statut, ou Intouchables, ne peut manquer de souiller. Quelles que soient les précautions prises : aménagement spatiaux, distances sociales, évitement des contacts, exclusions des individus extrêmement polluants, la contamination menace. N'eût été que le service solennel, effectué à distance dans le sanctuaire, la souillure serait minimale. Mais ils font aussi des rites liés à la guérison des maladies, ou à l'effacement des fautes, dont l'origine est à chercher dans la transgression des règles admises. Or, dans une société où la conception de la faute est normative plutôt que morale, et donc contagieuse, ces visées curative et expiatoire mettent les prêtres en contact permanent avec les impuretés (*pole*) ; nombre de dévots ne viennent-ils pas à Saundatti sous la pression du groupe, ou du conseil de la caste, qui craint d'être collectivement affecté par l'erreur individuellement commise ? Ainsi, comme le remarquait Parry à propos des prêtres de Bénarès, ces parangons de la pureté sont irrémédiablement compromis tant ils absorbent les « péchés » des dévots dont ils reçoivent les dons (1980 : 88).

D'autre part, bien qu'il s'adresse à une divinité, le service ressemble fort aux tâches secondaires et inférieures qu'accomplissent les femmes dans l'espace domestique, m'a-t-on fait remarquer. Et ce deuxième argument mérite quelques explications. On sait qu'idéalement le rôle de la femme s'apprécie à proportion du degré avec lequel elle s'applique à ses devoirs spécifiques (*strīdharma*). C'est même en fonction de la dévotion avec laquelle elle observe les prescriptions rituelles quotidiennes (*strī-ācār*) que sont garantis la propreté/pureté (*socca*) et le bien-être de la maisonnée. Sa vocation, c'est-à-dire la place de relative infériorité qui lui est dévolue, se confond justement avec la figure de la maîtresse domestique (*grhastinī*) entièrement dévouée au dieu qu'incarne son époux. Or les *pūjāri* servent dans le temple en situation d'« épouses » (métaphoriques) de la divinité. La fonction domestique est identique, les valeurs qui y sont attachées similaires, seul diffère l'espace où ils la remplissent. Dans la demeure divine, ils se consacrent scrupuleusement et sans relâche à des travaux par nature féminins : nettoyage, purification, alimentation, etc. Ensemble de tâches ménagères qui, on l'a précédemment vu, visent à installer, maintenir, préserver la pureté divine afin de la rendre favorable aux hommes. Ainsi assi-

gnés à un labeur qui incombe normalement aux femmes — un type de dévotion qui caractérise le seul genre féminin —, les *pūjāri* encourent la dévalorisation relative qui, traditionnellement en Inde, s'attache à celles dont la spécialisation et l'idéal est le bien-être des autres¹⁰.

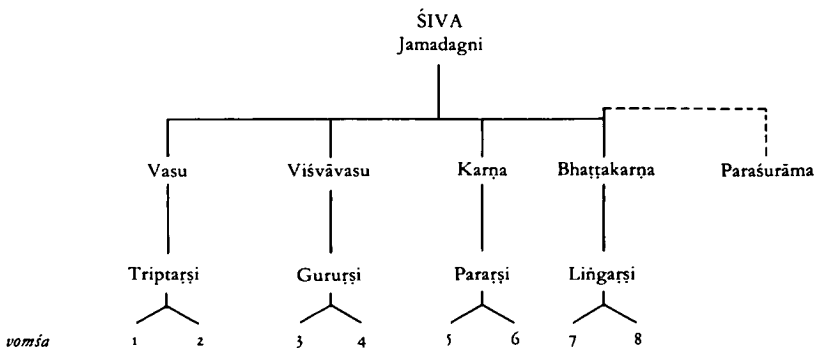
Finalement, le paradoxe est que les Bānajiga restent proéminents, non pas à cause de leur association avec la prêtrise, comme le disait Dumont (1966 : 97), mais bien *en dépit* d'elle !

Affiliations claniques et lignagères

De façon à conférer aux prétentions à la légitimité des familles une haute consécration, les Bānajiga font remonter leurs lignages à un être divin. Ainsi revendiquent-ils descendre de Bhrgu, le fils de Manou, le géniteur de la race humaine. Cette famille, dont les membres fournissent des figures essentielles à l'Epopée indienne, comporte des traits notoirement paradoxaux, et répertoriés à ce titre par Goldman (1977), qui éclairent l'ambiguïté mythologique de la triade divine de Saundatti (part I, chap. III, 2).

Mettant à l'écart Paraśurāma, le puîné célibataire qui n'eut pas de descendance, les desservants Bānajiga tirent leur généalogie des quatre fils mariés de Jamadagni et de Yellamma/Reṇukā. C'est plus précisément par l'intermédiaire de quatre sages « voyants » (*ṛṣi*) : Triptaṛṣi, Guruṛṣi, Paraṛṣi et Liṅgaṛṣi qu'ils se relient aux quatre enfants du couple divin. Le tableau suivant montre comment les huit « lignées » (*voṃśa* ou *bedagu*) actuelles, dans lesquelles se recrutent les *pūjāri*, descendent de Vasu, de Viśvāvasu, Karṇa, Bhaṭṭakarṇa, les quatre garçons de Yellamma qui fondèrent une famille :

Diagramme 9 : affiliations claniques des *pūjāri*



Si on comptabilise les lignées des desservants, et s'efforce de connaître leur dénomination, on obtient la double liste suivante :

Tableau XVIII : les lignées des pūjāri

| R̥ṢI | GOWDA |
|-----------|--------------|
| Triptaṛṣi | Hiregowda |
| Guruṛṣi | Kālinagowda |
| Paṛaṛṣi | Damanagowda |
| Liṅgaṛṣi | Mallinagowda |

Si on s'en tient au principe d'une organisation clanique, le système généalogique apparaît cohérent pour les quatre premières lignées éponymes des « voyants ». On ne peut manquer de s'interroger cependant sur l'origine et la descendance des quatre autres *voṃśa*. Car, tout en revendiquant également appartenir à la famille des Bhr̥gu, ses membres refusent d'abdiquer leur autonomie en s'affiliant au *r̥ṣi*. Sauf à attribuer quatre autres fils mariés à Jamadagni, ou des « bâtards » à Paraśurāma, ce que personne ne fait, la provenance de ces *gowda-voṃśa* reste mystérieuse. Indiquons en passant que le terme *gowda*, fréquemment utilisé comme suffixe, désigne en langue kannāḍa les « chefs de village » ; le « *gaunda* » était autrefois un office héréditaire qui désignait les plus anciens détenteurs de l'autorité locale (Dikshit 1969 : 110).

Bien que les informations historiques orales doivent être enregistrées avec circonspection, des Bānājiga avancement qu'à l'époque de la dynastie marāṭha des *Peshwā* au XVIII^e siècle s'ajoutèrent les quatre autres des *gowda-voṃśa* aux lignées des *r̥ṣi*. Peut-être s'agissait-il alors de répondre à un accroissement démographique des Bānājiga ? Ou d'un mécanisme de fission provoqué par des conflits internes aux clans ? Nul aujourd'hui ne peut, ou ne veut, le dire. Impossible donc de savoir si l'on a affaire à un processus d'« indigénisation » par lequel auraient été ajoutés symétriquement quatre clans, dont les ancêtres éponymes n'étaient autres que les anciens du lignage de la sorte hissés mythiquement aux côtés des quatre grands « voyants ». Ni même d'exclure l'hypothèse inverse selon laquelle, à la faveur d'une tentative de « sanscritisation », les Bānājiga auraient adjoint à leur propre système lignager un modèle emprunté aux Brahmanes¹¹. Rien localement ne permet de valider l'une des hypothèses, même si la tendance à la sanscritisation des Liṅgāyat, maintes fois relevée par Srinivas (1962 : 43 et sq. ; 1972 : 14 et sq.), conforte la première. A cet égard, l'exemple des prêtres Liṅgāyat du temple de Chāmundēśvarī à Mysore est significatif : ils ont créé de toutes pièces des récits sanscritisés qui, en faisant d'eux des « purs

(*śhuddha*) Śaiva *sēvārchaka* », leur permettent de se relier aux Dikshit Brahmanes tamouls dont ils étaient il y a cinquante ans, affirment-ils, les commensaux (Goswamy et Morab 1975 : 14) !

Un Bānajiga lettré m'affirma qu'après la défaite de la dynastie de Vijayanāgar, à Tōlikōṭa en 1565, le temple de Saundatti perdit son patronage royal hindou. Alors les musulmans, les sultans de Bijapur puis des feudataires d'Aurengzeb, appointèrent des *stānika* qui n'étaient autres que des « nobles » *vīraśaiva* pour patronner le temple. En échange d'un tribut régulier aux *nawāb*, ils furent chargés de gérer le temple. Quand les anglais administrèrent la région au XIX^e siècle, ils respectèrent les pouvoirs locaux en reconduisant celui du « chef de district », le *desāi* de Sirsangi, lui-même Liṅgāyat, qui prorogea les *stānika* en place. A charge pour les Bānajiga, ancêtres des desservants actuels, d'administrer le temple, d'organiser la prêtrise et de partager les bénéfices.

De toute façon, quelle que soit l'explication historique, l'organisation en huit *voṃśa* permet d'absorber un plus grand nombre de familles, tout en sauvegardant, grâce à une simple duplication du système de référence, le principe de la divine légitimation filiale. Petit détail significatif, mais qui ne rend pas plus plausible l'une ou l'autre des hypothèses avancées : les membres des quatre lignages « surnuméraires » sont incapables de se relier à une ascendance mythique particulière, alors même que tous la revendiquent en s'affiliant à Jamadagni. Ils prétendent fermement descendre de celui-ci mais, à l'inverse des quatre lignages éponymes des « voyants, ignorent comment ! L'anomalie — qui ne pose d'ailleurs de problème qu'à l'observateur étranger, cartographe de généalogie — révèle au moins que la manipulation des affiliations symboliques s'apparente souvent à un bricolage intéressé qui ne va pas sans scorie. Chacun sait d'ailleurs que l'imaginaire des titres se soucie fort peu de ces détails insignifiants. L'essentiel étant d'imposer son ascendance divine et de forger une identité incomparable aux autres groupes ; ce que font, non sans arrogance, les Bānajiga.

On a découvert une seule anomalie dans le recrutement strictement Bānajiga des *pūjāri* : un aîné d'une famille du Maharashtra sert comme un prêtre en recevant, et en dirigeant, les nombreux dévots qui parlent exclusivement le marāṭhi. Quoique installée ici depuis une cinquantaine d'années, cette famille reste simultanément liée au prestigieux temple de la déesse Mahālakṣmī à Kolhapur (Maharashtra). En fait cet homme, de caste Uggar (fleuriste), est un *jōgappa* et porte avec discrétion une longue et mince plaque de cheveux collés grisâtres (*jaṭē*). Il n'affiche cependant aucun des signes efféminés qui caractérisent normalement les *jōgappa* : marié, il est vêtu à la manière des *pūjāri*. Indubitablement, ce vieil homme présent en permanence sur le site occupe une position particulière : tout le

monde le considère presque à l'égal des *pūjāri*. En temps ordinaire, il conduit comme eux les offrandes que viennent faire les dévots. Certes, lors des grandes fêtes de pleine lune, les *pūjāri*, débordées de travail, ont l'habitude de recourir aux services des *śevakari* Sunagār pour les seconder. Mais lui remplit cet office à longueur d'année, même si, comme les Sunagār, il ne pénètre pas dans la *cella* et ne s'occupe jamais de l'entretien de Yellamma ; en fait, les modalités de son service rituel rappellent celles dévolues au fils (« mélangé ») du *pūjāri* Shivanagowda dont on a évoqué le cas précédemment (part. III, chap. III, 2).

Le portrait de Viśvānagowda

De retour sur le « terrain » en juin 1988, après huit mois d'absence, j'allais, fidèle à mon habitude, présenter mes hommages à celui qui était unanimement reconnu comme le chef de la communauté Bānajiga. Cheminant le long de la rue pavée qui plonge vers le temple, mais en obliquant à gauche sur la place avant d'y arriver, je parvins à hauteur du domicile (de prêtre) de Viśvānagowda. A la place où il avait coutume de s'asseoir, un jeune homme à moustaches, dont le tricot de corps soulignait la sveltesse, se tenait immobile et silencieux. Ma trop longue surprise muette attira sans doute son attention car il finit par tourner la tête vers moi. Lorsqu'il me reconnut, son visage s'éclaira faiblement d'un sourire qui se voulait de bienvenue. J'y lus plus de tristesse mélancolique que de franche joie, et l'image de l'adolescent que j'avais quitté me revint : c'était le fils de Viśvānagowda installé dans l'ombre du père. J'appris de sa bouche la mort de Viśvānagowda. Une crise cardiaque l'avait terrassé il y a quelques mois. Aujourd'hui, c'est donc d'outre-tombe que je tire les images et la parole bien vivante de Viśvānagowda.

Viśvānagowda fut mon informateur officiel. Je ne le choisis pas, il s'imposa, lui le chef, proclamait-il, des Bānajiga ; sans doute en raison de son âge dont témoignaient le peu de cheveux blancs qu'il lui restait, également de sa puissante voix posée comme un couperet à laquelle tous, y compris moi, répondaient. Sa forte personnalité, que son physique carré sans être obèse exprimait, combinait les prestiges de l'ancien et l'autorité du savoir. Il avait immédiatement interprété ce qu'il appelait avec grandiloquence, « *the greatness of your mission* », comme une possibilité d'accroître son prestige. Puisque mon travail se proposait de faire connaître là-bas, très loin, le temple de Saundatti, je devais faire état de la toute-puissance de la déesse et, surtout, de l'importance de la communauté Bānajiga à son service depuis les *Veda*, aimait-il répéter...



40 — Une procession liṅgāyat conduite par des *pūjāri* Bānājiga se dirige vers le temple (Viśvānagowda est le 4^e en partant de la gauche)

Autant que ses loisirs le permettaient, et sans jamais se départir d'un sourire condescendant envers mon ignorance, ou mes incompréhensions, il racontait les mythes, expliquait les rites, présentait l'organisation sociale de sa communauté, explicitant à l'occasion quelques points de doctrine. Rapidement je compris qu'il livrait une mouture officielle expurgée, et revisitée pour les besoins d'édification de l'interlocuteur. Ainsi enregistrais-je le discours de l'autorité de Saundatti. Il m'accueillait généralement en me tendant une petite poignée des restes du repas matinal de la déesse, le *prasāda*. Il replaçait ensuite le plateau métallique, recouvert d'un tissu, qui les contenait dans un buffet mural installé derrière lui. Ainsi distribuait-il à discrétion au long de la journée la « part divine » à ceux qu'il recevait. Il m'installait systématiquement en face de lui, mais à quelque distance pour laisser un passage entre nous, obstrué trop souvent à mon gré par les visiteurs. J'attendais alors que cesse le défilé des pèlerins venus lui rendre hommage ou le consulter, et que s'achèvent des discussions qui me paraissaient interminables. J'eus donc tout loisir d'observer par le menu la maison à étages qui abrita nos entretiens. Détail remarquable : les marches fort raides de l'escalier abrupt par lequel on y accédait obligeaient les visiteurs à grimper courbés jusqu'à lui, comme si l'architecture elle-même imposait soumission à ceux qui fréquentaient son puissant propriétaire. J'emmagasinais toute la patience dont j'étais capable, guettant la prosternation des dévots à ses pieds qui annonçait un départ imminent ; espérant secrètement surtout que son contentement rassis n'invite pas à faire rebondir la conversation... Mais bientôt, après s'être confortablement calé sur son lit en position dite du lotus, il commençait à énoncer ses explications. Cela prenait du temps. D'une part, je dépendais des visites qui, quoique espacées, continuaient d'interrompre l'agencement solennel mais toujours précis qu'il donnait à ses informations. Et je percevais bien d'autre part, avec un sentiment d'ailleurs mitigé, qu'il jouait avec ma présence attentive et soumise, s'en servait comme un signe supplémentaire de prestige : n'étais-je pas venu de loin exprès pour écouter ses propos ? La curiosité de ses interlocuteurs à mon égard, les discussions qui s'engageaient sur mon pays, ses mœurs et ses coutumes, les réponses circonstanciées qu'il apportait sans me consulter, me transformaient en otage symbolique. La présence de l'ethnologue confortait aux yeux de tous son importance et son autorité. Il n'empêche, je couchais studieusement ses paroles sur les feuilles de papier de mauvaise qualité d'un petit cahier que l'eau des pluies de la mousson gorgeait d'humidité. Régulièrement, en père sévère, il vérifiait l'exactitude de mes notes, avant d'enchaîner sans que je puisse toujours saisir le lien avec ce qui précédait... Il fit promettre qu'un exemplaire du livre que je lui avais déclaré préparer, bien que

rédigé dans une langue qu'il ne lisait pas, lui parviendrait le premier, dédicacé à son nom.

Lorsqu'une cérémonie solennelle requérait son office, il me faisait chercher sans me laisser la liberté de refuser d'y assister pour une quelconque raison. Conduit par un de ses serviteurs, je le rejoignais à l'endroit du culte. Avant de commencer, il me plaçait selon la perspective qu'il considérait la plus favorable à l'observation, ne manquant jamais de s'enquérir du bon fonctionnement de l'appareil photographique.

Parler pour lui signifiait ordonner. J'allais le constater davantage encore dans son village d'Ugargol ; notamment dans la grande salle commune de son habitation où il tenait conseil. Une belle demeure traditionnelle, aux charpentes imposantes et aux piliers de bois sculptés, dont il semblait impossible de dénombrer les pièces tant elles s'emboîtaient en abîme. Dans la pénombre rafraîchissante, on distinguait toutefois l'agitation furtive de silhouettes féminines, presque invisibles occupées aux tâches domestiques. Je l'accompagnais également à plusieurs reprises sur ses terres, où il hélait son personnel régulier ou saisonnier tel un petit seigneur. Nostalgique, il ruminait qu'en réalité les Bānajiga n'étaient plus aussi riches qu'autrefois, moins en tout cas que la rumeur l'affirmait. Jamais peut-être sa fierté n'éclata avec autant d'enthousiasme que lorsque, assis à l'ombre des arbres de son berger, il faisait apporter mangues et papayes, à ses dires les plus grosses et les plus succulentes de toute la région.

Le village et le temple

Dans l'ancien temps, les quatre « voyants » : Triptaṛṣi, Guruṛṣi, Paraṛṣi, Liṅgaṛṣi, naquirent à Ugargol. Aujourd'hui, c'est le village où réside encore la totalité des desservants Bānajiga. Le groupe comprend seize lignages, répartis en quatre-vingts maisons, pour constituer une population mâle d'environ trois cents personnes. Comme le faisaient jadis les quatre ṛṣi, qui parcouraient les quatre kilomètres séparant le village du temple pour aller servir la déesse, chaque mardi, vendredi, et les jours de fête, les *pūjāri* quittent en masse Ugargol pour la colline de Yellamma.

Les résidents s'accordent à traduire le nom de leur village, Ugargol — anciennement Ugarapalli —, par l'expression le « Mont » ou « Vallée terrible » (*Ugra-kollā*). L'instituteur du village m'expliqua que cette appellation pouvait également signifier la « Vallée de l'ongle » (*uguru-kollā*) en racontant l'histoire que voici :

(42) Autrefois un sage (*muni*) appelé Dattātreyā¹² marchait sur un chemin caillouteux. Son pied buta contre une pierre. La bles-

sure fut si profonde qu'il perdit l'ongle du gros orteil. Aussi dut-il s'arrêter sur place pour soigner son pied. Depuis lors, l'endroit s'appelle la « Vallée de l'ongle ».

Le village d'Ugargol, dont la population en 1971 était estimée à 6 800 habitants, est dominé par les familles Bānajiga, « gros » propriétaires terriens. La proximité du centre de pèlerinage et les activités qui se déroulent à l'intérieur et autour du temple orientent nombre d'occupations, et de préoccupations, d'une majorité de villageois. A la question (naïve) de savoir pourquoi personne n'habitait en permanence sur le site proprement dit de Yellamma — hormis quelques familles de caste Lamāni, les gitans de l'Inde considérés ici avec mépris comme des « étrangers » —, j'obtins cette réponse aussi évidente que définitive : la « puissance » (*śakti*) de la déesse est telle qu'elle y interdit toute installation. Sur sa colline, nul ne saurait mener une vie conjugale normale, et de rapporter les échecs matrimoniaux, mâtinés de fins tragiques, de ceux qui, par ignorance ou insouciance, avaient enfreint cet interdit.

Les relations qu'entretient la caste dominante — homologue de la fonction royale au niveau du village, rappelait Dumont (1966 : 204-208) — avec celles qui lui sont assujetties s'éclairent lorsqu'on découvre que les Bānajiga (*stānika*) emploient sur le plan séculier les services des castes subalternes, de la même manière qu'ils le font, cette fois sur le plan religieux en tant que *pūjāri*, dans le temple de Saundatti.

Retournons donc au temple pour illustrer ce parallélisme. A l'extérieur du *mandapa*, largement ouvert sur la cour intérieure, se dresse une colonne en pierre sculptée (*stambha*) d'environ un mètre cinquante de hauteur. Elle se situe exactement dans l'axe de la porte principale du temple, du *garbha gūḍi*, et fait donc face à l'effigie du temple. Une représentation figurative peinte de Yellamma, placée dans un cadre en bois, est appuyée sur le fût. A sa base sont installées, de part et d'autre, deux sandales (*chapaḷ*) car ce minuscule sanctuaire à l'air libre est consacré aux pieds (*pada*) de la déesse. Juste avant le poteau, une lampe sur pied en bronze brûle continûment. Deux *pūjāri* de caste Sunagār, accroupis ou assis près du pilier, acceptent à longueur de journée les offrandes des dévots. Mécaniquement, ils brisent les noix de coco, alimentent d'huile la lampe, ondoient (*ārati*) les bâtonnets d'encens ou de minuscules cube de camphre, reçoivent fleurs et safran... Lorsqu'ils versent le lait de coco dans les paumes tendues des dévots, ils retournent les offrandes en les accompagnant d'une bénédiction effectuée à l'aide des sandales que suit un badigeonnage de safran sur le front. Après l'obtention du *darśana* à distance, les dévots se prosternent vers Yellamma. Pour chaque service, les Sunagār sont directement, et

très modiquement rétribués (*dakṣiṇā*) : vingt-cinq paise (un quart de roupie) la plupart du temps. Il est clair que cette aire cultuelle, synecdoque de Yellamma, redouble à ciel ouvert le sanctuaire principal ; réplique inférieure — en position de gardien —, à l'intention de ceux, trop impurs ou trop pauvres, qui n'ont pas accès au « véritable » sanctuaire. Ainsi, par crainte de la souillure, les Bānajiga délèguent-ils aux Sunagār ce service complémentaire. Ils emploient des desservants de statut inférieur qui ne sont autres que leurs propres serviteurs pour servir de plus impurs encore. Mais il arrive fréquemment que des dévots de statut plus élevé y fassent une brève halte : rituel surérogatoire pour se concilier Yellamma. Et les Sunagār, qui ont pris soin de suspendre au pilier quelques billets (de dix roupies) bien visibles, ne manquent jamais de rappeler leur devoir aux pèlerins qui circumambulent autour du temple.

Les observations effectuées au village d'Ugargol montrent qu'analogiquement à ce qui se passe au temple, les Sunagār fournissent un contingent de travailleurs pour les tâches séculières, engagés de manière occasionnelle ou quelquefois permanente. Ainsi sont-ce les Sunagār qui cultivent les terres des Bānajiga et qui font fructifier leurs vergers. De plus, en cas de différends ou de conflits, les Bānajiga se chargent de la fonction d'arbitrage et, le cas échéant, de sanctionner les délits mineurs. Déjà Baker l'avait relevé, la mainmise sur le temple signifie également le « *control over commerce and credit, a portfolio of patronage in jobs, contracts and gifts, a role in regulating social status and the prestige of managing the chief social event of the year* » (1975 : 74). Cette remarque n'acquiert pourtant son sens plein qu'à condition de rappeler que la division du travail est conçue sur le modèle de la relation sacrificielle, évidemment toujours asymétrique, aspect sur lequel Reiniche a mis l'accent (1977). De telle sorte que l'ensemble des services au temple paraît grossièrement reproduire le système d'interrelation villageois des échanges de biens et de services, génériquement qualifié de *jajmāni* en Inde (Reiniche 1988c : 175) mais dit *aya* au Karnataka (Ishwaran : 1956).

Tout se passe comme si la relation hiérarchique de clientélisme se projetait d'un site à l'autre : du profane, à Ugargol, au sacré à Saundatti. Le phénomène est d'autant plus explicite que les desservants ne possèdent plus qu'une terre de superficie extrêmement réduite, et presque inculte, attachée au temple (*inām*). Et qu'ils considèrent d'un assez mauvais œil les dons traditionnels de vaches à la déesse (*janegē*) tant ils répugnent à engager les services de personnel pour s'occuper du bétail sur la colline. Le cas de figure Bānajiga est en ce sens remarquable : la caste gouverne et administre le village en position de roi (*stānika*), et officie au temple à la manière de (*pūjāri*) Brahmanes. Mais il n'est pas toujours aisé de distinguer les plans tant la souveraineté est religieusement marquée,

comme l'avaient bien vu Hocart (1938 ; 1970) et, après lui, Stein (1980), Dirks (1987) et Rajeha (1988). Rappelons en passant qu'ils ont leurs propres *purobit*, les Jaṅgama, qui officient dans le cadre des rites domestiques, ceux qui furent initialement, et sont toujours, leurs renonçants. Seule sans doute la morphologie de caste(s)-secte des Liṅgāyat permet ainsi de concentrer les avantages du pouvoir et les prestiges du statut, en tenant en réserve, de plus, la légitimation qu'offrent les virtuoses de l'Absolu débarrassés de toute détermination. On voit bien que dans leur cas, la situation hégémonique n'est pas seulement affaire de démographie, et ne dépend pas du seul aspect temporel des tenures foncières, puisqu'il est également question de centralité sacrificielle (voire d'au-delà du sacrifice). Incontestablement, l'exemple Bānajiga montre que la maintenance du temple et la mainmise sur la divinité commune du lieu favorisent également le contrôle sur l'ensemble du social (Reiniche 1988b : 374) ; répartition des offices au temple et distribution des tâches professionnelles au village sont manifestement congruentes. Les Bānajiga sont la clef de voûte de l'édifice social : ils président aux cérémonies de la collectivité qu'eux-mêmes accomplissent ; ils fournissent les prestations et reçoivent les dons. Et, s'ils en tirent des fruits avantageux, c'est au nom de la prospérité de la région qu'ils garantissent. Si la hiérarchie locale des groupes s'exprime et se valide par deux idéologies distinctes : l'une religieuse des statuts, fondée sur la pureté, la prêtrise héréditaire, la connaissance sacrée, etc., l'autre « féodale » dans son style de patronage et de service que déterminent la parenté, la division du travail, la servitude héritée, etc. (Mc Gilvray 1982 : 4), la distinction reste cependant analytique car, sur le terrain, la confusion domine.

Les desservants : clients et patron

Sur le site du temple de Saundatti, les différentes familles de *pūjāri* sont propriétaires d'une cinquantaine d'habitations numérotées. Elles sont dispersées entre les différents petits commerces qui forment une microéconomie tournée vers les activités de pèlerinage : boutiques de safran, de vermillon, de cubes de cendres (*vibhūti*), de camphre, d'eau consacrée, de noix de coco, de bananes, de citrons, de sucreries..., mais aussi étals de pièces de *sārī*, de colliers, de queues de yack, d'effigies divines, de chromos, de bracelets, de fleurs, etc. ; sans évoquer les quelque dix échoppes à thé aménagées dans de rudimentaires hôtels pour les visiteurs. A de rares exceptions près, tous ces fonds de commerce appartiennent aux Bānajiga ; ils en reçoivent à date fixe les loyers.

Souvent étroites et quelquefois à étages, les officines des *pūjāri*

restent inhabitées durant les périodes non festives. Mais elles sont systématiquement occupées les mardis, vendredis, et à l'occasion des pleines lunes. Chaque lignage de desservant en possède plusieurs. De noires plaques gravées indiquent les noms, l'adresse principale à Ugargol, du chef de famille qui l'occupe. Toutes ces maisons comportent une véranda, destinée à accueillir les pèlerins, dont les murs sont décorés de chromos retraçant l'épopée de Yellamma ; de vieilles photos d'ancêtres enguirlandées, ou de *jōgati* portant de somptueux *jaga*, servent de décoration en témoignant de la tradition pérenne. Au bout de ce qui n'est souvent qu'un couloir tant l'habitat est étroit, un coin cuisine permet de préparer les repas rituels et profanes. Moyennant paiement, les *pūjāri* fournissent les ustensibles de cuisine, mais pourvoient aussi au nécessaire (matelas, couvertures, habitat...) lorsque les pèlerins s'installent sur place quelque temps.

Généralement assis sur les bancs aménagés à même les vérandas, les *pūjāri* font la permanence : ils attendent ceux qui viennent, tout au long de l'année, visiter Yellamma. Officieusement, chaque famille de desservant est plus particulièrement associée à une divinité familiale (*mane dēvaru*) et a charge d'accueillir les dévots liés à celle-ci, quels que soient l'endroit d'origine et la provenance géographique.

De gros cahiers comptables, sorte de « registres à pèlerins », attestent par le détail des visites effectuées au temple par les dévots. Trois types de renseignements y sont enregistrés. D'abord une déclaration d'identité : le village ou la ville de naissance et le lieu de résidence, le nom personnel mais aussi ceux du père et du grand-père et quelquefois de l'oncle et des neveux, la caste et l'occupation. La date de visite et son motif ensuite : une fête, la mort d'un proche, une maladie, un vœu, une pénitence, ou, plus simplement, la dévotion. Enfin, le type de *pūjā* rendue à la déesse et le paiement fait au *pūjāri*. Ces registres, répertoriant ces informations détaillées, semblent bien avoir deux fonctions principales (Goswamy 1966 : 176). Ils permettent, d'une part, à chacun des *pūjāri* d'enregistrer la totalité des familles relevant de la zone que son activité recouvre ; cette vue synoptique de tous les fidèles et de tous les donateurs récapitule l'ensemble des *yajmāna* qui lui sont attachés ; n'oublions pas que le prestige d'officiant dépend de ceux de ses « patrons » et se mesure à l'aune de leur générosité (Rösel 1983 : 50). Leur consultation autorise, d'autre part, les pèlerins à se remémorer les visites antérieures, les dates et les raisons ; ils y retrouvent également le témoignage écrit de leurs ancêtres, la confirmation du lien historiquement profond qu'entretiennent les lignées de *pūjāri* avec leur propre famille.

Dans les faits, la notion de *yajmāna* a perdu une partie de sa

signification. Ce terme ne s'applique plus qu'à quelques familles de riches donateurs, pour lesquels les desservants accomplissent régulièrement des cultes en leur nom, mais que la discrétion des Bānājiga m'a empêché de connaître ; type de patronage analogue à celui décrit par Goswamy et Morab pour le temple de Chāmundeśvarī à Mysore (1975 : 39). Autrefois, avant que l'argent ne supplante les dons en nature et que les facilités de communication ne permettent à tous de venir à Saundatti, les *pūjāri* avaient l'habitude d'effectuer des tournées dans les villages de leurs « patrons », en des pèlerinages à l'envers, pour recevoir des mesures de grains et de semences en échange du *prasāda*, une part du *naivēdya*, ou plus souvent du safran (*araśina*) consacré par la déesse. Ainsi les « patrons » pouvaient-ils rester en contact avec la déesse sans la visiter. Aujourd'hui, les relations traditionnelles se sont à ce point transformées qu'elles prennent la forme d'une relation d'employé à client sur la base d'une rémunération. Lors des naissances, des mariages, de la construction d'une habitation, de l'achat d'une terre, les *pūjāri* réclament aux dévots de l'argent, des bijoux, des vêtements, voire du bétail, car Yellamma favorise le succès : ne pas la remercier provoquerait sa colère ! Pour être moins nette que dans les centres pèlerins panindous (Vidyarthi 1961 : 107 ; Van der Veer 1988 : 242), la tendance à la commercialisation se constate également à Saundatti. Non seulement l'espace pèlerin s'apparente de plus en plus à un marché économique, mais les familles de *pūjāri* se transforment en petites entreprises commerciales qui essaient de drainer les flux d'argent qu'apportent les dévots. Chaque famille de *pūjāri* cherchant à accroître sa clientèle, la concurrence est souvent rude et les conflits ne sont pas rares.

Négligeons les motifs, par définition singuliers, qui conduisent chacun à venir visiter la déesse. Faisons également silence sur la célérité et l'obséquiosité avec lesquelles j'ai vu les prêtres prendre soin d'une famille brahmane désespérée de n'avoir pas de garçon, ou s'occuper d'une riche famille marāṭha venue faire bénir sa nouvelle voiture par la déesse, car ce type de comportements est l'exception. De l'observation répétée de l'accueil que réservent les desservants aux pèlerins, il ressort qu'on peut distinguer deux cas de figure.

Si Yellamma n'est pas la divinité familiale mais la divinité choisie par dévotion, les dévots sont appelés *bhaktaru* et traités tels des invités. Aucune obligation ne s'impose à eux, pas même d'honorer les *stānika*, hormis celles qu'ils se donnent. La relation entre les desservants et les pèlerins reste alors assez égalitaire, autant que l'appartenance de caste le permet. Dans ce cas, la discussion et l'accord des deux partenaires sur la nature et la quantité des services engagés prennent l'allure d'une simple transaction commerciale empreinte de civilité. Pour peu qu'il s'agisse d'« étrangers », la rela-

tion reste largement impersonnelle, superficielle et transitoire. En cas d'unique entrevue, l'anonymat règne. La qualité du rapport varie bien sûr en fonction de la séquence et de la durée des visites ; mais, même lorsqu'il s'agit de la première, on vient généralement de la part de quelqu'un de tel village pour s'adresser à tel *pūjāri* en particulier.

En revanche, si les familles ont Yellamma pour divinité familiale, elles sont dites *okkalu* et ont certaines obligations envers elle : cultes réguliers, pèlerinages, paiements aux *jōgati* et aux *stānika*, etc. Les *pūjāri* les traitent alors comme leurs « sujets » (*praje*), et la domination des premiers s'exerce sans réserve. S'agissant la plupart du temps de membres de castes de bas statut, la distance spatiale reste grande entre les interlocuteurs : assis jambes croisées sur son banc, le desservant toise les dévots timides et craintifs accroupis par terre, restant fréquemment à l'extérieur de la véranda. Les termes d'adresse employés sont asymétriques : les *pūjāri* parlent en usant les formes grammaticales du singulier alors que les pèlerins utilisent le pluriel qui marque le respect et la déférence lorsqu'on s'adresse à une personne d'un statut supérieur au sien. Le palabre sur la nature de la *pūjā* devient plus âpre, davantage directif. Menaçant de la colère de Yellamma, les *pūjāri* cherchent à imposer leurs conditions : importance et nombre des offrandes, rétributions des services, etc. Pour peu qu'ils aient une connaissance plus précise des situations socio-économiques de ceux qui recourent à leur service, plusieurs exigences particulières peuvent être posées, proportionnellement au type de vœu que les familles adressent à la divinité. Si les *pūjāri* ont eu vent d'une rumeur stigmatisant les comportements des pèlerins, ou d'un membre de leur famille, ils multiplient les injonctions. Bref, une relation « dure » de clientélisme s'instaure qui ne peut guère être assouplie pour trois raisons principales. D'une part, les Bānajiga monopolisent, souvent avec suffisance, les services au temple et il faut donc nécessairement passer par leur médiation pour atteindre Yellamma. D'autre part, cette dépendance religieuse redouble celle, socio-économique, qu'ils imposent aux castes subalternes en tant qu'employeurs de main-d'œuvre. Enfin, la solidarité des desservants est telle, au moins face à ceux qui les requièrent car entre eux les conflits sont légion, qu'ils s'accordent dans le partage, la fidélisation, mais aussi l'éventuelle excommunication des dévots astreints psycho-sociologiquement à visiter régulièrement Yellamma.

Mais, de nos jours, la relation entre pèlerins et desservants a cessé d'être un direct face-à-face. Un tiers, qu'est l'administration du temple, désormais intervient. Afin de rendre plus transparente la gestion financière et comptable, cette antenne du gouvernement régional a introduit un système bureaucratique grâce auquel les

services religieux des *pūjāri* sont strictement contrôlés. Cette organisation rationalisée, à laquelle durent se plier les Bānajiga — non sans résistance d'ailleurs et encore aujourd'hui ils renâclent —, les a presque transformés en salariés du *Trustee*. Ce dernier s'intercale entre les pèlerins et les officiants au moyen de la délivrance de tickets tarifant, de une à trente roupies la plupart du temps, les différents types d'offrandes et de célébrations. Mais elles peuvent atteindre cinq cents voire cinq mille roupies pour une grande consécration comprenant la décoration de l'effigie.

Chaque visiteur va acheter un ticket au bureau de l'administration du temple qui encaisse et reporte sur des livres comptables le prix des offrandes. Avant, il a pris soin de se procurer dans les diverses échoppes les multiples éléments nécessaires à la *pūjā* : noix de coco, bananes, huile, camphre, fleurs, encens, safran, etc., pour les déposer dans un plateau métallique. Puis, il donne le ticket du *Trustee* au *pūjāri*. Portant à bout de bras replié sur l'épaule le plateau d'offrandes, le *pūjāri* conduit la famille au sanctuaire. Juste avant d'y pénétrer, il remet le ticket à un employé administratif, installé dans une guérite, qui les collecte et les enregistre. Le *pūjāri* recevra plus tard l'argent de son service, sous la forme d'honoraires (*daḥṣ iṅā*) comptabilisés et globalisés ; les fonctionnaires du *Trustee* n'hésitant pas pour leur part à employer le terme de salaire. L'argent reversé ainsi collectivement aux *pūjāri* correspond environ au quart de la somme entrée dans le « trésor » du temple. En dépit de son efficacité, ce système formel n'empêche pas que les *pūjāri* reçoivent, simultanément, de la main à la main, de petites rétributions monétaires ou en nature (grains, noix de coco, bananes, vêtements...).

Une fois dans le sanctuaire — mais les dévots restent toujours à l'extérieur du *garbha guḍi* —, le desservant prononce devant la déesse le nom du donateur. Tout en marmonnant les noms de la divinité et des formules (*mantra*) shivaïtes, il place les offrandes aux pieds de l'effigie au cou de laquelle il ceint une guirlande de fleurs. Il casse ensuite la noix de coco — quelque soixante-dix mille fruits sont ainsi brisés annuellement —, et offre le plateau comme repas à Yellamma. Après avoir allumé les petits cuves de camphre, il ondoie la flamme devant elle (*ārati*). Rejoignant les dévots, il les invite à passer leurs mains devant cette lumière, puis les marque sur le front de poudre de safran avant de retourner le plateau avec les dons. Ceux-ci, littéralement interprétés comme les « restes » du repas de Yellamma, la « faveur » divine (*prasāda*), seront ultérieurement partagés et absorbés par les fidèles. Remarquons bien qu'il s'agit d'un repas léger et hâtif d'aliments crus (*tiṅḍi*), par opposition aux véritables repas de nourritures cuites à base de riz (*ūṭa*) que procurent les *pūjāri* ; et si le « snack » (*tiṅḍi*) comprend du riz, il est toujours cru, jamais bouilli. Encore une fois la nourriture sert à

marquer la hiérarchie. D'ailleurs, s'il arrive aux *pūjāri* de partager avec des inférieurs le *tiṇḍi*, par exemple dans les petits hôtels autour du temple, ils évitent de le faire pour le *ūta* qu'ils consomment à domicile, ou emportent déjà cuisiné sur le site. Bien que cela dépende du type de célébration achetée, dans la plupart des cas la cérémonie n'exécède pas quelques minutes, jusqu'à prendre un caractère expéditif lors des grandes fêtes où la totalité des *pūjāri* mobilisés accomplissent le service sans relâche.

Rotation des charges et redistribution des revenus

Autrefois strictement d'ordre privé, le rapport du *pūjāri* à ses clients est aujourd'hui en voie de bureaucratisation. Mais l'organisation interne de la communauté *bānajiga* continue de fonctionner sur un mode systématique qui se confond avec leur tradition. Cette organisation concerne aussi bien la distribution des services solennels au temple que la répartition des dévotions privées des pèlerins. S'agissant de ces dernières, on a vu comment chaque lignage de *pūjāri* héritait de sa clientèle, ou la recrutait, en fonction des divinités familiales. Il sera maintenant question de la première, qui fait pénétrer à l'intérieur de la communauté.

Un régime régulier et rotatif des charges, dit *pūjā-pāḷu*, permet la redistribution des rétributions entre officiants. En instaurant une règle formelle, ce système assure l'égalité de tous les membres vis-à-vis des tâches à remplir. Il est d'autant plus nécessaire que chaque membre est toujours soucieux de conforter ses propres intérêts lignagers. Aussi, sous la direction de l'aîné d'une maison, chacun des huit *voṃṣa* effectue son service durant quatre jours consécutifs ; succession régulière qui couvre ainsi une période de trente-deux journées, soit un peu plus d'un mois. Les journées excédentaires, ou déficitaires, sont régularisées en fin d'année. Le tableau suivant présente le modèle, indépendamment de tout mois particulier, de la rotation des services :

Tableau XIX : le système rotatif des services

| PUJA-PĀḶU | | PUJA-PĀḶU | |
|-----------------------|-------|-----------|-------|
| LIGNAGES | JOURS | LIGNAGES | JOURS |
| Hiregowda | 4 | Triptaṛṣi | 4 |
| Kālinagowda | 4 | Guruṛṣi | 4 |
| Damanogowda | 4 | Paraṛṣi | 4 |
| Mallinagowda | 4 | Lingarṣi | 4 |
| Nombre de jours total | | = 32 | |

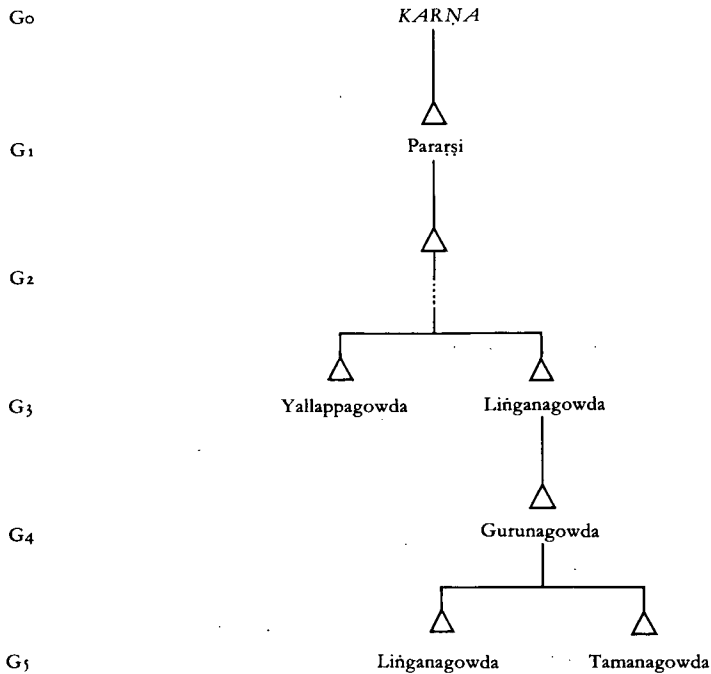
Il revient à chaque lignage de gérer à l'intérieur des familles la répartition interne des journées de service. La règle impose qu'on le fasse proportionnellement aux besoins économiques des ménages respectifs qui le composent. En réalité, les modalités d'application s'avèrent plus souples ; il est par exemple possible d'échanger, ou de vendre, les journées entre frères selon les disponibilités régulières ou accidentelles de chacun. Les revenus qu'on en retire sont eux aussi partagés entre membres de la famille sous la houlette de l'aîné. Grâce à son autorité, normalement incontestée, ce dernier veille à sauvegarder l'intérêt collectif du lignage, du moins selon l'idée qu'il s'en fait.

En dépit de ce régime patrimonial des charges et des rétributions — ou plutôt à cause de lui —, de nombreuses rumeurs font état à la fois de conflits internes entre membres d'un même lignage et de querelles violentes entre les *vomśa*. Les litiges portent essentiellement sur les détournements de clientèles dévotionnelles ; moyen de drainer le maximum de revenus en dehors de la juridiction du *Trustee*. Ils sont d'autant plus fréquents que les pouvoirs féconds de la déesse ne se répandent pas harmonieusement sur les différents lignages. Si, par exemple, celui prospère de Hiraḡowda a su multiplier ses descendants, et en plus faire d'un certain nombre d'entre eux des « cols blancs » (ingénieurs et médecins), celui de Paraṡi en revanche est sur le point de s'éteindre : son dernier représentant, Liṅṅaḡowda, est décédé, et son frère n'a pas eu d'enfants. Ces fortunes diverses sont source de jalousie et, conséquemment, à l'origine de rivalités. La présentation successive des généalogies de ces deux lignages montre le contraste des destinées respectives (voir diagramme 10, page 451).

Pour des raisons qui tiennent à l'extension du second lignage, nous abandonnons — à la génération trois (G_3) dans (A) — la lignée de Yellappagowda, et la reprenons juste en dessous ; même opération dans (B) à G_4 , avec Śankaragowda, que nous reportons en (C) ; dans certains cas les noms, qui se terminent tous par le suffixe honorifique *gowda*, sont abrégés (voir diagramme 11 et 12, pages 452 et 453).

Les occupations professionnelles de cette branche sont mentionnées parce qu'elles illustrent la réussite sociale, et l'adaptation à la modernité — assez exceptionnelles dans les familles de desservants —, des descendants de Śankaragowda ; ce phénomène de mobilité sociale correspond à un exode rural et une installation urbaine. Insistons sur l'idée que les stratégies familiales ne sauraient être comprises si l'on s'en tient aux seules unités résidentielles. Car c'est au moyen d'un « front commun » de plusieurs maisonnées, que réunit un calcul en termes de gains et de pertes, que la prospérité

Diagramme 10 : lignage de Liṅganagowda



peut devenir significative au fil des générations. Ajoutons, même si cela est évident, que l'ensemble des parents et des alliés qui coopèrent ne se structure pas comme un groupe uniforme d'individus ayant des devoirs et des droits égaux, mais bien comme un ensemble différencié et hiérarchisé, fortement soudé sous l'égide de l'autorité reconnue d'un chef de famille choisi généralement pour son âge qui, en dernière instance, décide de la politique du groupe (voir diagramme 13, page 453).

En dépit de l'organisation assez stricte des charges au temple — ou encore une fois à cause d'elle peut-être —, l'observation régulière des façons qu'ont les *pūjāri* de les remplir témoigne d'une grande diversité. Banalité sans doute que de relever l'extrême flexibilité du travail des *pūjāri* mais qui, en évitant d'assimiler l'entretien du temple à une mécanique bien huilée, suggère autant de conflits

Diagramme 11 : lignage de Hiregowda (A)

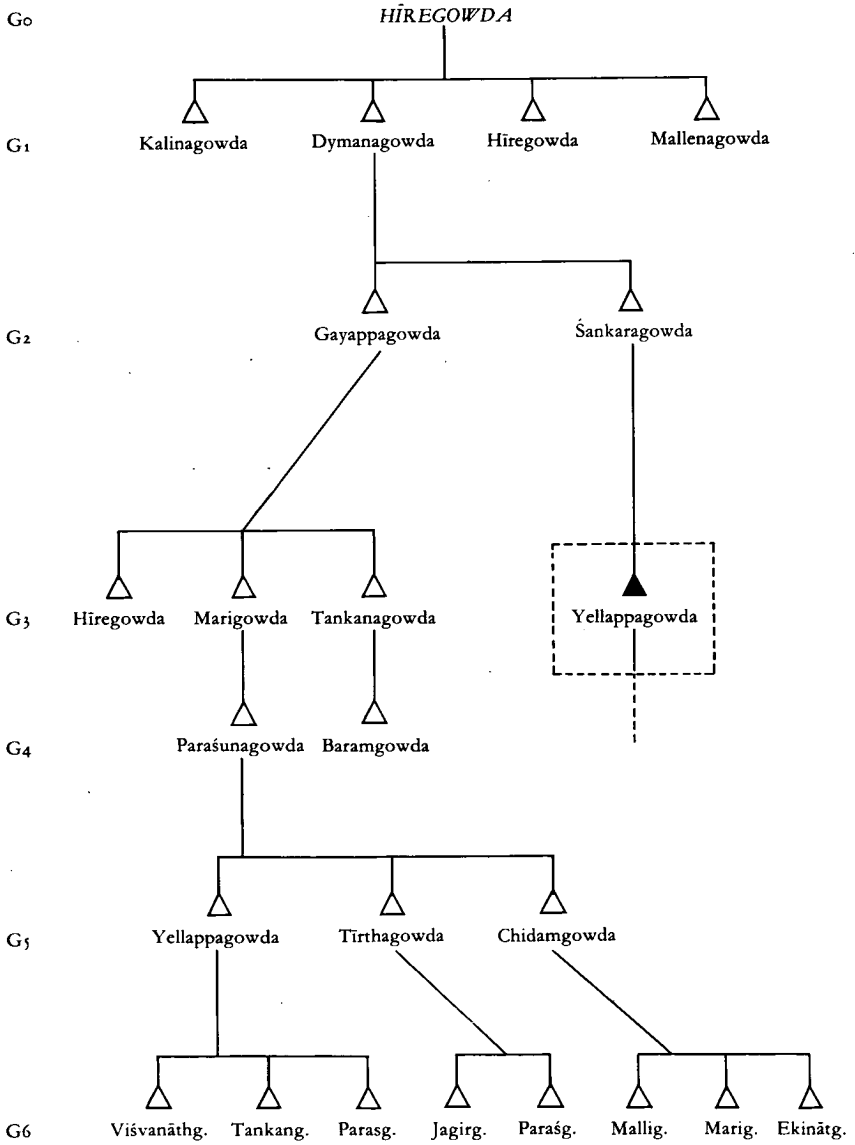


Diagramme 12 : lignage de Hîregowda (B)

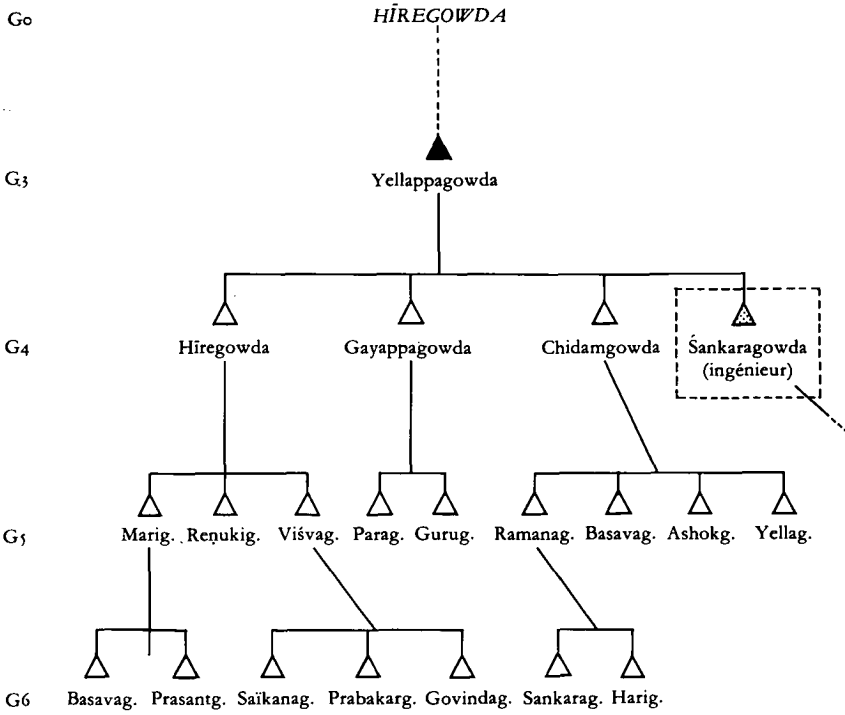
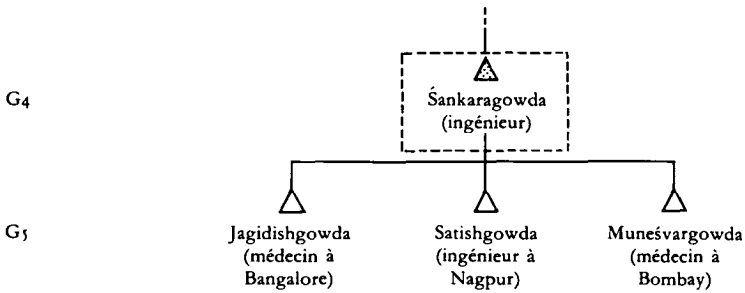


Diagramme 13 : lignage de Hîregowda (C)



potentiels que ne manque pas de provoquer le problème de la répartition du travail dans une collectivité. D'insistantes rumeurs — que je n'ai pu vérifier mais que de menus faits et témoignages corroborent — font état d'une rude concurrence entre les lignages. Compétition si violente qu'elle déboucha à plusieurs reprises sur des algarades où le sang coula. Seule la loi du silence communautaire empêcha ces affaires de devenir judiciaires. En dépit de l'indéniable convivialité et de la généreuse hospitalité des Bānājiga, il est vrai que quelquefois « *The atmosphere reminds one more of the world of the Sicilian Mafia than of the rosy western image of non-violent Hinduism* », pour reprendre la formule que façonna Van der Veer à l'endroit des prêtres d'Ayodhya (1988 : 186).

Si d'aucuns accomplissent leurs tâches avec régularité et sérieux, d'autres officient de manière occasionnelle, ou sur un mode qui paraît dilettante. Certains sont connus pour leur bigoterie, d'autres réputés pour leur inclination au bavardage et à l'oisiveté. Bien qu'il soit toujours difficile d'évaluer de tels phénomènes, des conversations informelles révèlent des postures de croyance et d'adhésion au culte et à la divinité fort distinctes. Pour être une charge héréditaire réglée selon un régime patrimonial, donc une organisation traditionnelle, l'application rituelle fort variable des *pūjāri* témoigne de la diversité des idiosyncrasies. C'est dire combien les comportements individuels, les sentiments personnels, tant par rapport à la fonction professionnelle que vis-à-vis de la représentation de la divinité, s'avèrent plus ou moins conformes au modèle du desservant « idéal » : figure imaginaire que l'anthropologue a tôt fait d'hypostasier. Ainsi l'un de mes informateurs privilégiés, Rāmanagowda, qui appartient à la lignée de Vasu, entretient avec sa fonction des rapports équivoques : il l'accomplit sans enthousiasme en manifestant à l'égard de Yellamma un scepticisme certain. Fort de cette incrédulité mâtinée de fatalisme, il espère que ses enfants ne deviendront jamais *pūjāri*. Pourtant, alors même que l'assiduité au travail varie autant que la croyance, qu'il soit donc impossible de considérer sur ce plan les Bānājiga comme un groupe homogène, la solidarité reste néanmoins très forte lorsqu'ils parlent d'eux, en tant que *pūjāri*, aux individus d'autres castes ou aux étrangers. Même lorsqu'ils discutent librement, sinon avec cynisme, sur le « *business* » pèlerin, cela ne les empêche nullement de respecter les observances qu'impose leur ministère et de se soumettre aux règles communautaires.

S'ils sont toujours *pūjāri*, et proclament être essentiellement cela, nombre d'entre eux ont cependant diversifié les sources de revenu. Situation aujourd'hui courante en Inde, comme le remarquait Parry à partir de son enquête sur les prêtres Brahmanes de Bénarès (1980 : 102). Terre, agriculture, bétail, location d'échoppes,

petits commerces parallèles, placements divers, etc., compensent aujourd'hui le manque à gagner au temple — insuffisamment, disent les Bānajiga — que l'immixtion du gouvernement a provoqué. Même lorsque les unités familiales se consacrent à des activités différenciées, et que le lignage paraît avoir éclaté, elles sont toujours considérées comme complémentaires. Répétons-le, les décisions importantes restent presque toujours subordonnées à l'intérêt du groupe au sens extensif.

Il est clair qu'aujourd'hui les *pūjāri* ont perdu de leur autorité. A cause, d'abord, des pressions conjuguées des mouvements réformateurs. Pour être souvent d'inspiration religieuse, ils partagent néanmoins une conception « anti-ecclesiastique » qui conteste le monopole héréditaire du sacerdoce, principalement lorsqu'il s'agit de celui de « hautes » castes. A été déterminant, surtout, le contrôle de plus en plus strict qu'impose l'administration bureaucratique du gouvernement régional. Résultat ? Les *pūjāri* se sentent harcelés, au point que nombre d'entre eux souhaitent que leurs enfants soient mieux éduqués qu'ils ne le furent afin d'accéder à des professions « modernes », davantage considérées et rémunérées. Pourtant, leur sentiment reste mélangé. Même si, depuis quelques décennies, l'intervention étatique les a progressivement transformés en salariés, aucun n'envisage que l'ancienne tradition de service à la déesse puisse un jour s'éteindre. Il est vrai qu'elle fonde leur identité. Et, sur ce plan, leur solidarité n'est nullement fictive. Tous d'ailleurs conçoivent leur ministère comme une propriété héréditaire, incespible, et non comme un métier recevant salaire. De fait, jusqu'à très récemment, ils formaient bloc contre l'autorité actuelle du temple, cette tutelle dont ils se plaisent à dénoncer le trait saillant : elle cherche sans relâche à réduire leurs prérogatives et leurs privilèges, leurs droits inaliénables, disent-ils plutôt.

Aujourd'hui à la retraite, le juge de Belgaum qui s'est occupé pendant ces quinze dernières années de l'administration et du règlement des problèmes juridico-économiques du temple de Saundatti, m'a confessé être incapable de retracer les conflits incessants qui émaillèrent sa judicature. Seule constante de ces nombreuses affaires, la revendication permanente des *pūjāri* à recevoir davantage de rémunérations pour leur fonction. Et de murmurer : « Les Bānajiga ont toujours été d'une insatiable avidité. »

Inversement — mais sans doute est-ce le corollaire —, les groupes sociaux qui visitent le site manifestent de la lassitude ou de l'agacement. Certains *pūjāri*, ils sont d'ailleurs connus, exercent des pressions pour recevoir des émoluments en dehors de l'enregistrement officiel et obligatoire des services auxquels ils se livrent. Selon eux, ces revenus supplémentaires ne parviennent même pas à compenser la spoliation gouvernementale dont ils sont victimes. Et

d'ajouter qu'au début du siècle ils se payaient eux-mêmes, en puisant à volonté et à pleines poignées dans le « trésor » du temple¹³ !

Le dernier procès entre les desservants et l'administration du temple — mais il semble que ce soit toujours l'avant-dernier — date de 1985 à ma connaissance. Il concernait bien sûr le problème des rémunérations. Après être passé dans les mains du juge civil de la cour du district de Belgaum, le dossier fut renvoyé à la Haute Cour d'Etat du Karnataka qui, incapable de statuer, l'a fait remonter jusqu'à la Cour Suprême de New Delhi ! Aujourd'hui, les interlocuteurs sont néanmoins parvenus à un compromis financier. Celui-ci reste cependant fragile au regard des projections budgétaires. En effet, dans les années à venir, on prévoit une augmentation régulière des rentrées — évaluées à quelque quarante lakhs de roupies. Aussi, les deux parties envisagent dès maintenant la remise en question de l'accord si difficilement établi, et chacun voit se profiler d'après discussions sur le partage des revenus. Anticipation qui laisse penser que le conflit a déjà virtuellement commencé...

L'organisation matrimoniale des pūjāri

Par définition héréditaire et réservée aux hommes, la fonction de *pūjāri* reste conditionnée, outre l'initiation commune à tous les Pañchāmsaḥi-Liṅgāyat — « don du liṅga » (*liṅgadhāraṇa*) à la naissance et « confirmation » (*liṅgadīkṣā* ou *ayyācāra*) entre huit et seize ans (Assayag 1983a : 287 et sq.) —, par le mariage. Sans être marié, il est en effet théoriquement impossible d'officier dans le sanctuaire. La complétude de la fonction de *pūjāri* présuppose qu'il soit un « maître de maison » (*grhastha*), conformément à la règle selon laquelle l'acte religieux est conditionné par la complémentarité des époux ; norme qui remonte aux époques védique (Kane 1930-62, 2 : 556) et brahmanique (Altekar 1956 : 197). L'efficacité du rite dépend donc de l'union matrimoniale, pour autant, bien sûr, que la femme du sacrifiant est toujours vivante : le veuvage exige normalement la cessation du ministère.

L'obligation matrimoniale peut être diversement interprétée. Dans le cas de Saundatti (comme ailleurs?), on peut sans doute avancer que cette exigence tient à la nature du service « domestique » qu'accomplissent les *pūjāri* dans la « maison » divine ; hypothèse suggérée précédemment. Plus fondamental néanmoins paraît l'argument énoncé par l'un des prêtres : seul le mariage permet l'accès au pouvoir féminin (*śakti*) de Yellamma. Comme si — sur un mode qu'on se risquera d'appeler tantrique (Gonda 1965, II : 62) — la relation sexuelle avec l'épouse était requise pour célébrer effi-

cacement la déesse. Participant de la nature divine, « ceux qui font le service » (*sēvakari*) n'exercent leur office que parce qu'ils sont eux-mêmes les « dieux » de leurs épouses. A la nuance près que la reproduction mondaine de la hiérogamie inverse les rôles dévolus à l'un et l'autre sexe : les prêtres servent Yellamma comme leurs conjointes les servent. Garantissant l'efficacité des rites entrepris, le mariage autorise qu'on prétende infléchir favorablement les volontés divines. Privilège inaccessible pour qui se situe en deçà : le jeune célibataire à l'énergie non encore régulée par la conjugalité, dépassé par celui qui se place explicitement au-delà : le renonçant désengagé des liens mondains et détaché des préoccupations terrestres (Kapadia 1955 : 24 et sq.). Installée dans son temple en position d'épouse, Yellamma veille d'abord à la norme conjugale qui se confond avec l'équilibre social et l'harmonie de l'univers. Condition du bien-être, de l'abondance et de la prospérité. Ce qui explique peut-être que les impuretés menstruelles (*muttu/tinga pole*) ou de naissance (*purudu/petta pole*) des épouses de *pūjāri* ne les empêchent pas de célébrer les cultes, contrairement aux pollutions qu'entraîne un deuil, mais les informations restent incertaines sur ce point.

Le régime matrimonial des Bānajiga ne semble guère se distinguer de celui de divers groupes de Liṅgāyat qu'un certain nombre d'anthropologues étudièrent (Mac Cormack 1958 ; Ishwaran 1966 ; Chekki 1968 ; Conklin 1973 ; Bradford 1985). Très traditionnels, les desservants se conforment scrupuleusement à l'endogamie de caste (*jāti*) — Bānajiga-Liṅgāyat — et à l'exogamie des patri-lignées (*voṃśa*). Il s'agit d'abord de se marier entre soi, avec ses « propres gens » (*nam mandī*), par opposition aux « étrangers » (*bērē mandī*). On ne manque d'ailleurs jamais de s'enquérir si les nouvelles épouses sont issues de « liens anciens » (*baḷneṅṅru*) ou de « nouveaux » (*hosneṅṅru*), bref de déterminer quelle relation de parenté préexiste. La communauté des alliances est tendue vers un intérêt collectif, par-delà l'inégalité des histoires et des situations de chaque famille issue de la même souche et de chaque individu d'une quelconque de ces cellules.

Les Bānajiga conceptualisent la matrimonialité à partir du *kaḷḷu-baḷḷi*, notion qui désigne au sens extensif du terme la « famille », c'est-à-dire l'association forte des plans de la consanguinité et de l'alliance, trait saillant du modèle sud-indien dégagé par Dumont (1975) ; la bifurcation généalogique importante passant entre jeune/vieux, aîné/cadet (*doḍḍa/chikka*). Fait loin d'être exceptionnel, la terminologie de parenté bānajiga a tendance à utiliser dans la pratique les termes de consanguinité pour définir l'alliance. Pour le dire autrement, on ne relève pas dans ce type de parenté l'utilisation systématique de termes descriptifs pour désigner les affins — contrairement à celui du nord de l'Inde —, même s'il

existe le terme *neṅṅru* pour désigner les « alliés proches » et l'adjectif *sōdara* (« de la même matrice ») pour spécifier le lien utérin ; *sōdara* est synonyme de *kallu* puisqu'à la génération d'Ego germains et cousins parallèles entrent dans la catégorie de « frères » et « sœurs », respectivement *aṅṅa|akka* lorsqu'ils sont plus âgés, et *tamma|ṅangi* s'ils sont plus jeunes. Du point de vue des relations sociales, cela exprime la grande proximité et l'extrême solidarité entre les germains.

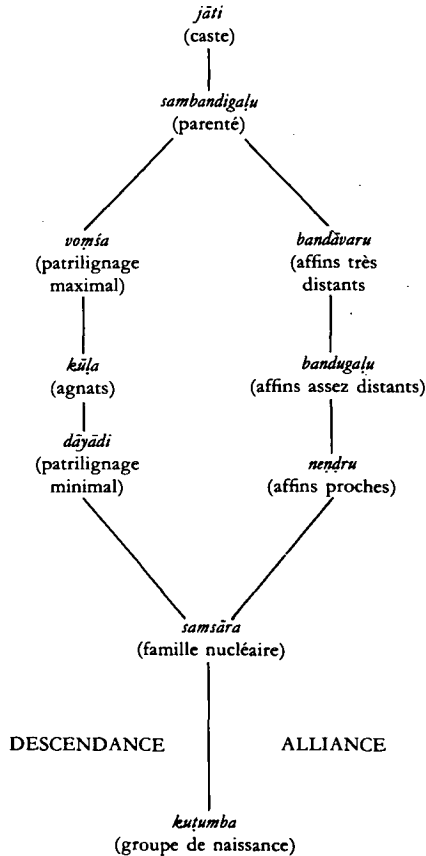
L'expression *kallu-baḷli*, autour de laquelle l'organisation familiale se conceptualise, mérite commentaires. Le premier terme, *kallu*, renvoie à la parenté agnatique. En tant que membres du patri-clan, les hommes s'appellent *dāyādi*, ou *dāyāgi*, et se considèrent entre eux comme « frères » (*aṅṅatamaru*). Le mot dénote en langue kannada l'« amour », l'« affection », mais significativement aussi un viscère : l'« intestin » ; métaphore marquant le caractère organique de la relation littéralement intestinale. Le second terme, *baḷli*, métaphore cette fois végétale qui désigne les « plantes grimpantes », inclut l'ensemble des liens contractés par l'alliance de mariage, à savoir le groupe des affins, *neṅṅru*, ou *biḅāru* lorsqu'ils sont mariés.

Dans l'usage, le terme le plus significatif du système de parenté est celui de *dāyādi* qui marque l'unité lignagère, trois ou quatre générations tout au plus. Héritant des droits de propriété, les membres partagent les mêmes coutumes, les pollutions de naissance et de mort (*puruḍu* ou *sūtaka*). Quand une femme se marie, elle cesse d'appartenir au *dāyādi* de son père et frères, quoiqu'ils persistent souvent à la considérer comme faisant partie du « groupe de naissance » (*kuṭumba*). Cette tension entre famille de naissance et belle-famille illustre la situation ambiguë de la femme, son statut moins clair que celui dévolu à l'homme dans un tel système. Les *dāyādi* sont eux-mêmes des segments du clan agnatique (*kūḷa*), et ce dernier à son tour appartient au patrilignage plus profond appelé *vomśa*. Et, puisque le *vomśa* est couramment comparé à un arbre — en général le *Ficus religiosa* (*aśvattha*) —, plus précisément à son tronc, ses branches principales sont les *kūḷa* et les rameaux les *dāyādi*. Ainsi ramifications multiples et bourgeonnements nombreux illustrent la prospérité du *vomśa*. Que le *vomśa* fasse flores ne l'empêche pas d'être particulièrement vulnérable aux malédictions, et rien n'est plus terrible que de s'entendre dire : « Puisse ton entière lignée disparaître et son nom ne plus jamais être prononcé ! »

La famille nucléaire, appelée *samsāra*, correspond à une unité résidentielle virilocale. Le groupe familial des intimes, dit *kuṭumba*, renvoie à ceux qui partagent la même nourriture et qui sont en relation de face-à-face permanent dans la maisonnée (*mane*). Le *kuṭumba* véhicule ainsi la pureté familiale, et localement on parle de (*v*)oḷḷe *kuṭumba* pour indiquer notamment les arrangements matri-

moniaux ou les affaires d'importance. Bien qu'il indique d'abord la chasteté des femmes, le terme (*v*)*olle* désigne plus généralement, au-delà du sexe, l'intégrité du groupe, sa cohésion et sa force. Alors même qu'ils sont mariés, les germains des deux sexes continuent de se référer l'un à l'autre comme *kuṭumba*; ce qui inclut neveux et nièces, et aussi affins proches : oncle ou tante maternelle d'Ego, son beau-frère, ou le mari de la fille, groupe appelé *neṭru* (« relation d'échange proche ») car le lien avec eux reste aussi intime et fort qu'entre ceux du *kuṭumba* proprement dit. La distance plus lointaine, affins d'un cousin ou de grands-parents par exemple, est indiquée par les termes *bandugaḷu* ou *bandāvaru*.

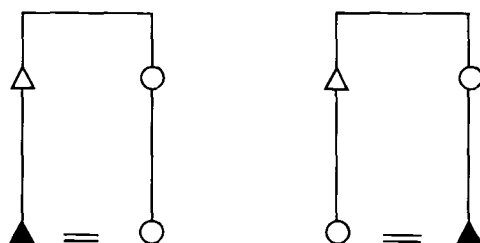
Diagramme 14 : les relations segmentaires de parenté des Bānajiḡa



Le type de mariage préférentiel, hautement apprécié, est celui entre cousins croisés, dit *magamaggaḷu*, c'est-à-dire avec la fille du

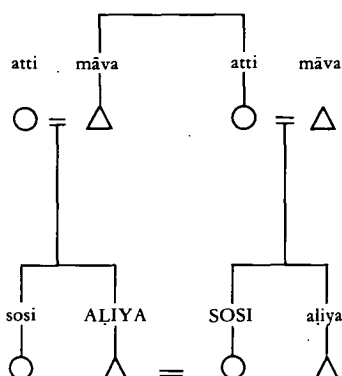
frère de la mère (*nādani*) ou la fille de la sœur du père (*nādani*) ; pratique assez fréquente semble-t-il, en dépit du caractère partiel des relevés généalogiques :

Diagramme 15 : mariage entre cousins croisés



Remarquons cependant que lorsque la fille de la sœur est plus âgée qu'Ego, on ne peut l'épouser puisqu'elle est considérée comme « sœur âgée », ou « mère », et à ce titre dite *attige* et non pas *sosi*. On peut noter également que la désignation identique (*māva*) du frère de la mère et du père de l'épouse, tout aussi bien que celle de la sœur du père semblable à celle de la mère de l'épouse (*atti*), suggèrent par avance que les enfants sont des époux potentiels :

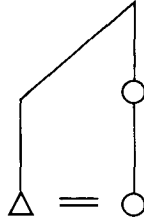
Diagramme 16 : terminologie du mariage entre cousins croisés



Le type de mariage entre cousins croisés caractérise d'ailleurs très généralement la terminologie de parenté dravidiennne, comme les travaux de Dumont l'ont montré (1953 ; 1975). D'un point de vue structurel, donc dans des conditions démographiques idéales que l'on ne rencontre jamais sur le « terrain », ce régime matrimonial permet l'échange des sœurs ou, pourrait-on dire, l'échange d'une fille contre une belle-fille. On ne laisse « échapper » une

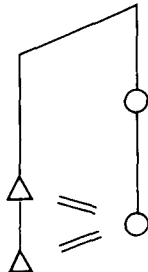
femme qu'en en récupérant une autre ; ce qu'illustre exemplairement le type matrimonial valorisé, appelé *idabadara*, où Ego épouse la sœur de l'homme à qui sa sœur est donnée. Quoique pratiquée avec réserve à cause de la différence d'âge, la forme idéale du *kallu-balli* est celle préférentielle, appelée alors *akkamaggaḷu*, entre le frère de la mère (*māva*) et la fille de la sœur la plus âgée (*sosi*) :

Diagramme 17 : mariage avec la fille de la sœur



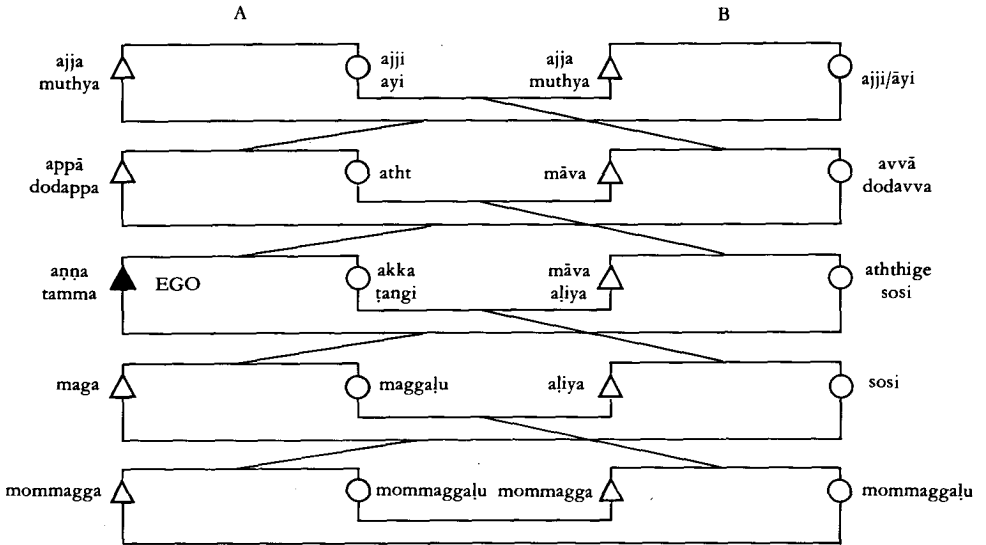
Insistons bien qu'il s'agit toujours de la plus jeune, mais entendue au sens classificatoire, c'est-à-dire incluant le mariage du frère le plus jeune de la mère avec la fille de la sœur plus âgée et celui du fils du frère de la mère avec la fille de la sœur du frère. Formule qui ne semble pas spécifique aux Bānajiga : Gough l'a relevé chez les castes villageoises de Thanjavur (Tanjore) (1956) alors qu'on le considère souvent particulier aux castes Brahmanes du Tamil Nadu. Pour la région du Karnataka, Mac Cormack (1958) et Hanchett (1988 : 18 et sq.) ont noté sa fréquence chez les Vokkaliga et autres agriculteurs au sud, tandis qu'au nord l'étude de Chekki (1968) montre que Brahmanes et Liṅgāyat de Dharwar s'y plient volontiers. Adoptant pour sa part une vue surplombante (1986 : 206 et sq.), Trautmann reconnaît dans ce type d'alliance prescrite une « dérivation » — il emploie ailleurs le terme « *extension* » (*idem* : 219) — du mariage patrilineaire entre cousins croisés dans lequel la personne concernée anticipe le droit de son fils sur la femme en question ; si dans un système patrilineaire la femme du lignage doit être cédée au loin pour être mariée, sa fille y retournera cependant grâce au sien :

Diagramme 18 : mariage de la fille de la sœur du frère avec le frère cadet de la mère ou le fils du frère de la mère



On peut remarquer que le type d'alliance orienté vers l'échange de sœurs permet, à son niveau, d'expliquer l'extrême interdépendance et la solidarité des lignages de *pūjāri* Bānajiga entre eux. Car, d'un point de vue diachronique, en répétant les alliances de mariage d'une génération aux suivantes, le régime matrimonial entre cousins croisés perpétue l'affinité des lignages.

Diagramme 19 : perpétuation de l'affinité

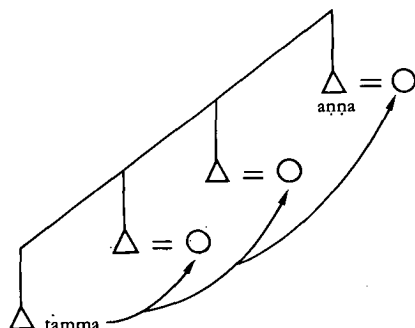


Loin d'être exhaustives, les informations révèlent néanmoins que, dans leur grande majorité, les mariages restent circonscrits à l'aire géographique limitée des villages les plus proches. Pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres, tandis que le *pūjāri* Rāmanagowda du lignage éponyme de l'ancêtre Vasu a épousé Sarōja, fille de Rāyanagowda du village d'Alakatti à quinze kilomètres de Saundatti, ses trois sœurs : Emānakka, Kasōwa, et Sōwarna, ont successivement été mariées à Mallanagowda, Śangappagowda, Hanūmantappagowda qui habitent respectivement Ugargol, Hooli et Chulaki, soit des agglomérations distantes au maximum de dix kilomètres. Des sondages partiels confirment que le *connubium* dépasse rarement les cinquante kilomètres. Constat que prolongent les remarques, prudentes au regard des données disponibles (1981 : 221), de Trautmann : dans ce type de société existerait une forte tendance en faveur du mariage entre cousins croisés extrêmement rapprochés, par opposition à ceux plus éloignés de la famille ; de fait, la notion de proximité apparaît nettement au niveau des

comportements bien qu'elle soit relativement absente de la terminologie de parenté.

Un autre trait du mariage des desservants — dont on ne sait s'il caractérise les Bānajiga puisque, à ma connaissance, la littérature concernant les Liṅgāyat n'en fait pas mention — est le privilège accordé au plus jeune membre de la famille : il peut en effet avoir des relations sexuelles avec les épouses de ses frères plus âgés :

Diagramme 20 : privilège sexuel du cadet



Lorsque les frères plus âgés meurent, la coutume autorise le cadet à user des épouses devenues veuves auxquelles il est, bien sûr, interdit de se remarier. Car on sait que cette prohibition est l'une des garanties de la pureté, donc du statut élevé de la famille. Cette pratique de la consommation sexuelle des belles-sœurs veuves par le puîné est appelée *ītagonda*.

D'une manière générale néanmoins, les familles estiment très néfaste de ne pas marier le plus jeune garçon, de le laisser ainsi célibataire, à l'instar de Paraśurāma, me déclarèrent quelques femmes. Ce qui conduit la plupart du temps à organiser simultanément les mariages de l'avant-dernier et du puîné de la famille ; outre qu'on évite ainsi au cadet de se retrouver seul, les avantages économiques sont évidents car on limite les dépenses.

Ce privilège et cette attention accordés au plus jeune garçon de la famille, toujours pris en charge par l'ensemble de la parentèle, se retrouve également dans la succession. C'est lui qui, théoriquement, peut choisir en premier la part de l'héritage qu'il souhaite, ses autres frères devant se partager le reste.

Même si l'organisation matrimoniale des *pūjāri* obéit à des pratiques traditionnelles nettement conservatrices, dans la réalité de nombreux aménagements sont possibles ; arrangements rendus quasi inévitables par le rôle rempli et la position occupée par les

desservants dans le tissu social, mais qui ne perturbent pas la reproduction du régime matrimonial imposé. En dépit de la malveillance des rumeurs, c'est un fait avéré que la pratique de la consécration de jeunes femmes à la déesse autorise les Bānajiga qui le désirent à exercer un « droit de cuissage » sur les initiées. Auréolés des prestiges du pouvoir et de la richesse (*stānika*) et de l'autorité du sacerdoce (*pūjāri*), mais surtout parce qu'ils descendent de Jamadagni, d'aucuns peuvent aisément puiser dans le « réservoir » des coépouses (*savatī*) du dieu pour en faire d'éventuelles concubines ; ce dont, au dire de certains, ils ne se privent pas comme le confirme ce proverbe kannada : « Un Bānajiga prend son repas dans la maison des *bhakta* (dévots) et dort la nuit avec une *basavi* ! » Ce qui n'empêche pas les *pūjāri*, en public, de se proclamer les « frères aînés » (*aṇṇa*) de la « petite sœur » (*tangi*) Yellamma, la « Mère » (*amma*) des dévots, et de s'adresser aux *jōgama* en les appelant « jeunes sœurs »¹⁴.

NOTES

1. Des monographies ethnohistoriques révèlent d'ailleurs l'ampleur, la profondeur aussi des changements provoqués par cet interventionnisme, d'abord timide mais bientôt tous azimuts, dans la structure sociale ; et ce dès la période coloniale. Pour le petit royaume de Puddukottai au Tamil Nadu, par exemple, DIRKS conclut qu'avec l'arrivée des Britanniques : « *The gift had ceased to constitute the State, honor has ceased to signify the structure of local level social and political relations, kinship had been constructed as an autonomous category, and military rights and services had been replaced by revenues deities and bureaucratic offices* » (1987 : 322 ; cf. également 380-383) ; le compte rendu critique de POUCHEPADASS (1990) met clairement en relief l'importance des questions soulevées par cet ouvrage.

2. Transformations qu'étudia REINICHE pour l'Etat du Tamil Nadu (1988c : 182 et sq.), mais que, plus généralement encore, éclairent les travaux de DERETT, portant sur l'histoire sociologique du droit hindou (1968).

3. En réalité, comme j'ai pu le constater au fil des ans, le nombre des *pūjāri* varie ; lors de mon avant-dernière visite, en 1989, on m'a parlé de cent vingt-sept familles de Bānajiga dans lesquelles se transmet patrilinéairement la charge de *pūjāri*, mais une cinquantaine seulement officierait régulièrement au temple. Leur nombre semble même décroître d'année en année car, sous les pressions gouvernementales, le service religieux est de moins en moins lucratif...

4. Pour les témoignages épigraphiques et historiques, on se permettra de renvoyer à la part. II (chap. 1, 1 et 2) de ce travail ; pour la tradition textuelle à l'ouvrage de KERSENBOOM (1984), et pour l'ethnographie à celui de MARGLIN (1988).

5. Dans deux articles, je me suis efforcé d'analyser le processus d'adaptation, plus ou moins contrôlé, des castes Liṅgāyat à la modernité et, plus généralement,

de présenter les paradoxes issus de la rencontre entre société de castes et régime démocratique (1986, 1989).

6. A côté de la macrohistoire des mutations profondes d'une Inde en voie de modernisation, entraînant derrière elle la transformation de l'organisation des temples — passant d'institutions patrimoniales à des bureaucraties gestionnaires —, il y a place pour une modeste enquête d'anthropologie sociale ayant le goût du détail révélateur. Derrière le mythe soigneusement entretenu par les dominants d'un « temple-hypostase », et à la faveur d'un événement emblématique à plus d'un titre, l'enquête découvre, en recourant à la méthode indicielle, voire policière, les traces de son histoire. Outre que cette microhistoire fort suggestive éclaire les conditions locales d'une transformation décisive, son caractère symptomatique révèle un changement d'orientation plus global, mais toutefois conforme aux discontinuités d'une tradition créatrice.

7. Sur la base de données statistiques, THIMMAIAH et AZIZ (1983) le montrent pour les villages (1983) et Manor pour les postes du gouvernement fédéral (1977 et 1978).

8. Selon l'enseignement de la secte : « *Vīraśaivism disapproves image-worship as strongly as possible, and maintains that the supreme is to be worshipped in one own Iṣṭalinga, the Līṅga obtained from the Guru at the time of initiation, Dīkṣā* » (NANDIMATH 1942 : 11). Mais, comme j'ai pu le constater en visitant de nombreux monastères (*maṭha*) Līṅgāyat (ASSAYAG 1983 : 202 et sq.), toutes ces institutions comportent en leur sein des temples. Or (presque) rien ne les distingue des sanctuaires hindous ordinaires au plan de l'organisation, des services et des cultes. Bien que limité, le recensement des personnels de temple établi par GOSWAMI et MORAB (1988) montre que des *pūjāri* Līṅgāyat : Gowda, Tammadi, Ādi-Bānājiga et Bānājiga accaparent, sur le mode héréditaire, les services religieux dans nombre de sanctuaires shivaïtes, et non des moindres puisque les Gouda, par exemple, officient en situation de monopole dans celui de Mahādeśwar du district de Mysore.

9. Même constat chez FULLER, s'agissant pourtant de ce temple de l'orthodoxie hindoue qu'est celui de Mīnākṣī à Madurai (1982 : 164).

10. L'hypothèse selon laquelle les *pūjāri* officieraient dans le temple en position d'épouses (métaphoriques) éclaire peut-être la remarque laconique de FULLER qui constatait qu'à la mort d'un prêtre sans enfants l'héritage allait au fils de la sœur : « *A curious matrilinear element supposedly part of the priests tradition* » (1985 : 158).

11. Selon BASAVARAJA (1984 : 297), Saundatti dépendait au début du XIX^e siècle du *desā* de Sirsangi. Or celui-ci, de caste Līṅgāyat, favorisa l'influence de la secte Vīraśaiva en la protégeant et en faisant des donations à ses membres ; aussi peut-on conjecturer que l'exclusion du temple des Brahmanes au profit des ascendants des *pūjāri* actuels date de cette époque... Sur la mise à l'écart des Brahmanes, on se reportera à la part. III, chap. IV, 2.

12. Un minuscule sanctuaire est consacré à Dattātreyā dans l'enceinte du temple de Yellamma ; au dire de certains dévots, c'est ce dieu qui officia lors des funérailles de Jamadagni.

13. Jusqu'en 1943, le temple disposait d'une assez grande autonomie de gestion puisqu'il était administré par un comité composé d'« anciens », exclusivement des Bānājiga, quoique sous contrôle du *Bombay Public Trust Act*, puis, de 1950 à 1964, sous celui du *Trust Committee and Charity Commissioner de Belgaum (Registration n° 5864)*. Le *Temple Trust Committee*, qui fut installé en 1943, légiféra jusqu'au 24 octobre 1975 pour être ensuite remplacé par le *Sri Renuka Devasthanam Administration Act* (décret de 1974), qui continue aujourd'hui de réglementer le temple. C'est surtout depuis l'installation de ce dernier que la liberté et la possibilité de frauder des *pūjāri* bānājiga ont été considérablement réduites.

14. Les *jōgati* se traitent entre elles comme des sœurs, les plus jeunes appelant vieille sœur » (*akka*), ou « tante paternelle » (*atti*), les plus âgées.

Chapitre IV

Histoire, tradition et fiction

1. HISTOIRE ET TRADITION

L'histoire du temple de Yellamma

Impossible de se faire une idée précise de l'histoire contemporaine du temple de Yellamma¹. En quête d'une légitimité remontant à l'Origine, les Bānājiga s'en prétendent les desservants depuis l'époque des *Veda*! Pressentant sans doute qu'elle ternirait leur tradition présumée millénaire, ils s'opposent à toute recherche historiographique, allant jusqu'à nier l'évidente architecture jaïn des piliers de la porte est — analogues pourtant à ceux du temple du fort de Belgaum.

L'épigraphie fournit peu de renseignements sur le temple puisqu'il ne subsiste que quelques inscriptions. La plus ancienne, découverte sur la base d'un pilier de la porte est, et aujourd'hui recouverte de chaux, date de 1514. Elle enregistre l'achèvement des travaux de construction d'un étage supérieur qu'a fait élever Bom-mappa, *Nāyak(a)*² de Bagi, un feudataire du roi Śrī Krishna (1508-1529), en l'honneur de la déesse Jattaka Mahāmmaye. Ainsi existait-il à cet endroit un temple dédié à une déesse (jaïne?), au moins depuis le xv^e siècle sans qu'il soit possible de remonter à l'origine de sa fondation.

Cette date, fort vague, ne manque pas cependant d'intérêt si l'on se reporte à l'histoire des temples de déesses dans le sud de l'Inde, du moins telle que tente brièvement de la reconstruire Stein (1973). En accord avec les médiévistes indiens V. Raghavan, T. K. Viraraghavacari, S. Pillai et P. R. Srinivasan, cet historien date du XIII^e siècle la prééminence des cultes de *devī*. A cette époque, en effet, les déesses furent désormais installées dans des temples séparés, indépendamment des grands dieux mâles de l'hindouisme. Leurs temples devinrent des centres de pèlerinage importants à cause, sans doute, de la montée en puissance des castes paysannes (*Śūdra*). On continua d'y pratiquer des rites (populaires), mais à dimension plus universaliste conformément à la religion de la dévotion (*bhakti*) en plein développement. Quoiqu'un peu vague, et fort conjecturale, cette reconstruction est si suggestive qu'on est tenté d'inscrire le temple de Saundatti dans ce processus général. Mais l'absence de documents épigraphiques interdit d'en dire davantage³.

Le temple en 1834

Les plus anciens renseignements historiques concernant les activités rituelles du temple dont on dispose remontent à 1834 (*Bombay Gazetteer Karnataka*, 1884). A cette époque le temple était affermé pour cinq mille sept cents roupies par les Britanniques.

A la grande fête de la pleine lune du mois d'avril de cette année, après avoir payé chacun, hommes et femmes, un droit d'entrée fixé à un quart d'anna (soit un quarante-huitième de roupie), quinze mille personnes s'y rassemblèrent. Le droit d'installation pour les chars à bœufs s'élevait à une roupie, et le prix d'une *pūjā* au temple à un quart d'anna. Une autre estimation officielle du *Bombay Gazetteer* de 1909 fait état de cent mille pèlerins chaque année.

Le nombre des dévots ayant pratiqué en 1834 la « rotation suspendue à des crocs » (*hook swinging*) reste imprécis : de quarante-quatre à cent soixante-quinze ... Après s'être acquitté d'un paiement s'élevant à dix-huit roupies, le culte consistait à s'attacher deux crochets en métal dans la peau du dos, et à tourner ainsi autour d'un grand poteau spécialement destiné à cet usage ; le vestige du montant inférieur de ce poteau subsiste encore aujourd'hui sur le site. Cette cérémonie fut définitivement interdite par les Anglais en 1894 (Oddie 1986 : 103). Les dévots s'imposaient cette torture rituelle en vue de demander quelque chose à la déesse, ou afin de la remercier pour un vœu accompli. Elle s'appelait localement *sedī*, et constituait un revenu non négligeable pour le temple. La chronique rapporte qu'une vieille femme âgée de quatre-vingts ans, surprise

d'avoir miraculeusement survécu à l'épreuve, exprima par dévotion le souhait de mourir sur l'instant. Afin de cicatriser les plaies, la pratique usuelle consistait à presser du jus de citron sur les blessures ; on y plaçait aussi des feuilles de margousier en guise d'emplâtre.

Pour leur part, les processions de dévots complètement nus, assez systématiquement pratiquées semble-t-il, cessèrent vers 1855 sous la pression des autorités coloniales. Mais les pèlerins continuèrent de les accomplir en masse, notamment les femmes désirant des enfants ou cherchant à guérir de maladies de peau, jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Les dévots pouvaient également s'appliquer de la pâte de santal sur le corps, ou plus couramment, se vêtir de branches de margousier : culte qui coûtait alors un anna un quart. Mais l'interdiction ne fut jamais efficacement appliquée puisqu'on peut encore aujourd'hui observer ces pratiques. Il semble qu'antérieurement, déjà, les dévots ne se présentaient pas dans le plus simple appareil devant la déesse ; après avoir pris un bain, ils s'habillaient de vêtements neufs avant d'obtenir sa « vision » (*darśana*).

Le culte exigeait que l'on offre à la déesse des lampes à huile, des berceaux en argent contenant des représentations d'enfants, quelquefois en or. Actuellement, le dépôt de ces objets votifs continue de s'imposer, en particulier dans les sanctuaires de Satyamma et de Paraśurāma, mais quelquefois aussi dans les *jaga*.

Le revenu résultant des multiples dons des dévots, sous forme de nourriture, de noix de coco, de vêtements, de bijoux ou d'argent fut estimé à dix mille roupies. Les desservants du temple — des Liṅgāyat déjà divisés en huit lignées — les recevaient directement : il n'y avait pas alors de *Trustee* !

2. CONFLITS ET MANIPULATIONS

Exeunt les Brahmanes

Diverses informations orales, et quelques rares traces écrites, permettent de succinctement retracer les grandes lignes d'un conflit qui opposa les castes Brahmanes et Bānajiga en 1932. Il aboutit à l'éviction des premiers qui remplissaient certaines fonctions religieuses à Saundatti. Impossible de savoir précisément lesquelles. Il n'y a plus aujourd'hui de Brahmanes sur le site, et les Bānajiga nient qu'ils aient jamais participé aux cultes⁴ ! La seule cérémonie brahmane que j'ai pu reconstituer avec certitude est celle du mariage de l'arbre *tulsī* (*Ocymum sanctum*) devant le temple de Paraśurāma ;

quant aux informations recueillies sur le sacrifice du feu (*boma*) effectué lors des funérailles de Jamadagni, elles paraissent insuffisamment fondées pour être développées.

En 1932 donc, les Brahmanes déposèrent une plainte contre les Bānajiga devant les autorités administratives de Belgaum — juridiction dont dépend toujours le temple de Yellamma. Ils les accusaient de se livrer à des prévarications et à des détournements de fonds provenant des activités de pèlerinage. On peut d'ailleurs supposer que cette démarche officielle était l'ultime cristallisation d'un conflit amorcé bien antérieurement. A la suite de la procédure juridique, il semble que les quelques Brahmanes, au demeurant peu nombreux et assez pauvres mais qui tiraient quelques revenus de leurs occasionnels services rituels, furent continûment harcelés par les Bānajiga, rappelons-le majoritaires, riches et localement dominants. Pour finir, les Bānajiga décidèrent de jouer systématiquement du tambour lors des *pūjā* accomplies par les Brahmanes ; pis, ils lâchèrent un âne alors que ces derniers recevaient la nourriture et la grâce divine (*prasāda*) ! Profanations et insultes qui, dit-on, les firent définitivement fuir. Quelle que soit l'authenticité de l'anecdote, elle illustre le fait qu'en Inde un conflit (socio-économique) entre castes n'est jamais mieux exprimé que par un symbole religieux dramatisant des inobservances de pureté⁵. Toujours est-il que lassés, et surtout incapables de financer les procédures judiciaires devant les tribunaux, les Brahmanes retirèrent leur plainte. Un arrêt de la cour de justice de Belgaum, enregistré sous la référence OS n318 US 92 en 1936, donc quatre ans après la plainte, fit des Bānajiga les exclusifs desservants officiels du temple devant les autorités administratives. La plainte des Brahmanes fut déboutée. En vain ai-je cherché à en savoir plus : passé trente années, les archives de ce genre d'affaires sont brûlées répondit la *District Court* de Belgaum.

Il n'est pas indifférent de remarquer que l'éviction des Brahmanes, concomitante de la réaffirmation de la mainmise des Bānajiga sur le temple, fournit une preuve locale, mais révélatrice, d'un phénomène social de dimension régionale. Ce micro-événement coïncide en effet avec la poussée et l'organisation du « castéisme » Liṅgāyat dans le nord du Karnataka (Assayag 1983 ; 1986). Depuis lors, l'histoire de Saundatti se confond avec un processus continu de « lingayatisation » ; tant sur le plan de la réélaboration rituelle que sur celui de la gestion des rites, tant au niveau de l'architecture que dans le cadre des pratiques dévotionnelles. Faisant alterner méthodes douces et règlements violents, les Bānajiga ont progressivement assis leur monopole socioreligieux de dominants sur l'ensemble du site de Yellamma.

Apparemment mineurs, divers faits s'inscrivent dans ce processus de « lingayatisation » du complexe culturel de Saundatti.

Ainsi l'abandon de la célébration de mariage de l'arbre *tulsī* — un autre arbuste de cette espèce subsiste dans le mur d'enceinte du temple de Yellamma —, anciennement pratiquée durant le mois de *kārttika* par les Brahmanes devant le temple de Paraśurāma ; les castes effectuant des services à ces occasions ont été priées de s'abstenir.

Des travaux commencés en 1987 devaient, officiellement, rénover l'intérieur du temple de la déesse. En réalité, au lieu de s'en tenir à une esthétique respectant l'architecture ancienne, ils ont enlaidi ses murs d'un crépi peinturluré que de puissants néons mettent en relief. Surtout, l'opération de rénovation a fait disparaître la pierre sculptée sur le sol, désormais dallé en faux marbre strié, qui servait autrefois à la célébration du sacrifice *homa* accompli par les Brahmanes. Antérieurement déjà, le linteau massif de la porte par laquelle on accède au saint des saints avait été recouvert d'une plaque d'argent maladroitement incisée, alors que d'anciennes photographies montrent qu'il comportait une sculpture en pierre du dieu singe Hanūman.

Les parents Bānajiga de Yellamma

Sans qu'il soit possible de dater l'événement, mais divers indices prouvent qu'il est relativement récent, les Bānajiga inventèrent une famille mondaine à Yellamma. Soucieux de renforcer à la fois leur « autochtonie » et leur « castification », ils déclarèrent que la famille de Yellamma était de caste Bānajiga et résidait au village d'Alakatti, ou Haralakatti, à quinze kilomètres de Saundatti. La déesse devenait ainsi la progéniture de deux lignages (Yellappa) Gowda dont la profession traditionnelle consiste à surveiller le village ; choix significatif et conforme à la fonction traditionnelle de gardienne de territoire de Yellamma.

Je suis allé rendre visite à ces familles dont on se souvient que certains des membres étaient gracieusement invités lors du (re)mariage annuel de leur « fille » avec Jamadagni. Rencontre un peu décevante, avouons-le : aucun signe ne témoigne de leur incomparable statut. Tout au plus me racontèrent-ils la brève histoire suivante :

(43) Leur famille souhaitait que Yellamma épouse un homme de leur propre caste. Mais elle s'y refusa avec obstination. Elle préféra se marier à un ascète appelé Jamadagni qui vivait dans un ermitage sur une colline (aujourd'hui celle de la déesse) que l'on voit du village d'Alakatti, situé à proximité de Ugargol.

Alors que je visitais le village où Yellamma passa sa jeunesse, on insista pour m'emmener à quelque distance dans un champ appelé *anikalū*, le « champ aux osselets ». C'est un espace cultivé que rien ne distingue de ceux qui le bordent, sinon cinq pierres alignées, appelées les osselets, avec lesquelles jouait la déesse lorsqu'elle était enfant. Je pus découvrir également le petit sanctuaire où elle avait coutume de se reposer.

Mais la mainmise généalogique sur les dieux ne s'en tint pas là. De son côté, Jamadagni fut également pourvu d'un état civil (*Bānājiga*) — il est vrai assez flou. Aucun mythe d'ailleurs ne légitime qu'il soit né au village où résident les *pūjāri*. Contentons-nous de remarquer qu'un certain nombre de mariages des desservants d'Ugargol sont arrangés avec des jeunes filles du village d'Alakatti ; mais seul le dénombrement précis de leur fréquence permettrait d'affirmer la signification symbolique de ces échanges matrimoniaux, au-delà de la simple coïncidence avec la tendance *Bānājiga* à pratiquer, comme on l'a vu (part. III, chap. III, 3), des alliances selon un *connubium* extrêmement limité.

Exeunt les musulmans

A côté de la « lingayatisation » relativement douce, d'autres méthodes furent employées, plus musclées celles-là.

Depuis une date fort ancienne, l'administration locale tient à jour les grands cahiers comptables du *pañchāyat* du temple sur lesquels sont indiquées la liste des desservants permanents, ou occasionnels, et les rétributions des services procurés. Encore une fois, les *Bānājiga* rivalisèrent d'ingéniosité en multipliant obstacles et réponses dilatoires pour empêcher qu'on puisse les consulter. Par miracle, trois de ces registres, concernant les années 1884, 1924 et 1928, leur avaient échappé. Ils attestent, pour la période couverte, que l'accès aux fonctions rituelles était plus largement ouvert, et à des membres de castes aujourd'hui exclues. Si l'on a déjà relevé la disparition des *Mādiga*, et tenté de reconstruire les événements qui conduisirent à l'éviction des Brahmanes, le cas musulman, plus récent, reste à présenter. Certes, il ne s'agit que d'une unique famille, mais, en confirmant la fermeture actuelle du recrutement des *sēvakari*, les informations recueillies à son sujet éclairent à la fois l'histoire immédiate et le fonctionnement actuel du temple. En plus, l'un de ses membres devint au fil des ans mon principal informateur, mieux un fidèle ami. C'est lui, notamment, qui me permit de consulter en secret les livres comptables en sa possession dans des conditions passablement rocambolesques, qu'à ses dires, justifiaient les rapports locaux entre hindous (*Bānājiga*) et musulmans.

Babu, l'informateur musulman

Si Babu réside à Ugargol, il passe ses journées sur la colline de la déesse, au moins le temps qui lui reste lorsque les travaux aux champs sont achevés. Il y possède en effet deux restaurants : l'un ouvert tout au long de l'année, tandis que l'autre ne l'est qu'à l'occasion des grandes fêtes. L'emploi du terme restaurant invite à la méprise. Il faut en effet replacer ces affaires commerciales dans le cadre de pauvreté de masse qui caractérise la fréquentation de l'endroit et, dans une moindre mesure, l'ordinaire des activités professionnelles des familles exerçant autour du temple. Dans ce contexte, la prospérité relative des affaires de Babu n'empêche pas qu'il s'agisse de bâtisses précaires, lépreuses même, au confort plutôt spartiate selon les critères occidentaux. Les murs, colmatés par des planches de guingois, ne semblent tenir que grâce à l'épaisse couche d'affiches de films hindī jaunies recouvrant les parois intérieures. Son principal restaurant, dit *Paraśurāma Hostel*, en réalité une unique grande salle rectangulaire obscure, offre à longueur d'année un abri contre les grandes chaleurs ou les pluies de la mousson. Des tables en mauvais bois, plus entassées que rangées, accueillent un nombre respectable, presque infiniment extensible, de consommateurs : pèlerins à la recherche d'un repos, *pūjāri* se distrayant entre deux « hommages », desservants bavardant et plaisantant jusqu'à oublier le sifflement continu d'un brûleur à gaz s'échappant des cuisines. Tous les consommateurs se côtoient, dans la plus bruyante promiscuité, devant des tasses de thé au goût très sucré, liquide brûlant avalé rapidement à même la soucoupe ; quelques aliments végétaux (*tindi*) ingérés mécaniquement à longueur de journée accompagnent couramment la boisson. Malgré la toiture de tôle ondulée une certaine fraîcheur règne, et la pénombre cache mal une saleté qui signale à celui qui la remarque le cruel manque d'eau, l'hygiène incertaine qui prévaut encore sur le site. J'y trouvais néanmoins asile accueillant, notamment lors des longs après-midi surchauffés où le temple était déserté, quand la lassitude ou la torpeur s'empare des plus vaillants...

Ce refuge abrita nombre de conversations avec Babu. D'abord, oserais-je dire tant le terme est impropre, sur rendez-vous, puis peu à peu en un dialogue soutenu, de moins en moins formel, et dans lequel on mesure rétrospectivement les progrès d'une solide complicité. C'est là qu'au début entouré de grappes de curieux, j'essuyais des rafales de questions dont la franche naïveté interpellait salutairement celle avec laquelle je m'imposais à eux. Ils voulaient savoir de quelle caste j'étais ? D'où je venais ? De quel « village » (de Paris) j'arrivais ? S'interrogeant sans fin sur un pays qui finançait à

une telle distance des enquêtes sur des gens comme eux. Ma famille aussi, la nourriture bien sûr, et toute la cohorte des usages de cet étranger venu les visiter. Adorait-on en France la déesse Yellamma ? Ethnologie sauvage, en miroir de la mienne que je croyais plus assurée. Faisant mine de ne pas être surpris, gagnant du temps en interrogeant les traductions, reprenant pied en questionnant en retour, m'ajustant autant que faire se peut aux interlocuteurs, à leurs attentes et désirs, acculé enfin jusqu'à offrir une énième tasse de thé, j'ai découvert sur le tas la fiabilité relative des informations et la fragilité des constructions que tout indigène propose aux esprits curieux d'autres cultures. Dialogue toujours recommencé avec les visiteurs inconnus venus se désaltérer ou prendre quelque repos ; roulant sur les sujets les plus divers, de ceux dont on parle entre étrangers. Ici, j'étais bien sûr l'allogène, ou l'indigène au sens péjorativement inexact du mot, l'Européen qu'on questionnait sur son identité et la singularité de l'ailleurs habité. Nombreux furent ceux qui, consommateurs habitués ou passagers, se mêlaient aux discussions sans réserve apparente. Après que mille fois je me fus acquitté d'une explication justifiant ma présence, il arrivait qu'ils livrent, au détour de propos désordonnés, des informations nouvelles, des pistes insoupçonnées, suggérant surtout des questions jamais imaginées. Nombre de desservants, et quelques *pūjārī*, prirent aussi l'habitude de venir s'asseoir à notre table, de se joindre aux débats, les enrichissants d'aperçus éclairants ou de raisonnements circonstanciés, non sans que ma récurrente incompréhension provoque sourires ou moqueries. Mes petits cahiers scolaires indiens en particulier, noircis de notes hâtives, couverts de diagrammes et de dessins, suscitaient de la convoitise. Je les défendais comme de précieux manuscrits, et m'inquiétais quand un moment d'inadvertance les abandonnait à leur curiosité insatiable, à leurs interminables commentaires surtout. Lorsqu'un point particulier nécessitait un long entretien, j'entraînais l'interlocuteur dans la pénombre, à distance de l'entrée ; prenant soin de nous attabler loin des émanations bouillantes se dégageant d'une cuisine sommairement installée à même le sol, arrière-salle ouverte sur l'extérieur qui permettait ainsi de se débarrasser des eaux usagées et autres déchets.

A l'opposé de la cuisine, et donnant sur la voie principale, un étal servait quelquefois d'observatoire privilégié entre le bassin de Henṇi gonda et le temple de Yellamma. J'y regardais défiler sur un parcours limité, de plus en plus distraitement d'ailleurs, les dévots encore trempés de leurs ablutions accomplissant leurs régulières prosternations allongées. Lorsque sa maladie ne l'immobilisait pas au village d'Ugargol, le père de Babu venait s'y asseoir, jambes croisées, immobile pendant des heures, aidant mollement à la vente de cigarettes, de bonbons, et de *pan* achetés à l'unité. Empreint de

gravité, son impassible visage qu'entourait une barbe soigneusement taillée, et dont la blancheur était rehaussée par une sombre petite calotte, m'adressait de temps à autre un mince sourire, sans que jamais pourtant ne s'établisse entre nous une conversation véritable.

A l'époque des grands fêtes, les restaurants regorgeaient de pèlerins, débordaient d'activités. Il n'y avait plus alors qu'à contempler. Babu m'abandonnait pour superviser le travail de serveurs temporaires engagés pour la circonstance, mettre la main à la pâte, ajouter à l'incessant va-et-vient. S'il réalisait alors ses plus importants profits de l'année, c'était grâce à une activité sans relâche : journées de travail continu et nuits quasiment sans sommeil. Cela ne l'empêchait pas à la fin des cérémonies, longtemps après la matrimoniale célébration divine — peut-être était-il trois heures du matin ? —, de me réserver un coin de table ; une bassine d'eau m'attendait pour défaire les poudres de safran et de vermillon collées à la peau et aux vêtements ; un plateau aussi de nourritures cuisinées. Je trouvais là de quoi se revigorer dans le calme relatif retrouvé. Et je sortais doucement de l'hébétude dans laquelle le spectacle bigarré de la masse tourbillonnante et bruyante des dévots, littéralement possédés, m'avait plongé. Je me souviens d'eux aujourd'hui sur un mode halluciné.

Ultérieurement, j'appris la gravité du mal dont Babu était atteint. Me racontant par bribes la crise qu'il avait traversée, et dont l'alcoolisme fut le point d'arrivée. Après diverses interventions chirurgicales, Babu a renoncé aux boissons alcoolisées et aux aliments épicés. Pourtant, je constatais lors de nos rencontres à Saundatti, mais plus encore dans nos brefs et intensifs périple ethnographiques, qu'il en gardait des stigmates douloureux en dépit de la sobriété reconquise ; je le reconnus au rictus barrant un visage encore jeune quand le silence entre nous s'installait, que je libérais son esprit de mes harcelantes questions. A ces difficultés de santé, que renvoyait au passé l'attente d'un deuxième enfant dont la naissance s'annonçait difficile, s'ajoutaient les inquiétudes de la situation interconfessionnelle à Saundatti. Babu en effet est musulman. Ils ne sont guère plus d'une dizaine de confession islamique sur le site, sept familles à Ugargol, dont la sienne, visiblement la plus prospère, et l'une des plus anciennes à s'y être installée. Or, les récents événements envenimaient ses relations avec les dominants hindous. Sans que je sache jamais s'il s'agissait d'une identification aux violents héros du cinéma hindī ou d'une situation conflictuelle qui effectivement l'exigeait, à chacun de mes retours en Inde, Babu réclamait le gilet pare-balles commandé l'année précédente... Et d'expliquer à chaque fois que, dans l'atmosphère d'inquiétude grandissante des autorités indiennes, un passage à la douane en tel équipage aurait

ipso facto fait de moi un suspect : iranien fondamentaliste ou terroriste du Kalistan ! Il fut relativement plus facile d'apporter des ouvrages en anglais sur la culture du raisin. Profitant d'un programme de reconversion agricole, impulsé par le gouvernement régional, Babu a en effet démarré depuis 1987 une culture viticole. Lourdemment endetté, et aujourd'hui occupé à la préparation du sol pour laquelle en outre il salarie des journaliers agricoles, il devra attendre trois longues années avant de savoir si cette reconversion répond aux sacrifices engagés.

Dans l'univers de face-à-face permanent de Saundatti, la position et l'identité de Babu firent de lui un informateur précieux. Dépasant le glacis apparemment aimable du commerce entre tous, ou du moins l'image que les hindous voulaient renvoyer, lui insistait sur les profondes fractures de la communauté. Quelquefois malveillant — pourquoi le cacher ? —, il retraçait comme à plaisir, mais non sans crainte, la tumultueuse histoire « communaliste » de Saundatti ; revenant sans cesse sur les tensions et les épisodes conflictuels qui non seulement l'avaient personnellement mis aux prises avec les Bānajiga mais également vu s'affronter entre eux les hindous. En multipliant ainsi les perspectives sur ceux que je croisais ou connaissais, il décentrait mon regard à leur endroit, révélait les coulisses obscures de la belle machinerie socioreligieuse.

Alors même que j'enregistrais ses propos avec circonspection, les enquêtes ultérieures auprès des intéressés, les recoupements aussi que l'accumulation progressive des matériaux autorisait, les vérifications enfin, aux moyens de documents écrits ou d'anciennes photographies, confirmèrent dans les grandes lignes la véracité de ses propos. Il est vrai que ses capacités d'analyse — qui ne purent le servir au-delà du collège car il dut abandonner les études pour des raisons économiques — rarement se démentirent. Parmi les informateurs de l'endroit, Babu fut en réalité le seul qui sembla saisir la nature, l'orientation, et les objectifs du travail anthropologique. Le seul capable d'en comprendre les méthodes et l'éventuel intérêt. A cause de son éducation, de l'ancienneté de l'installation de sa famille, de sa relative prospérité économique, bref de son caractère de *leader*, les Bānajiga étaient obligés de commercer avec lui, même s'ils s'en méfiaient, ou le haïssaient. Ce qui me permit d'apprendre sur eux ce que volontiers ils me cachaient. Mais m'interdit aussi de poursuivre quelques pistes qui m'intéressaient tant notre amitié les inquiétait, ou les blessait. A cause de sa religion et de sa complexion sombre, il fut mon intermédiaire privilégié pour entrer en contact avec les membres des castes basses et Intouchables. Grâce à lui j'obtins d'eux des entretiens. Placé bien malgré lui, quoiqu'il y contribuât, à l'intersection des puissants et des dominés de la société, Babu m'apprit beaucoup, sur les uns comme sur les autres.

Droits traditionnels et conflits

Diverses techniques de harcèlement menées par quelques Bānajiga débouchèrent sur un conflit violent avec les musulmans au cours de l'année 1970. Elles aboutirent, en 1974, à mettre à l'écart ces derniers des offices culturels qu'ils remplissaient héréditairement. Mais ce n'est qu'en 1978 qu'ils furent définitivement évincés du *dēvasthānam*.

La participation musulmane aux services du temple n'est pas une idéalisation œcuménique des temps passés, ni même la rationalisation rancunière d'acteurs sociaux en situation d'assiégés. C'est un fait historique avéré. Un édit de 1774 — écrit en langue urdu et traduit pour les besoins du procès qu'avait engagé le père de Babu contre les Bānajiga — l'atteste. Marquée du sceau d'un feudataire de la dynastie marāṭha Peshwa, qui régnait alors sur la région, cette déclaration stipule les droits de service héréditaires musulmans au temple de Yellamma. Ce document historique, officiellement authentifié, confirme les droits de la lignée Aprājanavar à nettoyer le temple de Paraśurāma ; d'y allumer quotidiennement la lampe du sanctuaire à ses propres frais ; d'apporter lors des fêtes de pleine et noire lunes les ustensiles nécessaires aux *pūjāri* pour effectuer l'*abhi-seka* (« aspersion d'eau consacrée ») ; de fournir enfin l'huile requise pour la lampe (*nandadīpa*) lorsqu'on célèbre l'anniversaire du fils de Yellamma durant *navarātrī*. En se fondant explicitement sur le droit coutumier local antérieur, la proclamation solennelle de ces privilèges rituels montre donc qu'ils étaient avant 1774 pratiqués et socialement reconnus. Selon l'usage, la famille desservante recevait en paiement (*kaṇika*) les offrandes (*pādagata*) effectuées par les dévots à l'extérieur du temple. Par droit héréditaire également, ses membres officiaient comme *sēvakari* durant les processions de l'effigie mobile de la divinité : les hommes faisant partie du collège des porteurs de palanquin, les femmes agitant le chasse-mouches rituel.

D'abord verbalement contestés à de multiples reprises par les Bānajiga, ces droits furent légalement résignés en 1974 par une loi du gouvernement de l'État du Karnataka ; promulguée sous la législature du Premier ministre Devrāj Urs Wodeyar, elle édictait le droit de remplir les fonctions de desservant dans les temples (hindous) aux seuls hindous.

Entre-temps, dans les années 1970, un violent conflit avait opposé les musulmans aux Bānajiga. C'est un Jaṅgama traditionaliste, aujourd'hui décédé, qui en fut le principal instigateur pour ne pas dire l'agent provocateur. Il exerçait les fonctions d'« enseignant » [sanskrit, lecture de textes (*Vīraśaiva-*) *Āgama*, et doctrine

(*Śakti Viśiṣṭadvaita*)], mais servait également comme prêtre domestique (*purohit*) et gourou auprès des *pūjāri*. Sous sa houlette, les Bānajiga accusèrent les musulmans de chercher à s'approprier le temple de Paraśurāma et de vouloir le transformer en mosquée. En dépit de son caractère peu crédible, au regard du rapport de force asymétrique entre ce que l'on ose à peine appeler les deux communautés, l'accusation proclamée en public devant le sanctuaire provoqua une altercation entre activistes Bānajiga et membres de la famille musulmane ; algarade si violente que la police fut appelée dans cet endroit, plutôt retiré, afin de ramener le calme.

Petit fait significatif ultérieur. Une fois les musulmans écartés des offices qu'ils remplissaient depuis des générations — et dont ils tiraient des subsides —, les Bānajiga procédèrent à la destruction de la coupole (*ghūmut*) surmontant le temple de Paraśurāma. Selon eux, elle présentait le défaut de faire ressembler cet édifice devenu exclusivement hindou aux constructions islamiques. Là encore des photographies anciennes témoignent de la présence de la coupole mystérieusement disparue. Aujourd'hui, on a maldroitement substitué une large planche bancale en guise de toiture ! Quand bien même, soupçonneusement, reconnaîtrait-on dans cette version des événements une rationalisation « communaliste », voire paranoïde, ergotant sur un détail architectural seulement fatigué par l'accumulation des années ou la répétition des moussons, on s'explique cependant mal pourquoi les Bānajiga interrogés sur le sujet nièrent (contre l'évidence photographique) qu'il ait jamais existé une telle coupole. D'autres informateurs hindous, moins engagés dans le conflit, corroborèrent d'ailleurs l'information de provenance musulmane.

3. POUVOIR ET/OU AUTORITÉ

Insister sur des affaires qui ne concernent que d'infimes détails culturels et mythologiques paraît assurément anecdotique. Quant aux transformations observées, elles n'engagent qu'une poignée d'acteurs placés dans un contexte extrêmement localisé. Mais, après tout, faire de l'anthropologie ne revient-il pas toujours à « anecdotiser » ? Surtout dans les sociétés où les structures traditionnelles et modernes, composent, en un cavenas inédit à la façon des peintures et sculptures de Stella, un ensemble complexe, fortement contrasté et ambigu, mais où le trait marquant de la vision demeure le privilège attribué à la singularité. Dès lors, considérer les traits singuliers comme des quantités négligeables conduit à passer à côté

des événements symptomatiques, en oubliant qu'ils conservent souvent la trace de changements profonds ; bref c'est risquer du même coup de manquer la totalité. Mieux vaut donc suivre le conseil de l'historien Ginzburg et y reconnaître autant d'« indices » par lesquels l'anthropologie s'apparente à une enquête policière. Car les microévénements présentés ont valeur paradigmatique : ils montrent notamment comment le droit se fonde en réalité sur la force⁶. Disons-le de façon plus analytique. Bien que les Bānajiga invoquent la Tradition pour asseoir leur supériorité statutaire, c'est le rapport de pouvoir local, dont le moteur est la force, sinon la violence pure qui permet d'asseoir leur légitimité. Ainsi que l'exprime Van der Veer à propos des prêtres d'Ayodhya : « *Religious specialists are, just like other political actors, able to define and redefine the rules of interaction in the arena in accordance with their changing interest* » (1988 : 269). A Saundatti, ce que les Bānajiga appellent Tradition — oubliuse mémoire⁷ toujours auréolée des mérites de l'archaïque — équivaut en réalité au travail incessant d'une histoire en train de se faire, et au profit de ceux qui victorieusement la font. Profitant de leur monopole énonciatif, les dominants légitiment l'actuel par l'antique, oubliant volontairement certains faits, inscrivant tant bien que mal l'histoire dans le mythe, réinterprétant le passé à l'aune de l'actualité. Ainsi fabriquent-ils ce temps qui ne passe pas, figé et ramassé dans la sempiternelle durée⁸. La voilà bien leur Tradition : ce présent qui consiste en sa dénégation. Solidarisés autour d'un imaginaire qui nie son historicité, les dominants construisent mythes et titres, ajustent attitudes et fonctions, bref se donnent les moyens efficaces d'annuler les turbulences en imposant *hic et nunc* l'orthodoxie/praxie.

D'où la nécessité de rappeler ce truisme : les Bānajiga utilisent le symbolique à des fins pragmatiques ; manipulant au besoin les récits, adaptant si nécessaire les comportements, rectifiant la norme devant l'irruption d'accidents, les déplacements d'intérêt, l'importance des enjeux. Face aux urgences de l'heure, seuls les moyens gouvernent. Les règles qui permettent de s'ajuster aux fluctuants rapports de force s'inventent au jour le jour. Ce qui ne va pas sans tension, puisque les Bānajiga travaillent simultanément dans deux directions. D'un côté, au moyen de la sanscritisation mythologique, ils recouvrent Yellamma de la noble couverture puranique qu'est la « grande » Reṇukā. De l'autre, voulant affermir leur « autochtonie », ils « villagisent » les récits de telle sorte qu'ils se superposent à la narration épique. Bricolage idéologique moderne, mais au service d'une conception de la souveraineté locale, à prétention universelle, fort ancienne.

Derrière la structure feuilletée des mythes, sans origine précise au sens chronologique du terme, se profilent des intentions qui

répondent à des besoins : ceux de la caste dominante qui espère les travailler à son seul profit. Certes, les valeurs légitimantes de la tradition revisitée sont réinventées dans les limites d'un récit-cadre imposé. Pourtant, ce bricolage n'est pas un pur jeu logique. Véritable coup de force, il exprime aussi les intérêts de groupes sociaux pris dans des luttes dont l'enjeu est la perpétuation, ou la réaffirmation, du pouvoir (*potestas*), au moyen notamment de l'autorité et de ses symboles (*auctoritas*). Pour l'observateur, mythologique et symbolique peuvent constituer un jeu réglé de variations, d'inversions, de transformations — jusqu'au point de ressembler à de somptueuses architectures gothiques pour reprendre l'équivoque éloge de Lévi-Strauss par Leach (1970 : chap. 4). Mais, pour peu qu'on le contextualise, ce jeu renvoie à une pragmatique des investissements sociaux, même et surtout s'ils se présentent comme une « machine à supprimer le temps » (Lévi-Strauss 1964 : 24), l'histoire faudrait-il mieux dire. Car, évidemment, une société gouvernée par une dévotion rigide des statuts et des rangs n'est pas étrangère à l'histoire sociale, c'est-à-dire aux marges de libre jeu laissées aux individus et aux groupes par des normes pourtant fort contraignantes.

NOTES

1. Les travaux d'historiens permettent cependant de reconstruire, dans ses grandes lignes, l'histoire de Saundatti et de sa région ainsi que l'expose l'appendice II de ce travail.

2. Le terme *nāyaka*, « celui qui montre le chemin », est le titre des gouverneurs indiens des provinces à l'époque de Vijayanāgara (xv^e-xvii^e siècle).

3. En juillet 1989, un entretien avec le D^r Kalburgi, professeur d'histoire et de littérature à l'Université de Dharwar, se transforma en un exposé, fort conjectural, dont voici les lignes directrices. Avant le iii^e siècle on adorait à Saundatti, alors dominé par la religion Śakta, la déesse Śaktimātā, une manifestation en réalité de Mātangi. Après le iv^e siècle, les rois Ratta, qui étaient des Jaïn, firent construire un temple à la déesse Padmavati dans lequel des nonnes assuraient des services. Mais, les membres de la secte Kālāmukha vénéraient à ce point Śaktimātā qu'ils abusèrent des nonnes jaïna au nom de la divinité ! C'est à cette même époque que les dévots de la secte remplacèrent l'idole de Padmavati par celle de Yellamma ... Vers le ix^e siècle, l'influence jaïn s'atténua, et, entre le x^e et le xi^e siècle, des rois Śaiva s'emparèrent de leurs temples, y compris celui de Saundatti. Or, au xii^e siècle, Basava fonda le mouvement Viraśaiva dont l'enseignement interdisait, et les rituels sanglants, et la pratique de la consécration de personnes à la divinité — tentative de réforme religieuse dont le succès ne fut que partiel et temporaire. Le temple passa ensuite sous la protection de vassaux des rois de Vijayanāgar, mais, au xiv^e siècle, ils perdirent ce patronage à cause d'abord de l'invasion musulmane, puis de la domination des Marathes. Ces derniers firent des donations au temple et

entreprirent la construction, sur une colline surplombant la ville, du fort de Parasa-gad, dont il reste d'ailleurs quelques vestiges. Sans doute n'est-il pas inutile d'indiquer que, récemment et bien malgré lui, le professeur Kalburgi est devenu un Salman Rushdie local comme le rapporte l'hebdomadaire national *India Today* (May 15, 1989). Pour avoir en effet affirmé que Basava, le héros incontesté de la culture kannadiga, entretenait des maîtresses, il fut harcelé par les Liṅgayat-Viraśaiva, plus précisément par les Jaṅgama, en situation de quasi-monopole dans le corps professoral de l'Université. Boycotté par les enseignants, chahuté par les étudiants, dénoncé par la presse locale, menacé par les « fondamentalistes » *viraśaiva*, il est fort à craindre que ces échos sataniques ne lui coûtent son poste d'enseignant...

4. Étudiant quelques temples du Mysore, GOSWAMY et MORAB expliquent brièvement comment celui de la déesse Uttanahallī (sœur de Chāmundeśvarī), dont les prêtres étaient des Brahmanes, passa aux mains des Liṅgāyat (1975 : 18). Ils constatent également que l'inverse se produisit en 1819 au grand temple de Chāmundeśvarī : sur ordre de Krishna Wodeyar III, Mahārāja du Mysore — installé par les Britanniques après la chute de Tipu Sultan —, les prêtres Liṅgāyat furent remplacés par des Brahmanes Smārta afin qu'ils accomplissent des rites conformes aux préceptes agamiques (*idem* : 11). Dans le Andhra-Pradesh, c'est au XIX^e siècle qu'un groupe de Viraśaiva s'empara du grand temple de Sri-Sailam, en détruisant délibérément les inscriptions préexistantes afin d'abolir jusqu'au souvenir des desservants hindous qui les précédèrent (Parabrahma Sastri, 1982, 17).

5. Dans ce registre, une anecdote recueillie par GOSWAMY et MORAB (1975 : 19) mérite d'être rapportée. Un jour (?), le prêtre Liṅgāyat de Chāmundeśvarī insulta des Brahmanes du village de Alanahalli qui étaient venus visiter le temple. Furieux, les Brahmanes décidèrent d'un commun accord de se venger de l'affront public. En cachette, ils introduisirent des cigarettes à moitié consumées dans le saint des saints, puis ébruitèrent la rumeur que les *pūjāri* Liṅgāyat avaient l'habitude de fumer à l'intérieur du sanctuaire. Portée à la connaissance du « Ruler », l'accusation fut officiellement constatée lorsqu'on découvrit les mégots. Aussi décida-t-on de confier désormais le service du temple aux Brahmanes.

6. Thèse que plusieurs enquêtes récemment conduites tentent de démontrer : celles de GOOD sur les temples (1989) et de DIRKS sur le royaume de Pudukottai (1987 : chap. XII) dans le Tamil Nadu, ou encore celle de RAJESH mais dans l'Uttar Pradesh cette fois (1988).

7. Dans son dernier ouvrage, M. DOUGLAS remarque : « Les anthropologues ont tendance à renverser la question. Ils sont enclins à se demander non pourquoi on oublie mais pourquoi on se souvient, et ils font de la mémoire leur objet d'étude privilégié » (1989 : 63), or l'oubli appartient à la tradition qui est autant perte que mémorisation, système qui fait partie intégrante de l'organisation sociale comme on le sait depuis HALBWACHS.

8. Les hindous se plaisent à répéter que leur religion est éternelle, que les valeurs de la tradition restent inchangées et sont donc transcendantes. Vue assurément mystifiante, mais qui fut longtemps acceptée, et reconduite par la communauté académique indianiste selon une perspective qu'on a pu qualifier d'« orientaliste » (INDEN 1986 sous l'inspiration de SAÏD [1980] en particulier); or, si l'étude de la tradition textuelle fournit un irremplaçable instrument d'analyse, elle risque toujours, osons le barbarisme, d'« indologiser » le « terrain ». Il faut donc répéter que rien ne peut remplacer l'observation directe des pratiques religieuses *in situ* pour contribuer à une véritable anthropologie de l'Inde.

CONCLUSION

« Quand s'ébranla le barrage de l'homme, aspiré par la faille géante de l'abandon du divin, des mots dans le lointain, des mots qui ne voulaient pas se perdre, tentèrent de résister à l'exorbitante poussée. Là se décida la dynastie de leur sens. »

R. CHAR, *Le Poème pulvérisé*, 1947 (Pléiade, 255, 1983).

La volonté de savoir

1. ANTHROPOLOGIE ET HERMÈNEUTIQUE

L'introduction revendiquait la fécondité d'un programme de recherche fondé sur l'observation, la collecte d'informations, l'engagement partiel dans la vie quotidienne d'une *autre* culture qui mérite d'être présentée simplement parce qu'elle existe ; expérience justement dénommée « terrain » et dans laquelle on peut reconnaître aussi cette volonté de savoir qui naît d'une rencontre. Elle avançait aussi l'idée que l'expérience « étrangère » restait, en dépit de récents replis diversement justifiés, le réquisit pour que se perpétue la discipline anthropologique. Surtout lorsque, comme à Saundatti, les interpénétrations de la tradition et de la modernité appellent une ethnologie de l'urgence. Certes, c'est un savoir décevant qui enseigne des choses qui seraient aussi banales que notre vie si elles n'étaient différentes, pittoresques, colorées. Mais il élargit sans contexte le champ de nos possibles, faisant mieux comprendre combien sont complexes les structures enfouies des évidences d'« ailleurs ». En particulier lorsqu'elles n'ont jamais été les nôtres. Et s'il est vrai, comme l'écrivait Leach, que : « *The justification for studying "others" than "ourselves" is that, although we first perceive others as exotic* » (1982 : 127), ce détour équivalait finalement à un retour : « *we end up by recognizing in their "peculiarities" a mirror of our own* » (1982 : *idem*).

Mais cette ouverture avait volontairement éludé les problèmes

— épistémologiquement décisifs — que posent la restitution des données, la présentation des matériaux, bref les difficultés que soulèvent le travail et l'écriture anthropologiques proprement dits.

L'histoire de la discipline, depuis au moins deux siècles, a proposé divers paradigmes, les a vus se combattre et se succéder. Elle a réfléchi aussi sur les récits des voyageurs et des explorateurs — avant même celui de Marco Polo qu'on eût aimé considérer comme notre détonateur —, en passant par ceux des missionnaires et autres administrateurs diversement éclairés. Elle les a transformés aujourd'hui en « matériaux ». Car c'est depuis la fin du siècle dernier seulement que l'anthropologie sociale dépassa la singularité des témoignages pour se constituer en discipline spécifique et autonome. Dans ce vaste champ de connaissances en voie de refiguration, et aux limites fluctuantes, se cristallisèrent périodiquement des méthodes dont certaines devinrent prototypiques. Il ne s'agit pas ici de les récapituler, mais simplement de pointer quelques noms totémiques, ou pères fondateurs (Leach 1980 : 109-142), afin de mettre en perspective notre tentative.

D'abord le professeur en chambre, Frazer, qui priait dieu de le sauvegarder de tout contact avec ceux dont son œuvre se nourrissait. De fait, sa quête encyclopédique des superstitions des « peuples sauvages » transcendait les époques historiques ou les aires géographiques. Quant à son admirateur dissident Malinowski, il allait, un peu malgré lui comme il le confessa dans son journal (1985), s'immerger dans la vie de l'indigène. Occasion de restituer, au moyen de l'approche empathique, « his *vision of his world* » (1922 : 25) ; moyen de capter, de l'intérieur, sa « culture mentale ». Cette étape inaugurale fut déterminante. Elle faisait sauter l'obstacle épistémologique qui commandait qu'on distinguât le collecteur de faits empiriques — « chasseur de papillons » comme Leach joliment l'appelle — de l'« *armchair* » théoricien entièrement occupé à les organiser dans un cadre intelligible.

D'autres paradigmes, plutôt sociologiques, préexistaient d'ailleurs. Mais ce n'est qu'après coup qu'ils démontrèrent leur efficacité. Tel le marxien qui invitait à reconstruire, à partir des contradictions internes de la base économique, les tensions et les conflits traversant les luttes de pouvoir et de domination, ou tout bonnement de simple exploitation. Le durkheimien plus tard, réglé par l'idée de cohérence, pour lequel le consensus forgé par les représentations collectives éclairait le caractère transcendantement immanent du lien social sans lequel nulle société ne s'organise et ne se reproduit. Mais ce que l'ethnologie devait imposer c'était l'*autre regard* (éloigné), celui de l'indigène, qu'elle proposa d'installer en deçà de toute herméneutique importée. Cela eut pour effet de questionner, et de façon radicale, la possibilité d'un point de vue

excentré sur la totalité. Dès lors, on ne pouvait plus se contenter de synthétiser, de comparer, de surplomber. Mais il fallait d'abord « plonger » dans une autre organisation sociale ; et, conséquemment, transformer le lecteur en spectateur averti de ses rites et cérémonies corrélatifs (Evans-Pritchard). Un temps l'on se crut avec les « sauvages », et leur civilité, comme si on y était ! Ce qui n'empêcha pas l'élaboration d'esthétiques assez différenciées : « réaliste » pour Radcliffe-Brown, « hyperréaliste » pour Malinowski, « initiatique » pour Griaule, « logicienne » pour Lévi-Strauss (Geertz 1986 ; 1988). Styles qui furent déterminés moins par la diversité des aires culturelles étudiées que par le choix des « objets » d'étude et la spécificité des traditions académiques. Quoique rétrospectivement naïve, cette prétention servit de laboratoire pour expérimenter la multiplicité des formes du lien social et la riche diversité de l'homme en société. Le catalogue en est aujourd'hui impressionnant. Mais la présomption achoppait aussi sur ce constat un tantinet mélancolique : l'anthropologie sociale n'a pas une méthode arrêtée, elle emprunte à toutes en réalité (Veyne 1969 : 193). Ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse être rigoureuse et méthodique, loin s'en faut.

Empruntant à ces multiples orientations, l'enquête présentée ici prend acte de cet état disciplinaire ; au risque d'éclectisme. Préférant la potentialité analytique des idées, des approches et des méthodes, à leur (pseudo-)valeur de vérité. Elle sacrifie au réalisme en tentant de donner à voir, de faire sentir, sur le mode du « j'y étais » ; façon de faire partager la singularité et l'intimité du terrain bien qu'elle sache intercaler une fiction narrative (normative) dans le divers empirique des actions et des catégories. Mais, parce qu'il est impossible de faire voir en direct, elle est plutôt *diegesis* que *mimesis*, pour reprendre l'utile distinction de Genette (1969 : 50). En cherchant à représenter, de façon aussi complète que possible, les manières de se conduire et de penser la société et le monde, elle s'affirme holiste, et fonctionnaliste aussi — comment ne pas l'être ? — en contextualisant les éléments de culture selon des connexions systématiques ; seul moyen de mesurer les permanences et les transformations du système socioculturel sous les pressions de l'agir et du croire. A propos des mythes et des valeurs, elle cède au structuralisme, expliquant autant que faire se peut oppositions, inversions, substitutions et transformations ; ces mécanismes qui engendrent la fiction mythologique, ce « procédé de redescription » du monde pour parler à la manière de Ricœur (1986 : 223), qui est le ressort normatif de l'agir humain. Implicitement, elle invite au comparatisme. Toute monographie ne cherche-t-elle pas à traduire, à faire comprendre l'étrangeté pour mieux la reconduire, à familiariser sans affadir. Quand elle suit au plus près le relief du

détail, espérant en faire sentir le poids ou les subtilités, et qu'elle s'efforce de s'aligner sur les « choses mêmes » en les décrivant par le menu, elle s'inspire de l'approche phénoménologique. Et lorsque, à l'occasion, s'impose l'interrogation sur les conditions de l'objectivation, en particulier celles du regard éloigné et de l'écriture, elle prend forme réflexive, voire autocritique sur fond épistémologique. Avec l'histoire du site et des groupes, c'est la sociologie dynamique qui est convoquée. Sont alors décrits le changement social et les manipulations symboliques qui recouvrent toujours des conflits virtuels ou actuels.

Au bout du compte, pas de religion anthropologique arrêtée, ni de dogmatisme méthodologique définitivement accepté, toujours prompts à se transformer en une appauvrissante scolastique. Anarchisme cognitif et épistémologique si l'on veut, pour reprendre l'argumenté programme libertaire de Feyerabend (1979). Mais guidé par l'intention propre de renouer les fils d'une vie sociale éclatée, plurielle, en devenir ; bref de rendre compte de la richesse de cette « culture ordinaire » qu'évoquait, dans un autre champ, M. de Certeau. Des raisons conjoncturelles y invitent, mais qui ne sont pas d'opportunité. Car, du côté des sciences « dures », les théories sont devenues moins unifiantes et globales que locales et périodiquement révocables. Qui pourrait nier en effet que, parallèlement, on assiste du côté des sciences sociales à une crise profonde de la représentation ? Que les conditions de connaissances actuelles ne s'arriment plus à un paradigme unique qui fonderait un modèle d'autorité incontesté ? Que la défiance envers les cadres généralisateurs, le scepticisme vis-à-vis des grandes théories ou synthèses, l'incrédulité que suscitent les métanarrations, autrefois sécurisantes mais ressenties désormais comme surannées, attestent de la crise d'un paradigme longtemps assuré. Décès certes relatif, au regard de quelques tentatives isolées, mais cependant progressif des visions totalisatrices.

Propos apparemment négatif, mais qui a son envers, cette fois positif. Car l'usure des dispositifs théoriques hérités contraint à l'innovation. En recourant à des méthodes plus fluides et à des idées appelant l'autoréflexion critique, en insistant sur un pluralisme herméneutique capable de refigurer les « genres flous » (Geertz : 27-47), l'anarchisme épistémologique révèle en réalité de nouveaux modèles interprétatifs. Et pour l'intelligibilité de l'heure, ils s'avèrent plus heuristiques. Saluons donc ce régime neuf du savoir, ce refaçonnage sociologique, cet autre paradigme en somme qui naît de la crise de la narration. Certes, à moyen et long terme, sa mise en œuvre menace de tourner aux jeux de langage. Au moins, dans l'intervalle, questionne-t-il utilement les stratégies de l'énonciation et la rhétorique des disciplines.

Pour qui s'accroche aux modèles anciens, le diagnostic est

clair : l'anthropologie succombe à la complaisance narcissique. Pire, en travaillant sur l'interminable chantier déconstructif du « pacte narratif », elle cède à la dérive littéraire. Impossible cependant de récuser que ce soupçon, qui pulvérise en effet les objets intellectuels, s'enracine dans un profond mouvement critique, ravageur de l'unidimensionnelle raison et des diverses dialectiques : celui qu'engendrèrent des penseurs tels que Nietzsche, Kraus, Benjamin, Wittgenstein, Adorno, pour ne citer que quelques noms.

En dépit des turbulences, cette redéfinition de la sensibilité, en rupture avec les acquis, reste néanmoins soucieuse de dégager les significations sociales. Mais elle le fait à partir de ceux qui les produisent. L'accent mis sur les phénomènes de contextualité ou la problématisation des déséquilibres montre que l'anthropologie accepte désormais les accidents, le désordre ou l'exception. Qu'elle s'intéresse à l'indétermination au moins autant qu'aux régularités. Ainsi dégrevée du positivisme, elle a définitivement cessé de lorgner du côté des sciences naturelles — elles-mêmes d'ailleurs en pleine transformation tant leurs frontières deviennent toujours plus imprécises et mouvantes. Ainsi débarrassée de prétentions normatives, elle se délivre du spectre des lois explicatives ou de l'Histoire.

Mais l'anthropologie ne saurait seulement se définir à la manière d'une théologie négative. Car elle persiste à considérer la connaissance d'autrui, cet acquis structuré, souhaitable, grâce à l'extériorisation de configurations stables et à la mise au jour de constructions objectivantes. Mieux, possible, pour autant qu'on accepte de les inscrire dans les « conjectures et réfutations », dont Popper faisait l'*a priori* dynamique du rationalisme critique (1963). Puisque le géométral est dorénavant devenu impensable, l'enquête cherche à se placer à l'intersection de toutes les perspectives sans préjuger de ses objets, ni limiter ses approches. A charge pour elle de décrypter à la fois les fictions légales qu'avalisent les acteurs et les groupes sociaux et les catégories anthropologiques qui servent à les traduire. Discipline non plus victorieuse, ni « victorienne » (Stocking 1987), mais critique et interprétative, ou, si on est en quête d'étiquette, herméneutique. Ce qui ne signifie pas qu'elle se construise à contre-courant des méthodes que son histoire a déposées (fonctionnalisme, structuralisme, etc.) mais bien à travers les médiations heuristiques qu'elles fournissent. Désormais héritière de la « *verstehende Soziologie* » de Weber, elle a réintégré son domaine des « *Geisteswissenschaften* », pour rendre justice à Dilthey qui avait clairement dégagé leur orientation herméneutique (Ricœur 1986 : 75 et sq.). Ainsi la voie était-elle ouverte à l'analyse du caractère constituant de l'imaginaire social. Or le renversement est décisif, car c'est justement à travers ces pratiques imaginatives instituant que les hommes sont accessibles et que le social se définit. La société est

l'effet du symbolique, au moins autant que l'inverse, comme on le sait, ou devrait le savoir depuis Mauss.

Crise institutionnelle et des budgets aidant, l'anthropologie est entrée, selon Tyler, dans l'ère des « post » : évolutionnisme, primitivisme, culturalisme, colonialisme..., voire modernisme (1986). Et si l'on apprend toujours énormément à la lecture des grands ancêtres, la tendance actuelle est à leur déconstruction, non sans talent d'ailleurs et effets stimulants d'élucidation. Ainsi, grâce aux ouvrages de Clifford et Marcus (1986), de Geertz (1986, 1988) et Clifford (1988), découvre-t-on les stratégies du « faire voir », ces rhétoriques d'évidence qui recouvrent en réalité des complexités narratives bâties en fonction de modes persuasifs ; autant de codes par lesquels nos prédécesseurs construisirent leur manière spécifique, et pas seulement livresque, d'« être-là » anthropologique. Riche ensemble de conventions multiples qui informent la façon d'être et de faire, d'enregistrer et de décrire, de classer et d'écrire, de transformer une expérience en communication. De (re)faire aujourd'hui ce que Duchet appela, mais à propos du XVIII^e siècle, le « grand partage » (1985) entre « eux » et « nous ». C'est-à-dire, pour résumer caricaturalement l'histoire des postures qu'adoptèrent les anthropologues vis-à-vis de leur objet d'étude, de le dialectiser, de le négocier, jusqu'à le refuser. N'est-il pas salutaire de montrer que le rapport à l'altérité façonne la ou les méthodes d'investigation ? Que les outils d'analyse engendrent les modèles d'interprétation ? Que la spécificité des aires culturelles et les « structures » des sociétés étudiées expliquent, dans une certaine mesure, la diversité des courants ou des écoles ? Non moins utile de rappeler que l'expérimentation sociologique devient elle-même plus consciente en découvrant ses présupposés subconscients (Marcus et Fischer 1986). Certes la vulnérabilité disciplinaire en est accrue. Mais cette mise en crise a l'avantage de restituer la seule objectivité qui soit : aléatoire ; c'est dire l'imperfection inhérente au contrôle à la fois des données, des idées, des méthodes. Tout univers ne reste-t-il pas définitivement irrésolu ? Toute grille de lecture résolument indéterminée ? « *How Anthropology Makes its Object ?* » interrogeait l'ouvrage polémique de Fabian (1983). Question que n'évite pas ce travail en cherchant à « défamiliariser » avec le(s) cadre(s) théorique(s) consacré(s). Peut-être cela s'imposait-il plus qu'ailleurs dans le domaine indien où menacent une certaine routinisation et la tentation du cénacle. Travail qui relève donc autant de l'anthropologie que de l'indianisme, en s'intéressant aux décalages entre le mythe et le rite, aux rapports entre dominants et dominés, à la dialectique des principes de l'*imperium* et du spirituel, aux relations entre hommes et femmes, aux croisements de la tradition et de la modernité, à la logique polythéiste, en proposant, pourquoi pas ? un modèle thermodynamique.

2. LA DÉESSE ET LE SIDA

L'interrogation critique que ne cesse de mener l'anthropologie contemporaine sur les conditions de production de son exercice et de la fabrication de son savoir invite à l'aveu d'imperfection. Ce sentiment d'humilité qui saisit face au hiatus entre réel et intelligible, entre l'expérience vécue et sa rationalisation. Que peut donc faire l'anthropologue, s'il veut assumer l'héritage de sa discipline? Sinon des propositions possibles de traduction avec l'intention de ne pas ignorer, méconnaître, ou trahir, ce qu'il faut bien appeler les faits. Ceux que l'on considère comme significatifs, révélateurs, paradigmatiques. Nul besoin d'être léniniste pour savoir que les faits, justement, sont têtus. A Saundatti comme ailleurs.

En 1987, en effet, le SIDA y est apparu. Le premier cas détecté de l'Etat du Karnataka, si l'on en croit le *Times of India* (5 juillet 1988). Au mois de décembre, une équipe médicale chargée de surveiller l'état de santé de groupes à hauts risques (homosexuels, prostituées, donneurs de sang professionnels) visita l'hospice de réhabilitation des *devadāsī*, lépreuse bâtisse hâtivement aménagée par le gouvernement régional dans la ville de Belgaum. Des prises de sang systématiques y furent conduites. Il est vrai que les cent dix-sept cas déclarés de SIDA pour l'année 1987, dans le Tamil Nadu voisin, laissaient craindre le pire; surtout, comme le rappelèrent les autorités sanitaires, si l'on considère les importants et incessants mouvements de population entre les deux Etats. Ainsi découvrit-on qu'une très jeune prostituée, *devadāsī*, était séro-positif, et son enfant également porteur du virus HIV. Elle est actuellement isolée dans une maison de détention pour délinquants juvéniles (!). D'insistantes rumeurs affirment qu'à la suite de la nouvelle l'ensemble du personnel abandonna l'établissement par peur de la contagion.

Quant à Ugargol, le village où justement cette *devadāsī* est née, la panique fut grande lorsque l'information parvint: ce n'est un secret pour personne dans le village que nombre de jeunes gens, y compris bien sûr de la caste Bānajiga, profitaient du commerce de la jeune femme.

Ainsi la modernité, sans l'avoir jamais quittée, rejoint-elle de plein fouet la tradition. Et Saundatti entre de la sorte dans l'économie mondiale de la pandémie. Nul ne peut dire aujourd'hui si la plasticité fonctionnelle de Yellamma, si l'efficacité de sa

puissance autoriseront qu'elle puisse guérir ses dévots, qu'ils le croient, et agissent conformément à ses injonctions pour réussir. Ni même si ces malades atteints du syndrome immuno-déficitaire acquis se tourneront vers la déesse, lui adresseront leur dévotion pour sortir de cette nouvelle affliction. Questions qui ne sont pas de simple rhétorique comme l'attestent les enquêtes de Nichter (1987) et d'Egnor (1982). La première montrant comment la colère de Māriyamman fut récemment rendue responsable d'une épidémie virale (*Kyasanur forest disease* [KFD]) provoquée par la déforestation (1987); la seconde, inversement, s'interrogeant sur « *What the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox?* » (1982). Ni encore de savoir si on n'assistera pas prochainement à une revivification de la tradition rituelle des « épouses divines » comme dans l'Orissa où, après une longue extinction de la coutume, l'administration du temple de Puri décida, en 1985, de recruter avec la bénédiction gouvernementale cinq jeunes *devadāsī*, pour danser chaque matin et chanter le *Gīta-Govinda* tous les soirs devant le dieu Jagannātha (*India Today*, 15 mai 1990).

Finalement, on aurait tort de voir dans ces « superstitions », soi-disant telles, un obstacle suspensif au développement, le témoignage de la non-histoire, la simple réponse à l'absence des perspectives, au poids du négatif; d'y reconnaître un folklore religieux surgi du fond des âges dans l'horizon quotidien de l'irrationnel. Car, justement, ces phénomènes qui paraissent aberrants à une mentalité moderne, dite rationnelle, tissent des liens subtils entre le présent et le passé des sociétés. Encore trop souvent aujourd'hui la notion de culture est interprétée comme une catégorie résiduelle, subsumant tout un ensemble d'éléments visqueux qui résiste au changement. Pourtant, en tentant de gérer l'éphémère et de trouver des palliatifs à l'insécurité, en posant des causalités productrices de sens qui réduisent les risques et planifient l'espérance, en programmant en somme des solutions possibles et spécifiques à l'existence — aux allures pour nous sans doute illusoire et aux effets inefficaces —, il s'agit bien cependant d'une réponse rationnelle, c'est-à-dire culturelle, aux inquiétudes que légitimement suscitent les transformations de la société contemporaine.

ANNEXES

Annexe I

**The Karnataka devadasis
(Prohibition of dedication)
Act. 1982.**

*Act No. 1 of 1984**

(First published in the Karnataka Gazette Extraordinary on the thirty-first day of January, 1984.)

(Received the assent of the President on the eleventh day of January, 1984.)

An Act to prevent dedication of women as devadasis in the State of Karnataka.

Whereas the practice of dedicating women as devadasis to deities, idols, objects of worship, temples and other religious institutions or places of worship exists in certain parts of the State of Karnataka ;

And whereas such practice leads women so dedicated to a life of prostitution ;

And whereas it is expedient to put an end to the practice ;

Be it enacted by the Karnataka State Legislature in the Thirty-third year of the Republic of India as follows : —

* Published by Sri Lakshminarayana Publications, 1987.

1. *Short title and extent.* — (1) This Act may be called the Karnataka Devadasis (Prohibition of Dedication) Act, 1982.

(2) It extends to the whole State of Karnataka.

2. *Definitions.* — In this Act, unless the context otherwise requires, —

(a) «dedication» means the performance of any act or ceremony, by whatever name called, by which a woman is dedicated to the service of any deity, idol, object of whorship temple, other religious institutions or places of whorship;

(b) «devadasi» means a woman so dedicated;

(c) «temple» means a place by whatever designation known, dedicated to, or used as a place of religious whorship;

(d) «woman» means a female of any age.

3. *Dedication as devadasi to be unlawful.* — Notwithstanding any custom or law to the contrary, the dedication of a woman as a devadasi, whether before or after the commencement of this Act and whether she has consented to such dedication or not, is hereby declared unlawful, void and to be of no effect and any woman so dedicated shall not thereby be deemed to have become incapable of entering into a valid marriage.

4. *Marriage of devadasi.* — Notwithstanding any custom or rule of any law to the contrary, no marriage contracted by a woman shall be invalid and no issue of such marriage shall be considered as illegitimate by reasons only of such woman a devadasi.

5. *Penalty.* — Any person who, after the commencement of this Act, performs, permits, takes part in, or abets the performance of any ceremony or act for dedicating a woman as a devadasi or any ceremony or act connected therewith shall on conviction be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to three years and with fine which may extend to two thousand rupees :

Provided that where the person referred to in this section is the parent or guardian or a relative of the woman so dedicated, he shall be punishable with imprisonment of either description which may extend to five years but which shall not less than two years and with fine which may extend to five thousand rupees but which shall not be less than two thousand rupees.

Explanation. — A person referred to in this section shall include the woman in respect of whom such ceremony or act is performed.

6. *Protection of action taken in good faith.* — No suit, prosecution, or other legal proceedings shall lie against the Government or any person for anything which is in good faith done or intended to be done under this Act.

7. *Power to make rules.* — (1) The State Government may, after previous publication and by notification in the Official Gazette, make rules for carrying out the purposes of this Act.

(2) Without prejudice to the generality of the power conferred by sub-section (1) such rules may provide, —

(a) for the manner of investigation of offences under this Act ;

(b) for custody, care, protection, welfare or rehabilitation of devadasis ;

(c) for any other matter which in the opinion of the State Government has to be prescribed.

(3) Every rule made under this section shall be laid as soon as may be after it is made, before each House of the State Legislature while in this session for a total period of thirty days which may be comprised in one session or in two or more successive sessions, and if, before the expiry of the sessions immediately following the session or the successive sessions aforesaid, both Houses agree in making any modification in the rule or both Houses agree that the rule should not be made, the rule shall from the date on which the modification or annulment is notified by the State Government in the Official Gazette have effect only in such modified form or be of no effect, as the case may be ; so however, the modification, or annulment shall be without prejudice to the validity of anything previously done under that rule.

(8) *Repeal.* — The Bombay Devadasis Protection Act, 1934, (Bombay Act 10 of 1934) and the Madras Devadasis (Prevention of Dedication) Act, 1947 (Madras Act 31 of 1937) are hereby repealed :

Provided that section 6 of the Karnataka General Clauses Act, 1899 (Karnataka Act 3 of 1899) shall be applicable as if the said enactments are repealed and re-enacted by this Act.

Annexe II

L'histoire de Saundatti et sa région

Retraçons la tumultueuse histoire de la région. Brièvement, car cette compilation (*Bombay Gazetteer* 1896 et 1909 ; Sastri 1958 ; Desai *et al.* 1970 ; Vasantha Shetty 1984), ne cherche qu'à suggérer, en dépit de sa linéarité, la complexité réelle des relations et des chevauchements entre royaumes, dynasties et feudataires. Et si les informations ne projettent qu'une faible lumière sur l'étude qui précède, toutes confirment la multiplicité des souverainetés qui se succédèrent sur une région dont le caractère « *transitional* » (Stein 1980 : 61) avait été repéré dès l'introduction ; c'est-à-dire une « *shatter zone* », selon la notion avancée par Cohn, dont voici la définition : « *a traditional region(s) through which large number of people passed either in military or peaceful invasion. In these areas, which in effect connect the nuclear regions, there is no persistent political tradition* » (1967 : 12).

Saundatti, appelée Sugandhavarti ou Savandhavatti, la « Cité Embaumée », dépendait autrefois de Halsi, le plus vieux quartier de l'actuelle ville de Belgaum. Alors nommée Velugrāma, ou Venupūra, cette dernière fut la capitale des neuf rois Kāḍamba de religion jaïn. Leur ancêtre naquit de la sueur de Śiva tombé au pied du *Nauclea cadamba*, cet arbre aux belles fleurs orangées (*kāḍamba*) d'où ils tirent leur appellation dynastique. Un autre récit raconte

que, après la création des régions Haiga et Tuḷu par Paraśurāma, Śiva et Pārvatī s'y installèrent, y eurent un fils qu'ils appelèrent Kāḍamba, du nom de l'arbre sous lequel il vint au jour. « Événements » qui eurent lieu avant le IV^e siècle, date à laquelle on peut fixer très approximativement l'origine des Kāḍamba. En dépit de la confusion entre le mythe et l'histoire, Shulman (1985 : 111) accorde une certaine réalité, sinon au personnage de Paraśurāma, du moins à la figure du Brahmane guerrier (*brahmādbirāja*) — si importante on l'a vu dans le mythe de Yellamma ; figure qui, loin d'être exceptionnelle, fut quasiment la règle dans le sud de l'Inde. Assertion que confirme Stein, à propos des Kāḍamba, et prolonge aux cas des dynasties Chōḷa, Ganga, Pallava (1978 : 126). Même constat chez Appadurai, cette fois pour celles de Vijayanāgar dont la pénétration au Tamil Nadu, remarque-t-il, fut rendue possible par le personnage du Brahmane militaire (1978 : 57-58).

L'ascension des Chālukya, les « premiers » de 550 à 610, puis ceux de l'Est de 610 à 760, éclipsa les Kāḍamba, notamment lorsque cette nouvelle dynastie s'empara de la ville de Belgaum. Place qui fut prise vers 760 par les Rāshtrakūṭa (757-973) dont les rois conservèrent un certain pouvoir chez les Ratta Mahāmandaleshwar (850-1250), au début leurs feudataires mais qui acquirent indépendance et autorité en 1170. Cette dernière dynastie, comprenait une série de rois s'appelant Kārttavīrya (I en 980 ; II de 1087 à 1096 ; III de 1143 à 1164) qui se succédèrent à Saundatti leur capitale (Fleet 1988 : p. 549-553 ; cf. généalogie p. 551) ; c'est Kārttavīrya IV (1199-1218) qui décida, en 1210, de la déplacer à Velugrāma, la moderne Belgaum. Saundatti devint alors un chef-lieu rassemblant une douzaine de villages. La relative prospérité économique de la « Cité Embaumée » semble due à la position de plaque tournante commerciale qu'elle occupa, et occupe encore aujourd'hui, dans la région.

Six inscriptions, datées de 875 à 1229, sur des tablettes en pierre témoignent de la domination des Ratta sur le site. Toutes montrent, puisqu'il s'agit de diverses donations, l'affiliation à la religion jaïn de ces rois qui firent édifier deux temples en 876 et 981.

L'une d'entre elles fournit la généalogie du neuvième chef Ratta, subordonné au grand roi Sōmēshvar II (1077-1084) de la dynastie des Chālukya. Son nom ne nous est pas inconnu puisqu'il s'agit de Kārttavīrya II. Une autre indique qu'en 1230 Keshirāj, un chef local de Kholar à Bijapur, fit bâtir un temple à l'extérieur de la ville de Saundatti ; il le dédia à la mémoire de son père, Mallikārjuna, conseiller du gouverneur des rois Ratta désormais installés à Belgaum (Fleet 1988 : 551). Cet édifice shivaïte, qui reçut le nom paternel, fut édifié autour d'un *linga* en pierre qu'il rapporta de l'important temple de Śrī Śailam dans le Telangana en Andhra-

Pradesh. Ce centre de pèlerinage est aujourd'hui l'un des cinq temples « pontificaux » des Liṅgāyat. On rapporte que Kēshirāj le visita à trois reprises pour y favoriser l'accomplissement de vœux (*vrata*).

Une autre tablette présente un détail iconographique qui évoque les *devadāsī*. On y voit un jaïna assis, flanqué de part et d'autre de deux femmes le torse nu, Yakṣa et Yakṣiṇī, qui l'éventent à l'aide de plumes de paon. A sa droite sont sculptés une vache et un veau que surmonte la lune, à sa gauche un personnage (?) assis avec le même astre au-dessus de lui.

De 980 à 1250 les Kāḍamba de Goa, indépendants et ignorant la suzeraineté des Chālukya, dominèrent une partie du district de Belgaum, hormis le bref intermède où le troisième roi Hoysaḷa, Viṣṇuwardhana dit Biṭṭi Dēva (1104-1141), s'empara de la région. Mais, à partir de 1208, la presque totalité du territoire de Goa fut progressivement conquise par les Ratta. Ils l'annexèrent au district de Belgaum, ce, vers 1250, date à laquelle le dernier roi de la dynastie, Lakshmidēo II, fut détrôné par Vichara le ministre de Dēogiri Yādava, dit Singhana II. De 1250 à 1320, les Yādava, ou plus proprement les Sēuṇa, puisque la première appellation est d'origine mythique, furent les maîtres de la région de Belgaum. Tandis qu'ils imposaient leur langue, le marāṭhi, au nord du plateau de Bijapur (Deleury 1960 : 9), les Hoysaḷa établirent leur royaume au sud où l'on parlait le kannāḍa. Ainsi fut brisée l'unité de l'ancien empire Chālukya. Bien que chacune des deux dynasties revendiquait la souveraineté sur l'autre, la « frontière » se fixa sur la ligne de partage linguistique (marāṭhi/kannāḍa), et, depuis le XIII^e siècle, le Maharashtra et le Karnataka « *being destined to undergo their evolutions separately* » (Deleury 1960 : 31). Mais l'indétermination des frontières était telle qu'entre-temps la ville de Belgaum fut administrée par deux nobles musulmans, l'un installé à Hukeri, l'autre à Raybag. Au milieu du XIV^e siècle, le district fut coupé en deux sur l'axe de la Tungabhadra : la partie sud revenant à un roi hindou de Vijayanāgar, et celle du nord au royaume Bahmanī (1347-1489), placé sous la tutelle de l'Empereur de Delhi. Pendant cent ans, les rois de Vijayanāgar firent effort pour conquérir la totalité du territoire, sans y parvenir cependant puisqu'ils furent définitivement vaincus à la bataille de Tōlikōṭa en 1565.

A partir de cette date, et pendant cent vingt années, la région resta sous la tutelle du sultan de Bijapur. En 1686, Aurengzeb s'empara de Bijapur pour le donner en *jāgīr* (système de dotation de terres et de villages aux nobles introduit par les sultans de Delhi) au Nawāb de Savanur. Une partie du district resta néanmoins aux mains des Marāṭha, bien que les Peshwa, dont l'activité conquérante s'orienta plutôt vers le nord, administrèrent la région à partir de

1754. A l'époque critique du déclin du Nizam et de l'affaiblissement des Moghols, de la défaite des Marāṭha au nord et de la conquête britannique, bref vers 1770, la totalité de la région passa sous le contrôle de Haider Ali, puis à partir de 1782 de son fils Tippu Sultan, le « Tigre du Mysore ». Vers 1818, la situation apparaît assez chaotique. C'est que les multiples conflits entre les troupes de Sindhia et d'autres chefs locaux (de Kolhapur, de Nipani, etc.) provoquent de nombreux troubles. Malgré tout, mais il est vrai très au sud, la dynastie hindoue des Wodeyar est restaurée au Mysore.

Après la mise en place de l'administration britannique, en 1836 la région fut séparée en deux districts : au nord celui de Dharwar, et au sud celui de Belgaum, tout deux faisant partie de la *Bombay Presidency*. Et c'est finalement en 1876 que sera créée la Municipalité autonome de Saundatti.

La ville est aujourd'hui encore surplombée par le Parasgad, un fort de belles dimensions (environ un kilomètre du nord au sud et un kilomètre et demi d'est en ouest) et en relatif bon état. Entouré d'un mur d'enceinte d'une dizaine de mètres de hauteur, il comporte en son sein un temple dédié au dieu Hanūman que jouxte un bassin. Cet édifice religieux fut construit en 1734 par un petit feudataire, le *Desāī* de Navalgund, qui reçut la ville de Saundatti et plusieurs villages autour de Dharwar en donation. Pour l'anecdote, on mentionnera que le général Wellesley y séjourna du 1^{er} au 3 août 1800 lors de la campagne contre le bandit Dhundia.

Bibliographie

AHMAD, I.

1981 *Ritual and Religion among Muslims in India*, Delhi, Manohar.

ALLEN, M. R.

1976 «Kumārī or “Virgin Worship” in Kathmandu Valley», *Contributions to Indian Sociology*, 10, n. 2, p. 293-316.

ALLEN, M. R. et MUKHERJEE, S. N. (ed.)

1982 *Women in India and Nepal*, Canberra, Australian National University.

ALTEKAR, A. S.

1934 *The Rāshtrakūtās and their Time*, Poona, Oriental Book Agency.

1956 *The Position of Woman in Hindu Civilization*, Benares/Patna/Varanasi, Motilal Barnasidass.

AMADO, P.

1970-1971 «Gaṅgā-Sāgar, lieu de pèlerinage à l'embouchure du Gange : quelques caractères géographiques, historiques et religieux», *Annuaire de l'EPHE*, IV^e section, p. 709-725.

AMORE, R. C. et SCHINN, L. D.

1981 *Lustful Maidens and Ascetic Kings. Buddhist and Hindu Story of Life*, Oxford, Oxford University Press.

APPADURAI, A.

1978 «King, Sects and Temples in South India, 1350-1700 A.D.», in Burton S. (ed.) : *South Indian Temples. An analytical reconsideration*, New Delhi, Vikas Publishing House, p. 47-74.

1981 *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, New York, Cambridge University Press.

APPADURAI, A. et BRECKENBRIDGE, C. A.

1976 «The South Indian Temple : Authority, Honour and Redistribution», *Contributions to Indian Sociology*, 10, p. 187-211.

ARTAL, R. C.

1910 «Basavis in Peninsular India, Devadasis, Muralis, Bhawanis, Aradhus and Jogins or Jogatis», *Anthropological Society of Bombay*, IX, 2, p. 93-125.

ASSAYAG, J.

1983a *Religion et Société chez les Lingāyat-Vīraśaiva (Inde du Sud)*, Paris X-Nanterre; thèse de III^e cycle inédite.

1983b «Espaces, lieux, limites. La stratification spatiale du village en Inde du Sud», *RES*, 5 (Harvard University), p. 85-104.

1986 «Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie : le cas des Lingāyat», *Archives européennes de sociologie*, XXVII, 2, p. 319-352.

1987 «Le Cadavre divin. Célébration de la mort chez les Lingāyat-Vīraśaiva (Inde du Sud)», *L'Homme*, 103, p. 93-112.

1988a «L'aventurier divin et la bayadère immolée. L'Inde dans l'opéra», in Weinberger-Thomas, C. (éd.) : *L'Inde et l'imaginaire, Puruṣārtha*, 11, p. 197-227.

1988b «The Basket, Hair, the Goddess and the World. Essay on South Indian Symbolism», *Diogenes*, 142, p. 113-135.

1989a «Tocqueville chez Kipling. De la démocratie en Inde — Tradition et Modernité», *Archives de sciences sociales des religions*, 67, 1, p. 99-124.

1989b «Sacrifice et Violence. Les genres de la possession dans le sud de l'Inde (Karnataka)», *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, 13, p. 131-158.

1990a «Modern *deva-dāsi* in India (Karnataka)», in Einchinger Ferro-Luzzi, G. (éd.) : *Rituals and Beliefs in Modern India*. Delhi, Manohar, p. 53-65.

1990b «Women-goddess, Women in distress. Yellamma's devotees in South India (Karnataka)», *Man in India*, 69, 4, p. 359-373.

1990c «La possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et "Héros d'or" du culte de Mailār en Inde du Sud (Karnataka)», *L'Homme*, 115.

1990d «Aurore et crépuscule de l'Eve indienne. La danseuse de temple entre T. Gautier et P. Loti», in Lombard, D. (éd.) : *Réver l'Asie*, Colloque sur les littératures coloniales, Paris, EHESS-CNRS.

1992 «La Déesse et le Saint. Acculturation et "communalisme" dans un lieu de culte du sud de l'Inde (Karnataka)», *Annales, ESC*, 4.

AUBOYER, J.

1984 «La Femme, la Déesse, le *Shakti* dans l'art de l'Inde», *Nouvelles de l'Inde*, 245, 6 p.

AUGÉ, M.

1988 *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.

BABB, L. A.

1970a «Marriage and Malevolence : the Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon», *Ethnology*, 9, p. 137-148.

1970b «The Food of the Gods in Chhattisgarsh : some structural features of hindu ritual», *Southwestern Journal of Anthropology*, XXVI, 3, p. 287-304.

1975 *The Divine Hierarchy : Popular Hinduism in Central India*, New York, Columbia University Press.

1983 «Destiny and Responsibility : Karma in popular Hinduism», in C. Keyes et E. V. Daniel (eds.) : *Karma. An Anthropological Inquiry*, Berkeley, University of California Press, p. 163-184.

1984. «Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect», *Signs*, 9, 3, p. 399-416.

1986 *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

BAEHLER, J.

1988 *La Solution indienne. Essai sur les origines du régime des castes*, Paris, PUF.

- BAKER, C. J.
1975 «Temples and Political Development», in Baker, C. J. et Washbrook, D. A. (eds.) : *South India : Political Institution and Political Change*, Delhi, Mac Millan, p. 69-97.
- BALANDIER, G.
1988 *Le Désordre. Eloge du mouvement*. Paris, Fayard.
- BALI, A. P.
1978 «The Virasaiva Movement», in S. C. Malik (ed.), *Indian Movements. Some Aspects of Dissent, Protest, and Reform*, Simla, The Indian Institute of Advanced Studies, p. 67-100.
- BARTHES, R.
1982 «L'effet de réel», in Barthes, R. *et alii : Littérature et réalité*, Paris, Seuil (Points), p. 81-90.
- BASAVARAJA, K. R.
1984 *History of Karnataka. Early times to unification*, Dharward, Chalukya Publications.
- BASHAM, A. L.
1963 *Studies in Indian History and Culture*, Calcutta, Sambodhi Publications.
- BATESON, G.
1971 *La Cérémonie du naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de Minuit (1^{re} éd. anglaise, 1936).
- BAYLY, S.
1989 *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEALS, R. A.
1964 «Conflict and Interlocal Festival Pantheon in a South Indian Region», in E. B. Harper (ed.) : *Aspect of Religion in South Asia*, Seattle, University of Washington Press.
1976 «Strategies of Resort to Curers in South India», in Leslie, C. (ed.) : *Asian Medical Systems : A comparative study*, Berkeley, University of California Press, p. 184-200.
- BEAN, S. S.
1975a «Referential and indexal meanings of *amma* in kannada : mother, woman, goddess, pox, and help!», *Journal of Anthropological Research*, 31, p. 313-330.
1975b «Meaning of grammatical number in kannada», *Anthropological Linguistics*, XVIII, 1, p. 33-41.
- BEANE, W. C.
1977 *Myth. Cult and Symbols in Śakta Hinduism : A study of the Indian Mother Goddess*, Leiden, E. J. Brill.
- BECK, B. E. F.
1969 «Colour and Heat in South Indian Ritual», *Man*, 4, 4, p. 553-572.
1971 «Māriamma. The Vacillating Goddess», Vancouver, University of British Columbia, Dept. of Anthropology and Sociology, 40 p. mimeo.
1972 *Peasant Society in Konkan ; A Study of Right and Left Subcastes in South India*, Vancouver, University of British Columbia.
1974 «The Kin Nucleus in Tamil Folklore», in Trautmann, T. R. (ed.) : *Kinship and History in South Asia*, The University of Michigan, Center for South and Southeast Asian Studies, p. 1-27.

1978 « The Metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought », *Current Anthropology*, 19, p. 8-97.

1981 « The Goddess and the Demon. A local South Indian festival and its wider context », in Biardeau, M. (éd.) : *Autour de la Déesse hindoue*, *Puruṣārtha*, 5, p. 83-136.

BECK, B. E. F., CLAUS, P., GOSWAMY, O., HANDOO J. (eds.).

1987 *Folktales of India*, Chicago and London, University of Chicago Press.

BENNETT, L.

1983 *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-caste Women in Nepal*, New York, Columbia University Press.

BETEILLE, A.

1965 « Social Organization of Temples in Tanjore village », *History of Religion*, 5, 1, p. 74-92.

1975 « Position of Women in South India », in Jain, D. (ed.) : *Position of Women in Indian Society*.

1986 « The Concept of tribe with special reference to India », *Archives européennes de sociologie*, XXVII, p. 297-318.

BETEILLE, A. et SNINIVAS, M. N.

1969 « The Harijan of India », in Beteille, A. (ed.) : *Caste, Old and New*, Bombay, Asia Publishing House, p. 87-102.

BHARATI, A.

1963 « Pilgrimage in the Indian Tradition », *History of Religion*, 3, p. 135-167.

1970 « Pilgrimage Sites and Indian Civilization », in Elder J. W. (ed.) : *Chapter in Indian Civilization*, Kendall, Hunt, p. 83-126.

BHARDWAJ, S. M.

1973 *Hindu Places of Pilgrimage in India (A study in cultural geography)*, Berkeley, University of California Press.

BHAT, K. H.

1975 « A Formal Analysis of Lingayat Kinship Terminology », *Bulletin Anthropological Survey of India*, XXIV, 1 and 2, p. 24-49.

1976 « Medecinemen of Basavanahalli. Study in Ethnomedicine », *Journal of Indian Anthropological Society*, 11, p. 45-53.

BHATTACHARJI, S.

1987 « Prostitution in Ancient India », *Social Scientist*, 165, p. 32-61.

BIARDEAU, M.

1967-1968 « Brahmanes combattants dans un mythe du sud de l'Inde », *Adyar Library Bulletin*, 31/32, p. 519-530.

1968 « Etudes de mythologie hindoue (I). I : Cosmogonies puraniques », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 54, p. 19-45.

1969a « Etudes de mythologie hindoue (II). II : Cosmogonies puraniques », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 55, p. 59-105.

1969b « La décapitation de Reṇukā dans le mythe de Paraśurāma », in Heesterman, J. C. (ed.) : *Pratidānam*. The Hague, Mouton, p. 563-572.

1970 « The Story of Arjuna Kārtavīrya without Reconstruction », *Purāna*, XII, 2, p. 286-303.

1971 « Etudes de mythologie hindoue (III). I : Cosmogonies puraniques », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 58, p. 286-303.

1976 « Etudes de mythologie hindoue (IV). II : Bhakti et avatāra », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 63, p. 111-263.

- 1981a *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. Seghers 1972).
- 1981b « L'arbre *śamī* et le buffle sacrificiel », in Biardeau, M. (éd.) : *Autour de la Déesse hindoue, Puruṣārtha*, 5, p. 215-243.
- 1981c Articles « *Avatāra* » (I, p. 116-119), « *Devī*. La déesse en Inde » (I, p. 295-298), « *Kāmadhenu*. La vache mythique, symbole de prospérité » (II, p. 6-7), « *Paraśurāma* » (II, p. 239-241), « Terre. Les symboles de la Terre dans la religion de l'Inde » (II, p. 481-482), « *Vasiṣṭha/Visvāmītra*. La séparation des fonctions royales et sacerdotales » (II, p. 522-523), in Bonnefoy, Y. (éd.) : *Dictionnaire des mythologies*, I et II. Paris, Flammarion.
- 1989a « Semis de graines dans des pots : réflexion sur une forme », in *Essais sur le rituel*. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE, XCII, p. 93-117.
- 1989b « Brahmins and Meat-Eating Gods », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York Press, p. 19-33.
- 1989c *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris École française d'Extrême-Orient, vol. CLIV.

BIARDEAU, M. et MALAMOUD, C.

- 1976 *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF (Biblio. de l'École des hautes études, vol. LXXIX).

Bombay Gazetteer

- 1883 *Gazetteer of the Bombay Presidency*, 15, part. II. *Kanara*, Bombay Government Central Press.
- 1884a *Gazetteer of the Bombay Presidency*, 21. *Belgaum*, Bombay Government Central Press.
- 1884b *Gazetteer of the Bombay Presidency*, 23. *Bijapur*, Bombay Government Central Press.
- 1896 *Bombay Gazetteer*, vol. I, part. II. *History of the Konkan Dakhan and Southern Maratha Country*, Bombay Government Central Press.
- 1909 *State Gazetteer. Bombay*, 3 vol., Bombay Government Central Press.
- 1927-30 *State Gazetteer. Mysore*, 8 vol., Ed. by C. Haryaradana Rao, Bangalore Government Press.

BOSE, A. B. et SEN, M. L. A.

- 1966 « Some Characteristics of the Widow Rural society », *Man in India*, 46, p. 226-232.

BOULLIER, V.

- 1986 « La caste sectaire des *Kānphaṭā jōgi* dans le royaume du Népal : l'exemple de *Gorkhā* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXXV, p. 125-167.

BRADFORD, N. J.

- 1983 « Transgenderism and the Cult of Yellamma : heat, sex and sickness in South Indian ritual », *Journal of Anthropological Research*, 39, 3, p. 307-322.
- 1985 « From Bridewealth to Groom-fee : transformed marriage customs and socio-economic polarization amongst *Liṅgāyat* », *Contributions to Indian Sociology*, 19, 2, p. 269-302.

BRECKENBRIDGE, C. A.

- 1977 « From Protector to Litigant — changing relations between Hindu temples and the Raja of Ramnad », *Indian Economic and Social History Review*, 14, 1, p. 75-116.

BRIGGS, G. W.

- 1973 *Gorakhnatha and the Kanphata Yogis*, Delhi, Motilal Banarsidass.

BROWN, Mac K. C.

1974 *God as Mother : A Feminine Theology in India. An Historical and Theological Study of the Brahmavaivarta Purana*, Hartford-Vermont, Claude Stark and Co.

1985 «Kālī, the Mad Mother», in Olson, C. (ed.) : *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York, Cross Road, p. 110-123.

BRUBAKER, R. L.

1977 «Lustful Woman, Chaste Wife, Ambivalent Goddess», *Anima*, III, 2, p. 60-62.

1979 «Barbers, washermen and other priests : servants of the south indian villages and its goddess», *History of Religion*, XIX, 2, p. 128-152.

1985 «The Untamed Goddess of Village India», in Olson, C. (ed.) : *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York, Cross Road, p. 145-160.

BRUNNER-LACHAUX, H.

1963 *Somasambhupaddhati*, 1, *Le Rituel quotidien*. Texte, traduction, introduction et notes par H. B. L. Pondichéry, Publications de l'Institut français d'indologie, XLVII.

BUSQUET, G. et BEAUNE, C.

1978 *Les Hermaphrodites*, Paris, Editions Jean-Claude Simoëns.

CALDWELL, J., REDDY, P. H. et CALDWELL, P.

1983 «The Causes of Marriage. Change in South India», *Population Studies*, 37, p. 343-361.

CANETTI, E.

1966 *Masse et puissance*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. all. 1960).

CARMAN, J. B. et MARGLIN, F. A. (eds).

1985 *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Leiden, E. J. Brill.

CARSTAIRS, G. M.

1956 «Hinjra and Jiryan : two derivatives of hindu attitudes to sexuality», *British Journal of Medical Psychology*, 29, 5, p. 107-134.

1967 *The Twice Born : A study of a Community of high caste Hindus*, Bloomington, University of Indiana Press (1^{re} éd. 1957).

1976 *The Great Universe of Kota. Stress, Change and Mental Disorder in an Indian Village*, Berkeley, University of California Press.

1983 *Death of a Witch. A village in north India, 1950-1981*, London, Hutchinson.

CASSIRER, E.

1972 *La Philosophie des formes symboliques*, 2, *la Pensée mythique*, Paris, Les Editions de Minuit (1^{re} éd. all. 1925).

1985 *Célébration de la grande Déesse (Devī-Mabātmya)*, trad. du sanscrit par J. Varenne, Paris, Les Belles Lettres.

CHAMBARD, J. L.

1961 «Mariages secondaires et foires aux femmes en Inde», *L'Homme*, 1, 2, p. 51-88.

CHANANA, D. R.

1960 *Slavery in Ancient India as Depicted in Pali and Sanskrit Textes*, New Delhi, People's Publishing House.

CHANDRA, M.

1973 *The World of Courtesans*, Delhi, Vikas Publishing House.

CHATTERJEE, A.

1979 *Dances of the Golden Hall*, New Delhi, Vikas Publishing House.

CHATTERJEE, S.

1945 *Devadasi (Temple Dancer)*, Calcutta, Book House.

CHAUDRAN, P. S.

1933 *Folk Tales of Karnataka*, New Delhi, Sterling Publishers.

CHEKKI, D. A.

1968a « Some Aspect of Marriage among the Lingayat », *Man in India*, 49, p. 124-132.

1968b « Inter-kin Marriage : A Theoretical Framework », *Man in India*, 48, p. 337-344. 32.

CHIDANANDAMURTHY, S.

1966 *Kannada Sasanaḡola Sanskrtika Adhyayana (A Cultural Study of Kannada Inscriptions (450 AD-1150 AD))*, Mysore, University of Mysore (en kannada).

CLAUSS, P.

1973 « Possession, Protection and Punishment as attributes of Deities in a South Indian Village », *Man in India*, 53, 3, p. 231-242.

1975 « The Siri Myth and Ritual : A Mass Possession Cult of South India », *Ethnology*, 14, p. 47-58.

CLIFFORD, J.

1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

CLIFFORD, J. et MARCUS, G. (eds.)

1986 *Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

CLOTHEY, F. W.

1972 « Pilgrimage Centers in the Tamil cultus of Murukan », *Journal of American Academic Religion*, 40, 1, p. 79-95.

1977 *The Many Faces of Murukan : the History and Meaning of a South Indian God*, The Hague, Mouton and Co.

1978 « Theogony and Power in South India : Some Clues from the Aiyappan Cult », in Smith, L. S. (ed.) : *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Leiden, E. J. Brill, p. 1-13.

COHN, B. S.

1967 « Regions Subjectives and Objective : Their Relation to the Study of Modern Indian History and Society », in *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press (1990).

COHN, B. et MARRIOTT, Mac Kim

1958 « Networks and Centers in the Integration of Indian Civilization », *Journal of Social Research*, 1, p. 1-9.

CONKLIN, G. H.

1973 « Urbanization, Cross-cousin Marriage and Power for Women : A Sample from Dharwar », *Contributions to Indian Sociology*, 7, p. 53-63.

COOMARASWAMI, A. K.

1928-1931 *Yakshas*, Reprint New Delhi, Munshiran Manoharlal, 1971.

DANIEL, E. V.

1984 *Fluid Signs. Being a Person in the Tamil Way*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

DANIEL, S. B.

1980 «Marriage in Tamil Culture : the Problem of Conflicting "Models"», in Wadley, S. (ed.) : *The Powers of Tamil Women*, Syracuse, Syracuse University, p. 61-91.

1983 «The Tool Box Approach of the Tamil to the Issues of Moral Responsibility and Human Destiny», in Keyes, C. F. and Daniel, E. V. (eds.) : *Karma : An Anthropological Inquiry*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, p. 27-62.

DAS, V.

1976 «Indian Women : Work, Power and Status», in Nanda, B. R. (ed.) : *Indian Women : from Purdah to modernity*, New Delhi, Vikas Publishing House, p. 129-145.

DAS, V. et NANDY, A.

1985 «Violence, Victimhood and the Language of Silence», *Contribution to Indian Sociology*, 19, 1, p. 177-195.

DELEURY, G. A.

1960 *The Cult of Vithobā*, Poona, Poona Deccan College.

1985 «L'Inde et la religion du pèlerinage», in Chelini, J. et Branthome, H. (éds.) : *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magie et sacré : le chemin des dieux*, Paris Hachette, p. 195-216.

DERETT, J. D.

1968 *Religion, Law and the State in India*, London, Faber et Faber.

DERMENGHEM, E.

1954 *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

DESAI, P. B., SRINIVAS RITTI, et GOPAL, B. R.

1970 *A History of Karnatak. From Pre-history to unification*, Dharwad, Karnatak University.

DESY, P.

1978 «L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)», in *Libre*, 3, p. 57-102.

DÉTIENNE, M.

1977 *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.

DEVEREUX, G.

1982 *Femme et mythe*, Paris, Flammarion.

DIEHL, C. G.

1956 *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund, G. W. K. Glererup.

DIMMITT, C. et VAN BUITENEN, J. A. B.

1978 *Classical Hindu Mythology*, Philadelphie, University of Philadelphia Press.

DIMOCK, E. C. Jr.

1966 *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sabaijyā Cult of Bengal*, Chicago and London, University of Chicago Press.

1982 «A Theology of the Repulsive : the Myth of the Goddess Sitala», in Wadley, S. et Wulf, D. (eds.) : *The Divine Consort, Rādhā and the goddesses of India*, Berkeley/Delhi, Motilal Barnarsidass, p. 184-203.

DIRKS, N. B.

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

DOUGLAS, M.

1989 *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Ed. Usher (1^{re} éd. angl. 1986).

DUBE, L.

1986 « Seed and Earth : The Symbolism of Biological Reproduction and Sexual Relation of Production », in Dube, L., Leacock, E. and Ardener, S. (eds.) : *Visibility and Power. Essays on Women in Society and Development*, Delhi, Delhi University Press, p. 22-53.

DUBE, S. C. (ed.)

1967 *Indian Village*, Ithaca, Cornell University Press.

DUBOIS, Abbé J. A.

1982 *Hindu, Manners, Customs and Ceremonies*, Delhi, Oxford University Press (1^{re} éd. franç. 1825).

DUBUISSON, D.

1987 « La Déesse chevelue et la reine coiffeuse. Recherches sur un thème épique de l'Inde ancienne », *Journal asiatique*, 166, p. 291-310.

DUBY, G.

1971 *La Société au XI^e et XII^e siècle dans la région mâconnaise*, Paris, Société d'édition et de vente des publications de l'Education nationale.

DUCHET, M.

1985 *Le Partage des savoirs, discours historique, discours ethnologique*, Paris, Editions La Découverte.

DUMÉZIL, G.

1968 *Mythe et Epopée, I. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.

1971 *Mythe et Epopée, II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard.

DUMONT, L.

1957 *Une sous-caste de l'Inde du Sud ; organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris/La Haye, Mouton.

1959 « On the Different Aspects or Levels in Hinduism », *Contributions to Indian Sociology*, 3, p. 40-45.

1961 « Les mariages Nayar comme faits indiens », *L'Homme*, I, 1, p. 11-36.

1964 *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Colin.

1966 *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

1975 *Dravidiën et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris/La Haye, Mouton.

1983 *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

DUMONT, L. et POCOCK, D.

1959 « Possession and Priesthood », *Contributions to Indian Sociology*, 3, p. 55-74.

DUMONT, P. E.

1927 *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vajasaneyi-sambhitā, Shatapathabrāhmaṇa, Kātyāyana-sbrauta-sūtra)*, Paris, Geuthner.

DUPRONT, A.

1987 *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard.

ECK, D. L.

1981 « India's Tirthas : " Crossings " in Sacred Geography », *History of Religions*, 20, 4, p. 323-344.

1985 *Darsan : Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg, Par. : Anima Books.

EGNOR, M. T.

1984 « The Changed Mother, or what the Small-pox Goddess did when there was no more Small-pox », *Contribution to Asian Studies*, XVIII, p. 24-45.

ELIADE, M.

1952 *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.

1954 *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot.

1959 *Initiation. Rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard.

1968 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.

EINCHINGER FERRO-LUZZI, G.

1977a « The Logic of South Indian Food Offerings », *Anthropos*, 72, p. 529-556.

1977b « Ritual as Language. The Case of South India Food Offering », *Current Anthropology*, 18, p. 507-514.

1980 « The Female Liṅgam : Interchangeable Symbols and Paradoxal Associations of Hindu Gods and Goddesses », *Current Anthropology*, 21, 1, p. 45-68.

EINSENSTADT, S. N., KAHANE, R. et SHULMAN, D. S. (eds.)

1984 *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton.

ELMORE, W. T.

1925 *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, Madras, The Christian Literature Society (réimp. Asian Educational Service 1984).

EPSTEIN, T. S.

1959 « A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village », *Eastern Anthropologist*, 12, p. 234-251.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azandé*, Oxford, Oxford University Press (trad. française 1972).

1968 *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. angl. 1937).

FAWCETT, F.

1889 « On Some Festivals of Village Goddess », *Journal of Anthropological Society of Bombay*, II, p. 261-282.

1892 « Basavis : women who through dedication to a deity assume masculinity privileges », *Journal of the Royal Anthropological Society of Bombay*, vol. II, p. 322-345.

FEYERABEND, P.

1979 *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil (1^{re} éd. angl. 1975).

FILLIOZAT, J.

1967 « L'Abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne », *Arts asiatiques*, xv, p. 65-88.

FINLEY,

1979 *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London, Chatto and Windus.

FLEET, J. F.

1988 *Dynasties of the Kanarese Districts of the Bombay Presidency from the earliest historical times to the musulman conquest of A.D. 1318*, New Delhi/Madras, Asian Educational Service (reprint *Gazetteer of the Bombay Presidency*, vol. I, part. 1, 1894).

FREEMAN, J. M.

1979 *Untouchable. An Indian Life History*, Stanford, Stanford University Press.

FRERE, M.

1870 *Old Deccan Days, or Hindoo Fairy Legends, current in Southern India*, with an Introduction and Notes by Sir Barth (2nd London).

FRUZZETTI, L. N.

1980 *The Gift of a Virgin. Women, Marriage and Ritual in a Bengali Society*, New Brunswick New Jersey, Rutgers University Press.

FUCHS, S.

1965 *Religious Prophets : A Study of Messianic Movements in Indian Religion*, Bombay, Bombay Asian Publishing House.

1981 *At the Bottom of Indian Society. The Harijan and other lower Castes*, Delhi, Munishiram Manoharlal Publisher.

FULLER, C. J.

1980 «The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple : Mīnākṣī and Sundeśvara at Madurai», *History of Religions*, 19, 4, p. 321-348.

1982 «The Attempted Reformed of South Indian Temple», in Davis, J. (ed.) : *Religious Organization and Religious Experience*, London, London Academic Press, p. 153-167.

1984 *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press.

1985a «The King, the Law and the Priests in a South Indian Temple», in Galey, J. C. (éd.) : *L'Espace du temple*, 1, *Puruṣārtha*, 8, p. 149-175.

1985b «The Navarātri Festival in Madurai», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48, 1, p. 79-105.

1987 «Sacrifice (*Bali*) in the South Indian Temple», in Sudarsen, V., Prakam Reddy, G. and Suryanarayana, M. (eds.) : *Religion and Society in South India*, Delhi, B. R. Publishing Corporation.

1988 «The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy», *Man*, 23, 1, p. 19-29.

FULLER, C. J. et SPENCER, J.

1990 «South Asian Anthropology in the 1980's», *South Asian Research*, vol. X, 2, p. 85-104.

FULLER, M.

1944 *Nag Panchami*, *Man in India*, 24, p. 75-81.

FULLER, M. B.

1900 *The Wrongs of Indian Womanhood*, Edinburgh, Oliphant Anderson and Ferrier.

GABORIEAU, M.

1975 «La transe rituelle dans l'Himalaya central : folie, *avatār*, méditation», *Puruṣārtha*, 2, p. 147-172.

1983a «Saints and their Cults», in Wilson, S. (éd.) : *Studies in religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 291-308.

1983b «Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien : les limites de l'islamisation», *Archives des sciences sociales des religions*, 55, 1, p. 29-51.

GAIL, A.

1977 *Paraśurāma, Brahmane und Krieger. Untersuchung über Ursprung und Entwicklung eines Avatāra Viṣṇu und Bhakta Śivas in der indischen Literatur*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

GALANTER, M.

1984 *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India*, Delhi, Oxford University Press.

GALEY, J. C.

1989 «Reconsidering Kinship in India : An Ethnological Perspective», in Galey, J. C. (ed.) : *Kinship and the Kings. History and Anthropology*, vol. IV. Great Britain, Harwood Academic Publisher, p. 123-187.

GALEY, J. C. (éd.)

1985 L'Espace du temple, 1. Espaces, itinéraires, médiations, *Puruṣārtha*, 8, Paris, EHESS.

1986 L'Espace du temple, 2. Les sanctuaires dans le royaume, *Puruṣārtha*, 9, Paris, EHESS.

GEERTZ, C.

1972 «La Religion comme système culturel», in Bradbury, R. E. *et alii : Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. angl. 1966).

1983 *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

1986 *Savoir local. Savoir global*, Paris, PUF (1^{re} éd. angl. 1983).

1986 «Diapositives anthropologiques», *Communications* 43, p. 71-90.

1988 *Works and Lives : the Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

GENETTE, G.

1969 *Figures II*, Paris, Seuil.

GINZBURG, C.

1989 *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. ital. 1986).

GOFFMAN, E.

1973 *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 1. *La Présentation de soi*, Paris. Les Editions de Minuit.

GOLD, A. G.

1988 *Fruitful Journeys. The Way of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

GOLDMAN, R. P.

1977 *Gods, Priests and Warriors. The Bhṛgu of the Mahābhārata*, New York, Columbia University Press.

1978 «Fathers, Sons and Gurus : Œdipal Conflict in the Sanskrit Epics», *Journal of Indian Philosophy*, 6, p. 361-373.

GOMBRICH, E. H.

1971 *L'Art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. angl. 1962).

GONDA, J.

1965 *Les Religions de l'Inde*, II. *L'Hindouisme récent*, Paris, Payot.

1966 *Loka : World and heaven in the Veda*. Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.

1969 *Eye and Gaze in the Veda*. Amsterdam/London, North Holland Publishing Company.

1974 *The Dual Deities in the Religion of the Veda*, Amsterdam/London, North Holland Publishing Company.

1975a «The Meaning of the Word *alamkāra* (1939)», in *Selected Studies presented to the Author by the Staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the occasion of its 70th birthday*, vol. II : *Sanskrit Word Studies*, Leiden, Brill E. J., p. 258-275.

1975b «Ascetics and Courtesans», in *History of Ancient Indian Religion, Selected Studies*, IV, Leiden, Brill E. J.

GOOD, A.

1989 «Law, Legitimacy and the Hereditary Rights of Tamil Temple Priests», *Modern Asian Studies*, 23, 2, p. 233-257.

GOODY, J.

1977 *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Editions de Minuit.

GOSWAMY, B. N.

1966 «The Records Kept by Priests at Centers of Pilgrimage as a Source of Social and Economic History», *Indian Economic and Social History Review*, 3, 2, p. 174-184.

GOSWAMY, B. B. et MORAB, S. G.

1975 *Chāmundēśvārī Temple in Mysore* (Anthropological Survey of India), Calcutta, Shri Dharendra Nath Bera, Teacher's Book Stall.

1988 «Tribes and Castes as Functionaries in the Temples of Karnataka», *Man in India*, 68, 1, p. 61-69.

GOUGH, E. K.

1955 «Female Initiation Rites on the Malabar Coast», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 85, 45-80.

1956 «Brahmin Kinship in a Tamil Village», *American Anthropologist*, 58, p. 826-853.

GUHA, R. (ed.)

1982-85 *Subaltern Studies : Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 5 vol.

GUPTA, G. R.

1974 *Marriage, Religion and Society*, New York, Wiley.

GUPTA, S., HOENS, D. J. et GOUDRIAAN, T.

1979 *Hindu Tantrism*, Leiden/Köln, E. J. Brill.

GURURAJACHAR, S.

1974 *Some Aspects of Economic and Social Life in Karnataka*, Mysore, University of Mysore.

GURUMURTHY, K. G.

1976 *Kallapura, A South Indian Village*, Dharwad, Karnatak University.

1982 *Indian Peasantry*, Delhi, B. R. Publishing Corporation.

HALBAR, B. G.

1986 *Lamani Economy and Society in Change. Socio-economic Changes among the Lamani of North Karnataka*, Delhi, Mittal Publication.

HANCHETT, S.

1975 «Hindu Potlaches : Ceremonial Reciprocity and Prestige in Karnataka», in

- Ullrich, H. E. (ed.) : *Competition and Modernization in South Asia*, Delhi, Abhinav, p. 27-59.
 1988 *Coloured Rice. Symbolic Structure in Hindu Family Festivals*, Delhi, Hindustan Publishing Corporation.
- HARDIMAN, D.
 1987 *The Coming of the Devi. Adivasi Insertion in Western India*, Bombay/Madras/Calcutta, Oxford University Press.
- HARPER, E. B.
 1957a «Shamanism in South Asia», *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, p. 267-287.
 1957b «Hoylu : A Belief relating Justice and the Supernatural», *American Anthropologist*, 59, 801-816.
 1959 «A Hindu Village Pantheon», *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, 3, p. 227-234.
 1969 «Fear and the Status of Women», *Southwestern Journal of Anthropology*, 25, p. 31-85.
- HART, G. L. III
 1973 «Woman and the Sacred in Ancient Tamil Nadu», *Journal of Anthropology Studies*, 32, 2, p. 233-256.
- HAWLEY, J. S.
 1981 *Pilgrimage Dramas from Brindavan*, Princeton, Princeton University Press.
- HEESTERMANN, J. C.
 1957 *Ancient Royal Consecration. The Rājasūja, Described according to the yajus Texts and Annotated*, The Hague, Mouton.
 1972 «The Case of the Severed Head», *Weiner Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens*, 8, 1-31.
 1973 «Indian and the Inner Conflict of Tradition», *Daedalus*, 102, 1, p. 97-113.
 1984 «“Orthodox” and “Heterodox” Law : Some Remarks on Customary Law and the State», in Eisenstadt, S. N., Kahane, R. and Shulman, D. (eds) : *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton Publishers, p. 149-167.
 1985 *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kinship and Society*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- HENRY, E. O.
 1983 «The Mother Goddess Cult and Interaction between Little and Great Religious Tradition», in Gupta, G. R. (ed.) : *Religion in Modern India*, Delhi, Vikas, p. 174-197.
- HERRENSCHMIDT, O.
 1978a «Les formes sacrificielles dans l'hindouisme populaire», in *Système de pensée en Afrique noire — Le sacrifice — II*, cahier 3, Paris/Ivry, CNRS, p. 115-133.
 1978b «L'Inde et le sous-continent indien», in Poirier, J. (éd.) : *Ethnologie générale*, II, Paris, Gallimard (Pléiade), p. 87-282.
 1989 *Les Meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Age d'Homme.
- HERSCHMAN, P.
 1974 «Hair, Sex and Dirt», *Man*, 9, p. 224-298.
 1977 «Virgin and Mother», in Lewis, I. (ed.) : *Symbols and Sentiments : Cross-cultural Studies in Symbolism*, New York and San Francisco, Academic Press.
- HILTEBEITEL, A.
 1980 «Draupadi's Garments», *Indo Iranian Journal*, XX, 2, p. 97-112.

- 1981 « Draupadi's Hair », in M. Biardeau (éd.) : *Autour de la Déesse hindoue, Puruṣārtha*, 5, p. 179-214.
- 1982 « Sexuality and Sacrifice : Convergent Subcurrents in the Firewalking Cult of Draupadi », in Clothey, F. W. (ed.) : *Image of Man. Religion and Historical Process in South Asia*, Madras, New Era Publications.
- 1985 « On the Handling of the Meat, and Related Matters, in Two South Indian Buffalo Sacrifices », in C. Grotanelli (ed.) : *Divisione della Carni : Dinamica Sociale e Organizzazione del Cosmo*, L'Uomo, 9, p. 171-99.
- 1989 « Draupadi's Two Guardians : The Buffalo King and the Muslim Devotee », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York Press, p. 339-371.
- HILTEBEITEL, A. (ed.).
- 1989 *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, Albany, State University of New York Press.
- HOCART, A. M.
- 1938 *Les Castes*, Paris, Geuthner.
- 1970 *Kings and Councillors*, Chicago, University of Chicago Press (1^{re} éd. 1936).
- HOCH-SMITH, J. et SPRING, A. (eds.)
- 1978 « Introduction », in *Woman in Ritual and Symbolic Roles*, New York, Plenum Press, p. 1-23.
- HOFFMAN,
- 1967 *Symbolik der Tibetischen Religionen und des Shamanism*, Stuttgart, Anton Hiersemann.
- HUBERT, H. et MAUSS, M.
- 1968 « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899) », in Mauss, M. : *Œuvre*, I. *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Editions de Minuit.
- HUDSON, D. D.
- 1989 « Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanār : A Study in the Gaining a Divine Body », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York Press, p. 373-404.
- INDEN, R.
- 1986 « Orientalist Construction of India », *Modern Asian Studies*, 20, 3, p. 101-146.
- IONS, V.
- 1967 *Indian Mythology*, London, Paul Hamlyn.
- ISHWARAN, K.
- 1956 *Tradition and Economy in South India*, London, Kegan and Routledge Paul.
- 1966 « Lingayat Kinship », *Journal of Asian and African Studies*, 1/2, p. 147-160.
- 1968 *Shivapur : a South Indian Village*, London, Routledge and Kegan Paul.
- 1977 *A Populistic Community and Modernization in India*, Leiden, E. J. Brill.
- 1983 *Religion and Society among the Lingayats of India*, Leiden, E. J. Brill/New Delhi, Vikas.
- ISMAIL, K.
- 1984 *Karnatak Temples : Their Role in the Socio-Economic Life*, Delhi, Sundeep Prakashan.
- IYER, L. A. K.
- 1927 « Devadasis in South India : Their Traditional Origin and Development », *Man in India*, 7, p. 47-52.

JACOB PANDIAN, F. T.

1977 «The Goddess of Chastity and the Politics Ethnicity in the Tamil Society of South Asia», *Contributions to Asian Studies*, X, p. 52-63.

1983 «The Sacred Symbol of the Mother Goddess in a Tamil Village»: a Parochial Model of Hinduism», in G. R. Gupta (ed.): *Religion in Modern India*, New Delhi, Vikas Publishing House, 198-214.

JACOBSON, D.

1974 «The Women of North and Central India: Goddesses and Wives», in C. J. Matthiasson (ed.): *Many Sisters: Women in Cross-cultural Perspective*, New York, Free Press.

1982 «Studying the Changing Roles of Women in Rural India», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8, 1, p. 132-137.

JAMBAGI, S.

1969 «A Study of Prostitution in Belgaum», *The Journal of Karnatak University*, V, p. 48-58.

JANAKI, K. S. S.

1966 «Paraśurāma», *Purāna*, 8, p. 52-82.

JAIN, D. (ed.)

1975 *Indian Women*, New Delhi, Publication Division.

JEFFREY, P.

1979 *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, London, Zed Press.

JOADAR, D.

1984a *Prostitution in Historical and Modern Perspectives*, New Delhi, Inter India Publication.

1984b *Prostitution: A Bibliographical Synthesis*, New Delhi, Inter India Publication.

JUERGENSMEYER, M.

1982 *Religion as Social Vision: the Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, Berkeley, University of California Press.

JUNGHARE, I. Y.

1975 «Songs of the Goddess Shitala: Religion, Cultural and Linguistic Features», *Man in India*, 55, p. 298-316.

KADETOTAD, N. K.

1966 «Caste Hierarchy among the Untouchable of Dharwar», *Eastern Anthropologist*, XIX, 3, p. 205-214.

1976 «Religious Practices of a Mysore Village», in Agehanada Bharati (ed.): *The Realm of the Extra-Man*, The Hague, Mouton.

1977 *Religion and Society among the Harijans*, Dharwad, Karnatak University.

1979 *Family and Marriage: A Comparative Study of Malnadi and Harivepeth Communities in Dharwar*, New Delhi, B. R. Publishing Corporation.

KAKAR, S.

1978 *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*, Delhi, Oxford University Press.

1982 *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*, Delhi, Oxford University Press.

1985 «Erotic Fantasy: the Secret Passion of Radha and Krisna», *Contributions to Indian Sociology*, 19, 1, p. 74-94.

- KANE, P. V.
1930-62 *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, vol. I-V, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute (2nd ed. rev. 1968-1975).
- KAPADIA, K. M.
1966 *Marriage and Family in India*, Madras, Oxford University Press.
- KAPFERER, B.
1983 *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington, Indiana University Press.
- KARANTH, K. S.
1957 «Danse Rituals of Kanara», *Quarterly Journal of the Mythic Society*, 48, p. 83-89.
- KARKHANIS, G. G.
1959 *Devadasi : A Burning Problem of Karnataka*, Bijapur, Radha Printing Works.
- KARMAKAR, A. P.
1947 *Cultural History of Karnataka*, Dharwad, Karnataka Vidyavaidhalka Sangha.
- KARVE, I.
1950 «A Marathi Version of the Oedipus Story», *Man*, 99, p. 71-72.
1962 «On the Road : A Maharashtrian Pilgrimage», *Journal of Asian Studies*, 22, p. 13-29.
1975 «The Indian Woman», *Perspective*, XII, 1, p. 104-134.
- KAUSHIK, M.
1976 «The Symbolic Representation of Death», *Contributions to Indian Sociology*, 10, 2, p. 265-292.
- KEMP, M.
1986 *Wives, Mothers, and Buffalos : Models of Rural Indian Women*, Ann Arbor, University of Minnesota Thesis (Microfilm International).
- KERSENBOOM, S. K.
1984 *Nityasumangali : Toward the Semiosis of the Devadāsī Tradition of South India*, Utrecht, Rijksuniversiteit (thèse de doctorat lettre inédite).
- KHARE, R. S.
1976 *The Hindu Heart and Home*, New Delhi, Vikas Publishing House.
- KINSLEY, D. R.
1975 *The Sword and the Flute*, Berkeley, University of California Press.
1980 «Devotion as an Alternative to Marriage in the Lives of some Hindu Women Devotees», *Journal of Asian and African Studies*, 15, 1-2, p. 83-93.
1986 *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- KITTEL, Rev. F.
1983 *A Kannada-English Dictionary*, New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. 1894, Basel Mission Book).
- KOLENDA, P.
1964 «Religious Anxiety and Hindu Fate», in E. J. Harper (ed.) : *Religion in South Asia*, Seattle, University of Washington Press, p. 71-81.
1983 «The Mother Goddess Complex among the North Indian Sweepers», in G. R. Gupta (ed.) : *Religion in Modern India*, New Delhi, Vikas Publishing House, p. 215-228.

KONDOS, V.

1986 « Image of the Fierce Goddess and Portrayals of Hindu women », *Contributions to Indian Sociology*, 20, 2, p. 173-197.

KRAMRISCH, S.

1946 *The Hindu Temple*, 2 vol. Calcutta, University of Calcutta (Réimp. Delhi, Motilal Banarsidass, 1976).

KUHN, T. S.

1970 *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. angl. 1962).

KUNDANGAR, K. G. (ed.)

1939 *Inscriptions in Northern Karnatak and the Kolhapur State*, Kolhapur, University Press.

LAL, K.

1973 « Peacock in Indian Art », *Journal of Oriental Institute*, vol. XXIII, 1-2.

LANTERNARI, V.

1962 *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspéro (1^{re} éd. ital. 1960).

LEACH, E.

1958 « Magical Hair », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88, p. 147-164.

1970 *Lévi-Strauss*, Glasgow, Fontana/Collins.

1974 *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press.

1982 *Social Anthropology*, New York, Oxford University Press.

LE GOFF, J.

1974 *Faire de l'histoire. Nouveaux objets*, III. Paris, Gallimard, p. 95-115.

1977 « L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique », in J. Le Goff : *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard.

LEIRIS, M.

1980 *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycomore.

LELE, J. (ed.)

1980 « Tradition and Modernity in Bhakti Movements », *Journal of Asian and African Studies*, XV, 1/2.

LEVI, S.

1966 *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmana*, Paris PUF (Biblio. de l'EPHE, LXXIII) (1^{re} éd. 1898).

LEVI-STRAUSS, C.

1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

1964 *Mythologiques I : le cru et le cuit*, Paris, Plon.

LORENZEN, D. N.

1972 *The Kāpālikas and the Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, New Delhi, Thompson Press.

1978 « Warrior Ascetics in Indian History », *Journal of American Oriental Society*, 98, p. 61-75.

1989 « New Data on the Kāpālika », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York Press, p. 231-238.

- LYTON, H. R. et RAJAN, M.
1974 *The Days of the Beloved*, Berkeley, University of California Press.
- Mac CORMACK, W.
1958 « Sister's Daughter Marriage in a Mysore Village », *Man in India*, 38, p. 34-48.
1963 « Lingayat as a Sect », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, p. 59-71.
- Mac DONELL, A. A.
1897 *Vedic Mythology*, Delhi (Strasburg Reprint 1963).
- Mac GILVRAY, D. B.
1982 « Introduction », in Mac Gilvray (ed.) : *Caste Ideology and Interaction*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-7.
- MADAN, T. N.
1990 *A l'opposé du renoncement. Perplexités de la vie quotidienne hindoue*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme.
- MAFFESOLI, M.
1984 « La prostitution comme "forme" de socialité », *Cahiers internationaux de sociologie*, p. 119-133.
- MAJUMDAR, D. N.
1953 « Status of Women in Patrilocal Societies in South Asia », *Eastern Anthropologist*, 7, 2, p. 99-115.
- MAJUMDAR, R. C.
1957 *History and Culture of the Indian People*, vol. IV : *The Struggle for Empire*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
- MALAMOU, Ch.
1968 « Un dieu védique : le Courroux » : *manyub svayambhūh* », in *Mélange d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, De Boccard, p. 493-507.
1972 « Observations sur la notion de "reste" dans le brahmanisme », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XVII, p. 6-26.
1975 « Cuire le monde », *Puruṣārtha*, 1, p. 91-135.
1976 « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de sociologie*, XVII, 1, p. 3-20.
1980a « Présentation » (1-14) et « Théologie de la dette dans les Brāhmana » (39-62), in Malamoud, C. (éd.) : *La Dette*, *Puruṣārtha* 4.
1980b « Lumières indiennes sur la séduction », *Traverses*, 18, 56-67.
1982 « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme », *Archives européennes de sociologie*, XXIII, p. 215-238.
1984 « Vengeance et sacrifice dans l'Inde brahmanique », in Verdier, R. et Poly, J. P. (éds.) : *La Vengeance. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Paris, Editions Cujas, p. 36-46.
1985a « Les chemins du couteau. Remarques sur les découpages dans le sacrifice védique », *L'Uomo*, IX, 1/2, p. 31-44.
1985b « A l'articulation de la nature et de l'artifice : le rite », in *Le Genre humain*, 12, p. 233-246.
1985c « Le corps contractuel des dieux. Remarques sur le rite védique du *tānū naptra* », *Archives des sciences sociales des religions*, 59/1, p. 17-29.
1986 « Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique », *le Temps de la réflexion*, VII, p. 77-98.
1987 « Par cœur. Note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », *Traverses*, 40, p. 183-190.

MALINOWSKI, B.

1922 *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul (trad. franç. 1963).

1985 *Journal d'ethnographie*, Paris, Seuil (1^{re} éd. angl. 1967).

MANN, T.

1987 *Les Têtes interverties. Légende hindoue*, Paris, Albin Michel (1^{re} éd. franç. 1949 et all. 1940).

MANNONI, O.

1969 « Je sais bien mais quand même ... », in O. Mannoni : *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, p. 9-33.

MANOR, J.

1977 « Structural Changes in Karnataka Politics », *Economic and Political Weekly*, 29 oct., p. 1865-69.

1978 *Political Change in an Indian State. Mysore 1917-1955*, New Delhi, South Asia Books.

MARCUS, E. G. et FISCHER, M. M. J. (eds.)

1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experiment moment in the human sciences*, Chicago and London, University of Chicago Press.

MARGLIN, F. A.

1985 *Wives of the God. The Ritual of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press.

MARRIOTT, Mac K.

1955 « Western Medicine in a Village of Northern India », in B. D. Paul (ed.) : *Health. Culture and Community*, New York, Russell Sage Foundation.

1966 « The Feast of love », in Singer, M. (ed.) : *Krishna : Myths, Rites and Attitudes*, Honolulu, East-West Center Press, p. 200-212.

1968 « Caste Ranking and Food Transactions : A Matrix Analysis », in M. Singer and B. Cohn (eds.) : *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, p. 133-171.

1976a « Interpreting Indian Society : A Monistic Alternative to Dumont Dualism », *Journal of Asian Studies*, 36, 1, p. 189-195.

1976b « Hindi transaction : diversity without dualism », in B. Kapferer (ed.) : *Transactions and Meaning*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

1989 « Constructing an Indian Ethnology », *Contributions to Indian Sociology*, 23, p. 1-39.

MARULASIDDAIAH, H. M..

1969 *Old People of Makuntti*, Dharwar, Karnatak University.

MATE, M. S.

1970 *Temples and Legends of Maharastra*, Bombay, Bhavan's Book University 97.

MAZUMDAR, V.

1979 « Women, Development and Public Policy », in R. Jahan and H. Papanek (eds.) : *Women and Development : Perspectives from South and South-East Asian*, Dacca : Bangladesh Institute of Law and International Affairs.

MAZUMDAR, V. et SHARMA, K.

1979 « Women Studies : New Perceptions and the Challenges », *Economic and Political Weekly*, Jan. 20, p. 113-120.

- MAZUMDAR, V., SIRSIKAR, V. M., BANNERJEE, N., et SHUKLA, D. M.
1979 *Symbols of Power. Studies on the Political Status Women in India*, Bombay, Allied Publishers Private Limited.
- MERLEAU-PONTY, M.
1960 *Signes*, Paris, Gallimard.
- METRAUX, A.
1955 «La comédie rituelle dans la possession», *Diogenè* II, p. 26-49.
- MEYER, E.
1986 *Ankālāparamēcuvari. A Goddess of Tamilnadu. Her Myths and Cult*, Stuttgart, Steiner Verlag, Wiesbaden.
- MILLER, B. D.
1981 *The Endangered Sex : Neglect of Female Children in Rural North India*, Ithaca, Cornell University Press.
- MITTER, P.
1977 *Much Maligned Monsters. History of European Reactions to Indian Art*, Oxford, Clarendon Press.
- MOFFATT, M.
1979 *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University.
- MOOKERJEE, A.
1966 *Tantra Art, its Philosophy and Physics*, New Delhi, New York/Paris, Kumer Gallery.
- MORENO, M. et MARRIOTT, Mac K.
1989 «Humoral Transaction in Two Tamil Cults : Murukan and Mariyamman», *Contributions to Indian Sociology*, 23, 1, p. 149-167.
- MORINIS, E. A.
1984 *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A case Study of West Bengal*, Delhi, Oxford University Press.
- MUDALIAR, C. Y.
1974 *The Secular State and Religious Institutions in India. A study of the administration of Hindu Public Religious Trusts in Madras*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- MUIR, J.
1872-1874 *Original Sanskrit Texts*, 5 vol. London (réimp. Amsterdam, Oriental Press 1967).
- MUKHERJEA, B. K.
1970 *The Hindu Law of Religious and Charitable Trusts*, Calcutta, Eastern Law House.
- MUKHERJEE, A. K.
1979 *Peacock, Our National Bird*, New Delhi, Publication Division.
- NAGASWAMY, R.
1965 «South Indian Temple as an Employer», *Indian Economic and Social History Review*, 11, 4, p. 367-372.
- NAIR, N. T.
1974 «Peacock Worship in India», *Asian Folklore Studies*, 33, 2, p. 93-170.
1977 *The Peacock. The National Bird of India*, Calcutta, K. L. Mukhopadhyay.

- NANDA, B. R. (ed.)
1976 *Indian Women : from Purdah to Modernity*, New Delhi, Vikas Publishing House.
- NANDIMATH, S. C..
1942 *A Handbook of Virāsāivism*, Dharwar, The Literary Comitte L. E. Association.
- NANDY, A.
1980 « Woman versus Womanliness in India. An Essay in Cultural and Political Psychology », in Nandy, A. : *At the Edge of Psychology. Essays in Politic and Culture*, Delhi, Oxford University Press, p. 32-46.
- NAVARATNAN, R.
1973 *Kartikeya. The Divine Child*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
- NAYAK, H. M.
1965 « Tree Cult in Karnataka », in S. Sen Gupta (ed.) : *Tree Symbol Worship in India. A new survey of a pattern of folk-religion*, Calcutta, Indian Publications, p. 120-124.
- NIBETSKY-WOJKOWITZ, R. de
1948 « Das Tibetische Staatsorakel », *Archiv für Volkerkunde*, III, p. 115-136.
- NICHOLAS, R.
1981 « Śrāddha, Impurity and Relations between the Living and the Dead », *Contributions to Indian Sociology*, 15, 1/2, p. 366-380.
- NICHTER, M.
1987 « Kyasanur Forest Disease : An Ethnography of a Disease of Development », *Medical Anthropological Quarterly (New Series)* 1, 4, p. 406-423.
- OBEYESEKERE, G.
1964 « The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspective of Sinhalese Buddhism », *Journal of Haryana Studies (Kurukshetra)*, 22, 2, p. 139-153.
1966 « The Buddhist Pantheon in Ceylan and its Extensions », in M. Nash (ed.) : *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Yale University, Southeast Asia Studies 13, p. 1-26.
1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago and London, University of Chicago Press.
1984 *The Cult of the Goddess Pattinī*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- ODDIE, G. A.
1986 « Hook-Swinging and Popular Religion in South India during the Nineteenth-Century », *The Indian Economic and Social History Review*, 23, 1, p. 93-106.
1987 « Regional and Other Variations in Popular Religion in India : hook-swinging in Bengal and Madras in the Nineteenth-Century », *South Asia*, X, 1, p. 1-10.
- O'FLAHERTY, W. D.
1973 *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, London, Oxford University Press.
1975 *Hindu Myths, A sourcebook translated from the sanskrit with an introduction*, New York, Penguin Book.
1976 *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass.
1980 *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, Chicago, University of Chicago Press.
1984 *Dreams, Illusion and Other Realities*, Chicago, University of Chicago.

- OJHA, C.
1983 «Condition féminine et renoncement au monde dans l'hindouisme», *BEFEO*, LXXIII, p. 197-222.
- OLIVELLE, P.
1978 «Ritual Suicide and the Rite of Renunciation», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XXII, p. 5-38.
- OLSON, C.
1985 «Sri Laksmī and Rādhā : The Obsequious wife and the Lustful Lover», in C. Olson (ed.) : *The Book of the Goddess. Past and Present*, New York, Cross Road, p. 124-144.
- OPPERT, G.
1893 *The Dravidians. On the Original Inhabitants of Bharatavarsa*, Westminster, A. Constable (réimp. New Delhi/Madras, Asian Educational Services 1988).
- ÖSTOR, A.
1980 *The Play of the Gods. Locality, Ideology, Structure and Time in the Festivals of a Bengali Town*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- ÖSTOR, A., FRÜZETTI, L. et BARNETT, S.
1983 *Concept of Person : Kinship, Caste and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press.
- PADOUX, A.
1984 «Le monde hindou et le sexe : symbolismes, attitudes, pratiques», *Cahiers internationaux de sociologie*, 76, p. 29-49.
- PAPANEK, H.
1984 «False Specialization and the Purdah of Scholarship — A Review Article», *Journal of Asian Studies*, XLIV, p. 127-148.
- PAPANEK, H. et MINAULT, G. (eds.)
1982 *Separate World. Studies of Purdah in South Asia*, Columbia, South Asia Books.
- PARABRAHMA SASTRI, P. V.
1982 *The Kakatiyas of Warangal*, Hyderabad.
- PARASHER, A. et NAIK, U.
1986 «Temple Girls of Medieval Karnataka, 700-1200», *The Indian Economic and Social History Review*, XXIII, 1, p. 63-92.
- PARRY, J.
1980 «Ghost, Greed and Sin : the Occupational Identity of the Benares Funeral Priests», *Man*, 15, 1, p. 88-111.
- PARVATHAMMA, C.
1971 *Politics and Religion*, New Delhi, Sterling Publishers.
1984 *Scheduled Castes and Tribes. A Socio-economic Survey*, New Delhi, Ashish Publishing House.
- PATIL, B. A.
1977 «The Jogati», *Man in India*, 57, 1, p. 23-43.
- PENZER, M. N.
1952 «Sacred Prostitution», in M. N. Penzer : *Poison Damsels and Other Essays in Folklore and Anthropology*, London, Chas. J. Sawyer, Ltd Grafton House, p. 131-184.

PEREIRA, R. G.

1978 *Goa, Hindu Temples and Deities*, vol. I (traduit du portugais par Antonio Victor Conto). Panaji Goa, A. G. Pereira ed.

POITEVIN, G. et RAIKAR, H.

1985 *Village au féminin. La peine d'exister*, Paris, L'Harmattan.

POLO, Marco

1982 *Milione. Le Devisement dou monde* (Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana), Milano, Arnoldo Mondadori Editore.

1989 *Le Devisement du monde. Le livre des merveilles*, 2 vol., Paris, La Découverte.

POPPER, K.

1963 *Conjecture and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge.

1979 *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press.

POUCHEPADASS, J.

1979 «Terre, pouvoir et marché. La naissance du marché foncier dans la plaine du Gange (XIX^e-XX^e siècle)», *Annales*, 3, p. 490-511.

1990 «Politique, religion et société en Inde. Une approche ethnohistorique», *L'Homme*, 114, XXX (2), p. 121-129.

PRABHA MAHALE

1986 «Basavis of Karnataka — The Daughters endowed with Masculine Privileges», *The Eastern Anthropologist*, 39, 2, p. 125-130.

PRABHU, K. S.

1977 *Special Study Report on Bhuta Cult in South Canara District. Census of India, Mysore*, Series 14, Delhi, Controller of Publications.

PRESLER, F. A.

1987 *Religion under Bureaucracy. Policy and Administration for Hindu Temple in South India*, Cambridge, Cambridge University Press.

PRESTON, J. J.

1980 *Cult of the Goddess. Social and Religious Change in a Hindu Temple*, Delhi, Vikas Publishing House.

PRESTON, L. W.

1987 «A Right to Exist : Eunuchs and the State in Nineteenth-Century India», *Modern Asian Studies*, 21, 2, p. 371-387.

PUGH, J. F.

1983 «Into the Almanac : Time, Meaning and Action in North Indian Society», *Contributions to Indian Sociology*, 17, 1, p. 27-49.

PUNEKAR, S. D. et RAO, K.

1967 *A Study of Prostitutes in Bombay*, Bombay, Lalvani.

RAJEHA, G. G.

1988a *Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, the University of Chicago Press.

1988b «India : Caste, Kinship, and Dominance Reconsidered», *Annual Review of Anthropology*, 17, p. 497-522.

RAJYALAKSHMI, SURYANARAYANA, M. et MUKERJEE, D. P.

1976 «The Basavis in Chittoor District of Andhra Pradesh», *Man in India*, 56, p. 341-348.

RAMACHANDRIAH, N. S.

1976 « Pilgrims and Pilgrimages in the Kannada Land and Literature », *Journal of Karnatak University*, 20, p. 15-29.

RAMANUJAN, A. K.

1973 *Speaking of Śiva*, New York, Penguin Books.

1982 « On Women Saints », in D. M. Wulff (ed.) : *The Divine Consort : Rādhā and the Goddess of India*, Berkeley, Berkeley Religions Studies Series, p. 316-325.

1983 « The Indian Œdipus », in L. Edmunds and A. Dundes (eds.) : *Œdipus. A Folklore Case Book*, New York and London, Garland Publishing, Inc., p. 234-266.

1985 « Existe-t-il une manière indienne de penser ? », *Confrontation*, 13, p. 59-76.

1986 « Two Realms of Kannada Folklore », in S. T. Blackburns and A. K. Ramanujan (eds.) : *Another Harmony. New Essays on the Folklore of India*, Berkeley, University of California Press.

RAMANUJAN, A. K. et BLACKBURNS, S. T. (eds.)

1986 *Another Harmony. New Essays on the Folklore of India*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

REDDY, P. M.

1982 « Study of a Harijan Caste Deity Festival : Mathamma Kolupu », *Journal of Social Research*, XXV, 1, p. 52-55.

REEVE, Rev. W.

1980 *Dictionary Kannada and English*, New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. 1858).

REINICHE, M. L.

1975 « Les démons et leurs cultes dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », *Puruṣārtha*, 2, p. 173-203.

1979 *Les Dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Paris/La Haye, Mouton.

1987 « Worship of Kāliyamma in Some Tamil Villages : The Sacrifice of the Warrior-Weaver », in Sudarsen, V., Prabash Reddy, G. and Suryawararyana, M. (eds.) : *Religion and Society in South India (A Volume in Honour of Prof. Subbha Reddy)*, Delhi, B. R. Publishing Corporation, p. 89-105.

1988a « Le temple dans la localité. Quatre exemples au Tamil Nad », in J. C. Galey (éd.) : « L'espace du temple. Espaces, itinéraires, médiations », *Puruṣārtha*, 8, p. 75-120.

1988b « Un nom, une forme, un lieu. L'invention hindoue de l'autre et du même », *Revue de l'histoire des religions*, CCV, 4, p. 367-384.

1988c *La Configuration sociologique du temple hindou. Tiruvannāmalai, un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde*, Nanterre, Paris (thèse inédite à paraître EFEO).

RENOU, L.

1956 *Hymnes spéculatifs du Vēda traduits du sanscrit et annotés*, Paris, Gallimard/Unesco.

1963 *Contes du Vampire traduits et annotés*, Paris, Gallimard/Unesco.

1978 *L'Inde Fondamentale. Etudes d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Paris, Hermann.

RENOU, L. et FILLIOZAT, J. et alii

1985 *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, I et II. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve (1^{re} éd. 1947-1949, Paris, Payot).

REYNOLDS, H. B.

1980 « The Auspicious Married Woman », in Wadley, S. (ed.) : *The Powers of Tamil Women*, New York, Syracuse University, p. 35-65.

RICŒUR, P.

1983 *Temps et récit*, 1, Paris, Seuil.

1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil.

RITTI, S.

1957-1958 «Some Women Administrations of Mediaeval Karnataka», *Quarterly Journal of the Mythic Society*, 48, p. 43-54.

ROBERTSON, A.

1938 *The Mahar Folk. A Study of Untouchables in Maharastra*, Calcutta (YMCA), Publishing House.

ROGHAIR, G. H.

1982 *The Epic of Palnāḍu. A Study and translation of Palnāḍi Virula Katha, a Telugu Oral Tradition from Andhra Pradesh, India*, Oxford, Clarendon Press.

RÖSEL, J.

1983 «Landed Endowment and Sacred Food. The Economy of an Indian Temple», *Archives Européennes de Sociologie*, XIV, 1, p. 44-59.

ROUGET, G.

1980 *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations entre la musique et la possession*, Paris, Gallimard.

RUDRAMUNISWAMY BEDASURMATH (Pt.)

1958 *Shri Renuka Mahatme* (en kannada), S. P. et V. G. Renakigoudar, Shri Renuka Temple (Yallamma Gudda Ugargola).

SABATUCCI, D.

1982 *Essais sur le mysticisme grec*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. ital. 1965).

SAGANT, P.

1982 «Le chamane et la grêle», *L'Ethnographie*, LXXVIII, 87-88, p. 163-174.

SAHLINS, M.

1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. angl. 1976).

SAÏD, E.

1980 *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil (1^{re} éd. angl. 1978).

SALETORE, B. A.

1938 «The Sthānika and their Historical Importance», *Journal of the University of Bombay*, 7, p. 29-93.

SANKALIA, H. D.

1978 «The Nude Goddess in Indian Art», *Marg* (Bombay), XXXI, 2, p. 4-10.

SARAN, V.

1954 *Studies in Medieval Indian History*, Hyderabad, Apex Book (reprint 1962).

SASTRI, N. K. A.

1958 *A History of South India. From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanāgar*, London, Oxford University Press (1^{re} éd. 1955).

SCHWAB, R.

1950 *La Renaissance orientale*, Paris, Payot.

SEGALÉN, V.

1978 *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, Paris, Fata Morgana.

Seminar

1973 *The Status of Women*, 165 (May).

1986 *Purdah Culture*, 318 (February).

SEN GUPTA, S. (ed.)

1965 *Tree Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk Religion*, Calcutta, Calcutta Indian Publications (5).

SEWELL, R.

1984 *A Forgotten Empire (Vijayanāgar). A Contribution to the History of India*, New Delhi, Asian Educational Services.

SHANKAR, J.

1990 *Devadasi Cult : A Sociological Analysis*, New Delhi, Ashish Publishing House.

SHANKARI, U.

1984 «Brahmin, King and Bhakta in a Temple in Tamil Nadu», *Contributions to Indian Sociology*, 18, 2, p. 169-187.

SHARMA, U.

1978 «Woman and their Affines : the Veil as a Symbol of Separation», *Man*, 13, 2, p. 218-233.

1980 *Women, Work and Property in North West India*, London and New York, Tavistock.

SHIFFMAN, H. F.

1983 *A Reference Grammar of Spoken Kannada*, Seattle and London, University of Washington Press.

SHIVADASARASHASTRY

1953 *Sbri Yenuka Yallamma Deviya Mahatme* (en kannada), H. Y. Hinegonder, Manager, Yallamma Temple Committee Yallana Gudda.

SHULMAN, D. D.

1980 *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South India Saiva Tradition*, Princeton, Princeton University Press.

1981 «On South Indian Bandits and Kings», *Indian Economic and Social History Review*, 17, p. 283-306.

1984 «The Enemy within : Idealims and Dissent in South Indian Hinduism», in Eisenstadt, S. N., Kahane, R. and Shulman, D. D. (eds.) : *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India*, Amsterdam, Mouton, p. 11-56.

1985 *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, Princeton, Princeton University Press.

1986 «Battle as Metaphor in Tamil Folk and Classical Traditions», in Blackburn, S. H. and A. K. Ramanujan (eds.) : *Another Harmony. New Essays on the Folklore of India*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

1989 «Outcaste, Guardian, and Trickster : Notes on the Myth of Kārttavarāyaṇ», in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York, p. 35-68.

SILVA, S.

1957-1958 «Folk Beliefs in Canara, North», *Quarterly Journal of the Mythic Society*, 48, p. 102-112.

SINGH, T. R.

1961 «The Hierarchy of Deities in an Andhra Village», in L. P. Vidyarthi (ed.) : *Aspects of Religion in Indian Society*, Meerut, Kedar Narth Ram Nath, p. 166-171.

1969 *The Madiga. A Study in Social Structure and Change*, Lucknow, University of Lucknow, Ethnographic and Folk Culture Society, U. P.

SIRCAR, D. C..

1973 *The Śākta Pīṭhas*, Delhi, Motilal Banarsidass.

SONTHEIMER, G. D.

1964 « Religious Endowments in India : the Juristic Personality of Hindu Deities », *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 67, p. 45-100.

1976 *Birobā, Mbaskobā und Kaṇḍhobā. Ursprung, Geschichte um Umwelt von Pastoralen Gottheiten im Maharastra*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

1979 « Some Incidents in the History of the God Kaṇḍhobā », in *Asie du Sud, Tradition et Changements*, Paris, CNRS, p. 80-85.

1983 « The Mallā/Kaṇḍhobā Myth as Reflected in Folk Art and Ritual », in Depert, J. (ed.) : *India and the West. Proceedings of a Seminar Dedicated to the Memory of Herman Goetz*, New Delhi, Manohar, p. 237-251.

1982 « The Dasarā Festival at Devaragudda (Karnataka) : Ritual and Draupadī Performance in the Cult of Mailār », in Ballhatchet, K. and Taylor, D. (eds.) : *Changing South Asia : City and Culture*, vol. III (*Seventh European Conference on Modern South Asian Study*), London, University of London, 111-112.

1989 « Between Ghost and and God : A Folk Deity of the Deccan », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York, p. 299-338.

SONTHEIMER, G. D. et MURTHY, L. M. K.

1980 « Prehistoric background to Pastoralism in the Southern Deccan in the light of Oral Traditions and Cult of Some Pastoral Communities », *Anthropos*, 75, p. 163-164.

SPERBER, D.

1982 *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann.

SPRATT, P.

1966 *Hindu Culture and Personality : A Psycho-analytic Study*, Bombay, Manaktalas.

SRINIVAS, M. N.

1942 *Marriage and Family in Mysore*, Bombay, New Book Co.

1952 *Religion and Society among the Coorgs of South Asia*, Bombay, Media Promoters and Publishers Pvt. Ltd.

1962 *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Media Promoters and Publishers.

1966 *Social Change in Modern India*, Bombay, Orient Longman.

1967 « The Cohesive Role of Sanskritization », in P. Masson (ed.) : *India and Ceylan*, London, Oxford University Press.

1978 « The Changing Position of Indian Women » (*The T. H. Huxley Memorial Lecture delivered at the London School of Economics*), Delhi, Oxford University Press.

1984a « Some Reflections on the Nature of Caste Hierarchy », *Contributions to Indian Sociology*, XVIII, 2, p. 151-167.

1984b *Some Reflexions on Dowry*, Delhi-Bombay, Oxford University Press.

SRINIVAS, M. N. et RAMASWANY, E. A.

1989 « Culture et fécondité en Inde » (1^{re} éd. angl. 1977), in *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*, textes réunis et présentés par R. Lardinois, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 321-341.

SRINIVASAN, A.

1983 « The Hindu Temple-dancer : prostitute or nun ? », *Cambridge Anthropology*, 8, 1, p. 73-99.

1985 « Reform and Revival : the Devadasi and her Dance », *Political and Economic Weekly*, XX, 44 (Nov. 2), 1869-1876.

STANLEY, J. M.

1977 « Special Time, Special Power : the Fluidity of Power in a Popular Hindu Festival », *Journal of Asian Studies*, XXXVII, 1, p. 27-43.

1989 « The Capitulation of Maṇi : A Conversion Myth in the Cult of Kanḍobā », in A. Hildebeitel (ed.) : *Criminal Gods and Demon Devotees*, Albany, State University of New York, p. 271-298.

STEIN, B.

1973 « Devī Shrines and Folk Hinduism in Mediaeval Tamil Nad », in Gerow, E. and Lang, M. D. (eds.) : *Studies in the Language and Culture of South Asia*, Washington, University of Washington Press, 75-90.

1977 « Circulation and the Historical Geography of Tamil Country », *Journal of Asian Studies*, 37, 1, p. 7-26.

1978 *South Indian Temples. An Analytical Reconstruction*, New Delhi, Vikas Publishing House.

1980 *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press.

STEINBERG, L.

1987 *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. angl. 1983).

STOCKING, Jr. G. W.

1987 *Victorian Anthropology*, New York, the Free Press.

TAPPER, B. E.

1979 « Widows and Goddess : Female Roles in deity Symbolism in a South Indian Village », *Contributions to Indian Sociology*, 13, p. 1-31.

1987 *Rivalry and Tribute. Society and Ritual in a Telugu Village in South India*, Delhi, Hindustan Publishing Corporation.

TARABOUT, G.

1986 *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes du temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient.

TARACHAND, K. C.

1987 *Women in Sacred Prostitution. A study of devadasi custom in Karnataka*, Dharwad, Ph. D. inédit.

THAKUR, U.

1963 *History of Suicide in India. An Introduction*, Delhi. Munshiram Manoharlal.

THIMMAIAH, G. et AZIZ, A.

1983 « The Political Economy of Land Reforms in Karnataka, A South Indian State », *Asian Survey*, XXIII, 7, p. 810-829.

THURSTON, E. (assisted by Rangachari, K.)

1909 *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vol., Madras, Madras Government Press (reprint 1975).

TOFFIN, G.

1987 « De la nature au surnaturel », *Etudes rurales* : « Paysages et divinités en Himalaya », 107/108, p. 9-26.

TRAUTMANN, T. R..

1981 *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

TRIPATHI, G. C.

1979 «The Worship of Kārtavīrya-Arjuna and the Deification of a Royal Personage in India», *Journal of Royal Asiatic Society*, 1, p. 37-52.

TRIVEDI, H. R.

1976 *Scheduled Caste Women. Studies in Exploitation*, Delhi Concept Publishing Co.

TROLL, C. W. (ed.)

1989 *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, Delhi, Oxford University Press.

TUCCI, G.

1974 *Théorie et pratique du Mandala*, Paris, Fayard.

TURNER, V.

1972 «The Centre out there : Pilgrim's Goal», *History of Religions*, 12, p. 191-230.

1974 «Pilgrimage as Social Process», in V. Turner : *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London, Cornell University Press.

TYLER, S. A.

1986 «Post-modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult Document», in Clifford, J. and G. E. Marcus (eds.) : *Writing Culture*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

ULLRICH, H. E.

1975 «Etiquette among Women in Karnataka. Forms of Address in the Village and the Family», in A. de Souza (ed.) : *Women in Contemporary India. Traditional Images and Changing Roles*, Delhi, Manohar, p. 54-72.

VAN BUITENEN, J. A. B.

1978 *Mahābhārata, Translated and Edited*, vol. 3, *The Book of Virāta, The Book of the Effort*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

VAN DER VEER, P.

1988 *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, London and Atlantic Highlands, The Athlone Press.

VAN KOOIJ, K. R.

1972 *Worship of the Goddess according to the Kalika Purana, translated and commented*, Leiden, E. J. Brill.

VARENNE, J.

1976 *Yoga and the Hindu Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.

VASANTHA SHETTY, B.

1984 *Studies in Karnataka History*, New Delhi/Bangalore, Sterling Publishers Private Ltd.

VERGATI, A.

1982 «Social Consequences of Marrying Viṣṇu Nārāyana : Primary Marriage among the Newars of Kathmandou Valley», *Contributions to Indian Sociology*, 16, 2, p. 271-287.

VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P.

1988a *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, Editions Complexe.

1988b *Mythe et pensée chez les Grecs* (nouv. éd.), Paris, La Découverte.

- VETSCHERA, T.
1978 « The Potaraja and their Goddess », *Asian Folklore Studies*, 37, 2, p. 105-153.
- VEYNE, P.
1971 *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil.
1991 « Propagande expression roi, image idole oracle », in P. Veyne, *La Société romaine*, Paris, Des travaux/Seuil, p. 311-341.
- VIDYARTHI, L. P.
1961 *The Sacred Complex in Hindu Gaya*, Bombay, Asia Publishing House.
- VOGEL, J. P.
1969 « The Head-offering to the Goddess in Pallava Sculpture », *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6, p. 539-543.
- WADLEY, S. S.
1975 *Shakti Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*, Chicago, Chicago Press.
1980a *The Power of Tamil Women*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
1980b « Sitalā the Cool One », *Asian Folklore Studies*, XXXIX, 1, p. 34-62.
- WEBER, M.
1958 *The Religion of India*, translated and edited by H. Gerth and D. Martindale, Glencoe, The Free Press.
- WEINBERGER-THOMAS, C.
1989 « Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde », *Archives des sciences sociales des religions*, 67, 1, p. 9-52.
- WHITE, D. G..
1989 « Dogs Die », *History of Religions*, 28, 4, p. 283-303.
- WHITEHEAD, Rev. H.
1921 *The Village Gods of South India*, Calcutta Association Press (YMCA) and London Oxford University Press.
- WULF, D. M. et HAWLEY, J. S. (eds.)
1982 *The Divine Consort : Rādhā and Goddesses of India*, Berkeley and Los Angeles, Berkeley Religions Studies Series.
- YOCUM, G. E.
1986 « Brahmin, King, Sannyāsi and the Goddess in a Cage : Reflections on the Conceptual Order of Hinduism at a Tamil Śaiva Temple », *Contributions to Indian Sociology*, 20, 1, p. 15-39.
- ZEMPLENI, A.
1986 « Possession et sacrifice », in *Transe, chamanisme et possession. De la fête à l'extase* (Colloque CNRS), Nice, Ed. Serre et Nice/Animation.
- ZIEGENBALD, B.
1869 *Genealogy of the South Indian Gods*, transl. from German by Rev. Metzger, G. J.; notes and additions by W. Germann, Madras, Higgenbotham.
- ZIEGLER, Rev. F.
1984 *A Practical Key to the Kannada Language*, New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. 1953).

ZIMMER, H.

1946 *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. by Campbell, J., New Jersey, Princeton University Press (trad. franç. 1951).

ZIMMERMANN, F.

1975 « *R̥tu s̥āmya*. Le cycle des saisons et le principe d'appropriation », *Puruṣārtha*, 2, p. 87-105.

1982 *La Jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard/Seuil.

1989 *Le Discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris, Payot.

ZVELEBIL, K. V.

1987 *Two Tamil Folktales. The Story of King Maṭaṇakāma. The Story of Peacock Rāvaṇa*, Delhi/Paris, Motilal Barbasidass-Unesco.

Glossaire

Dans la mesure où ce travail est d'abord une enquête d'anthropologie sociale, nous n'avons pas cru utile de distinguer les termes appartenant au sanscrit, en particulier parce que ceux-ci sont devenus usuels dans la langue kannada.

Pour l'alphabet kannada on se reportera à Reeve (1980), Kittel (1983), et Ziegler (1984), mais la grammaire de référence — la plus satisfaisante au plan phonologique — est désormais celle de Schiffman (1983).

Voyelles : — *centrales* : a ಅ, ā ಆ ; *frontales* : i ಇ, ī ಈ, e ಎ, ē ಏ, ai ಐ; *arrières* : u ಉ, ū ಊ, o ಒ, ô ಓ, au ಔ.

Consonnes : — *vélaires* : k ಕ, kh ಖ, g ಗ, gh ಘ, ṅ ಙ; *palatales* : c ಚ, ch ಛ, j ಜ, jh ಝ, ṅṅಾಞ; *cérébrales rétroflexes* : ṭ ಠ, ṭh ಠ್, ḍ ಡ, ḍh ಡ್, ṇ ಣ; *dentales* : t ತ, th ಥ, d ಡ, dh ಢ, n ನ; *labiales* : p ಪ, ph ಫ, b ಬ, bh ಭ, m ಮ; *glissantes* : y ಯ, v ವ; *sifflantes* : s ಸ, ś ಶ, ṣ ಷ; *fricatives* : h ಹ, f ಫ; *latérales* : l ಲ, ḷ ಳ, r ರ, ṛ ಠ.

Afin de rendre maniable le glossaire, on n'a retenu que les termes essentiels et suivi l'ordre alphabétique du français.

A

| | |
|------------------------------------|--|
| <i>abhiṣeka</i> | rite de consécration, ablution rituelle, bain |
| <i>adharma</i> | ce qui est opposé à l'ordre sociocosmique |
| Agasa | caste de blanchisseurs |
| Āgama | ensemble de textes, considérés comme révélés par leurs adeptes, auxquels se réfèrent les rituels de temple |
| <i>akēi</i> | riz cru |
| <i>akṣate</i> | riz cru au safran |
| <i>alaṃkāra</i> | « ornement », décoration (rituelle) de la divinité |
| <i>alia</i> (ou <i>aladamara</i>) | banian (<i>Ficus indica</i>) |
| <i>amanta</i> | calendrier luni-solaire |
| <i>amavasya</i> | jour de pleine lune |
| <i>amma</i> | mère, dame, déesse |

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>ammanāvāra eccā</i> | offrande à une déesse (<i>amma</i>) |
| <i>anna</i> | riz bouilli |
| <i>anna-tammandīru</i> | frères, associés dans le lignage |
| <i>apsara</i> | nymphes célestes |
| <i>apāya</i> | danger |
| <i>araśina</i> | safran (<i>Curcuma longa</i>) |
| <i>ārati</i> | cérémonie d'ondoiement de lampe devant un objet d'adoration (fait partie de la <i>pūjā</i>) |
| <i>artha</i> | intérêt matériel ; un des buts de l'homme : poursuite de la richesse et prospérité matérielle |
| <i>āśrama</i> | endroit retiré, ermitage religieux ; « stades » de la vie d'un Brahmane |
| <i>asura</i> | divin, anti-dieu, démon |
| <i>avatāra</i> | « descente » du dieu pour rétablir le <i>dharma</i> |
| <i>aya</i> (ou <i>jajmāni</i>) | échange de biens et de services fondé sur le système du don |

B

| | |
|--|--|
| <i>bāgina</i> | état fortuné, don |
| <i>bāginamāra</i> | don favorable présenté en agitant le chasse-mouches |
| <i>Bājantri</i> | caste de musiciens |
| <i>baḷi</i> | offrande de nourriture à la divinité ; sacrifice (carné) |
| <i>Bānājiga</i> ou <i>Ādi Bānājiga</i> | caste de marchands (Liṅgāyat) |
| <i>baṅḍāra</i> | trésor, prospérité, safran |
| <i>bandāvaru</i> ou <i>bandugaḷu</i> | affins distants, relation d'échange |
| <i>baṅṇa</i> | couleur |
| <i>basavi</i> | femme mariée à un dieu, concubine |
| <i>Bēdar</i> | caste (Intouchable) de chasseurs |
| <i>bēne</i> | maladie |
| <i>bhava</i> ou <i>bava</i> | beau-frère, frère d'épouse et mari de sœur |
| <i>bhaktā</i> | « dévot », fidèle de la religion de <i>bhakti</i> |
| <i>bbakti</i> | religion de la dévotion intégrale à un dieu |
| <i>bbūmi</i> | terre |
| <i>bbūta</i> | esprit malfaisant, fantôme, démon |
| <i>biccōle</i> | ornement d'oreille en feuille de palmier |
| <i>biḡāru</i> | parents d'individus qui sont mariés |
| <i>Brahmane</i> | caste de prêtres et de clercs du premier <i>varṇa</i> |
| <i>brahmacārya</i> | étudiant religieux, chaste, célibataire |

C

| | |
|------------------|-------------------------------------|
| <i>caṇḍike</i> | luth monocorde (associé à Yellamma) |
| <i>cauri</i> | chasse-mouches rituel |
| <i>Chēḷuvadi</i> | caste (Intouchable) de vidangeurs |

D

| | |
|--------------------|---|
| <i>dakṣiṇā</i> | « honoraires rituels », salaire |
| <i>dakṣiṇāyana</i> | moitié d'année à partir du solstice d'été |
| <i>dānyadavsa</i> | graines et lentilles |
| <i>darśana</i> | « vue », « vision » d'un être (ou d'un lieu) sacré |
| <i>dāyādi</i> | segment minimal de lignage agnatique |
| <i>dēvaru</i> | dieu ou divinité |
| <i>devadāsī</i> | « servante divine », danseuse de temple, prostituée |

| | |
|-------------------|------------------------------------|
| <i>devī</i> | déesse |
| <i>dēvasthāna</i> | temple |
| <i>dharma</i> | ordre sociocosmique |
| <i>dīkṣā</i> | « consécration », « initiation » |
| Dhōr | caste (Intouchable) de cordonniers |
| <i>doḍḍa</i> | gros, aîné |
| <i>doṣa</i> | faute |
| <i>dūpa</i> | encens |

G

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>gāḷi</i> | fantôme, esprit mauvais |
| <i>gowda</i> (ou <i>gauda</i>) | chef de village |
| <i>gejje</i> | bracelet |
| <i>gōrappa</i> (ou <i>gōravva</i>) | « père-vache », dévots (chiens) de Mailār |
| <i>gotra</i> | patri-clan exogame |
| <i>gudi</i> | (petit) temple, sanctuaire |
| <i>guṇḍa-gadige</i> | capsule contenant le petit <i>liṅga</i> |
| <i>guru</i> | gourou, maître spirituel |

H

| | |
|------------------------------|---|
| <i>habba</i> | fête, rite cyclique |
| Haḍapad | caste (Liṅgāyat) de barbiers |
| <i>haḷneṅṅru</i> | « vieux parents », liés par des mariages antérieurs |
| <i>heṅṅe</i> | huile |
| <i>hīriavaru</i> | aîné, ancêtre |
| Holeyar (ou Ādi Karnāṭaka) | caste (Intouchable) des équarrisseurs |
| <i>hosneṅṅru</i> | « nouveaux parents », liés par un mariage récent |
| <i>hunda</i> | dot |
| <i>hunṅime</i> | pleine lune |
| Husalvar | caste (Intouchable) de vidangeurs |
| <i>butṭidamane</i> | maison de naissance |
| <i>buttu</i> ou <i>butta</i> | termitière |

I

| | |
|-------------------|---|
| <i>idayāki</i> | rite consistant à briser les noix de coco |
| Idga | caste de malafoutiers |
| <i>iṣṭa-liṅga</i> | petit <i>liṅga</i> portatif des Liṅgāyat |

J

| | |
|----------------|---|
| <i>jaga(t)</i> | « monde », panier (des <i>jōgati</i>) de Yellamma |
| <i>jaḡati</i> | la terre |
| <i>jaḡman</i> | patron, « chef », propriétaire terrien |
| <i>Jaṅgama</i> | caste la plus haute des Liṅgāyat ; prêtres domestiques ou renonçants (<i>virakta</i>) |
| <i>jaṭṭe</i> | « chignon », cheveux emmêlés (de l'ascète) |
| <i>jāti</i> | « naissance », espèce, caste |
| <i>jātrā</i> | fête, pèlerinage |
| <i>jōgama</i> | servante de Yellamma, coépouse divine |
| <i>jōgappa</i> | serviteur (travesti) de Yellamma |
| <i>jōgati</i> | groupe des serviteurs de Yellamma |
| <i>jōgi</i> | un <i>yogin</i> : adepte du <i>yoga</i> , homme sage ou religieux |

K

| | |
|--------------------|---|
| <i>kaḷāśa</i> | réceptif d'eau en métal utilisé dans les rituels |
| <i>kaḷiyuga</i> | le quatrième et dernier <i>yuga</i> , le plus mauvais où nous vivons. |
| <i>kāma</i> | désir (amoureux); un des buts de l'homme. |
| <i>kaṇaka</i> | or |
| <i>kanalu</i> | colère, irritation |
| <i>kāṭa</i> | trouble |
| <i>kate</i> | histoire, récit, mythe |
| <i>kaṭṭi</i> | couteau ou épée |
| <i>koḍa</i> | réceptif (à eau) en métal utilisé dans les rituels |
| <i>kolaku</i> | sale ou impur |
| Kōmati | caste de marchands (télugu) |
| <i>kōpa</i> | colère, courroux |
| <i>kṛtayuga</i> | âge parfait, époque d'or |
| <i>kaśatriya</i> | guerrier, prince; deuxième <i>varṇa</i> de la société (brahmanique) |
| <i>kūla</i> | unité agnatique, clan |
| <i>kūla dharma</i> | tradition familiale |
| Kumbara | caste de potiers |
| <i>kumkum</i> | vermillon (<i>Crocus sativus</i>) |
| <i>kura</i> | éruption cutanée |
| Kuruba | caste de bergers (agriculteurs) |
| <i>kurudu polē</i> | pollution menstruelle |
| <i>kuṭumba</i> | groupe de naissance, famille proche, intimes |

L

| | |
|--------------|---|
| <i>līlā</i> | « jeu » (de la divinité) |
| <i>līṅga</i> | symbole phallique de Śiva |
| Līṅgāyat | « porteur de <i>līṅga</i> », caste(s) des Vīraśaiva |
| <i>loka</i> | « monde », région de l'univers |

M

| | |
|--|---|
| Mādar | caste (Intouchable) des éboueurs |
| <i>maḍi</i> | état de pureté rituelle |
| Māḍiga (ou Ādi Jambava) | caste (Intouchable) de tanneurs |
| Maḍivala | caste de blanchisseurs |
| <i>mailige</i> | état d'impureté ordinaire |
| <i>mane</i> | maison |
| <i>mane dēvaru</i> (ou <i>okkalu</i>) | divinité familiale |
| <i>māṅgalārati</i> | ondolement de la lampe favorable, propice |
| <i>mantapa</i> | sanctuaire, souvent petit et temporaire |
| <i>mantra</i> | formule sacrée (en sanscrit) accompagnant le rite |
| <i>mara</i> | agiter le chasse-mouches |
| Marāṭha | caste (<i>kaśatriya</i>) du Maharashtra |
| <i>masi</i> | impur |
| <i>māva</i> | beau-père, oncle (frère de mère et mari de la sœur du père) |
| <i>māyā</i> | « illusion », personnifiée par une déesse |
| <i>mokṣa</i> | délivrance (des renaissances); un des buts de l'homme |

| | |
|--------------------|---|
| <i>muni</i> | « silence », ascète, ermite, sage |
| <i>murāli</i> | coépouse de Kaṇḍhobā, <i>devadāsī</i> du Maharashtra |
| <i>mūti</i> | « forme », effigie ou représentation de la divinité |
| <i>muttā(y)ide</i> | femme (favorable) mère d'un garçon dont le mari est toujours vivant |
| <i>muttu</i> | collier matrimonial des <i>jōgama</i> |
| <i>mutṭu</i> | état d'impureté extrême |

N

| | |
|------------------|---|
| <i>nāga</i> | serpent, en particulier le cobra |
| <i>naivēdya</i> | nourriture (végétarienne) offerte à la divinité |
| <i>namaskāra</i> | salutation |
| <i>nentru</i> | affins, intime relation d'échange |

P

| | |
|-------------------------------|--|
| <i>pakṣa</i> | moitié d'un mois lunaire |
| <i>pañcamṛta</i> | « cinq (nectars) d'immortalité », les cinq produits rituels lors des <i>pūjā</i> au temple |
| <i>padalage</i> | petit panier pour recevoir les offrandes |
| <i>pañcaṅga</i> | almanach (astrologique) |
| <i>pāpa</i> | faute, péché |
| <i>pavitra</i> | purification |
| <i>petta polē (ou puruḍu)</i> | pollution de naissance |
| <i>phala-tambula</i> | païement rituel de fruits et de noix d'arec au prêtre |
| <i>piśāci</i> | démon informe particulièrement mauvais |
| <i>pole</i> | impureté rituelle (en général) |
| <i>polegar</i> | petit seigneur féodal |
| <i>potē rāja</i> | « roi-démon-buffle » |
| <i>pradakṣiṇā</i> | circumambulation rituelle |
| <i>prasād(a)</i> | « grâce (divine) symbolisée par un peu de nourriture que le dévot reçoit dans le temple en retour d'une offrande |
| <i>pūjā</i> | « hommage », « adoration », rituel impliquant une offrande |
| <i>pūjāri</i> | « officiant d'un hommage », prêtre |
| <i>puṇya</i> | bonne fortune |
| <i>purāṇa</i> | groupe de textes appartenant à la Tradition |
| <i>puruṣa</i> | « mâle, homme » ; géant cosmique |
| <i>puruṣārtha</i> | les quatre buts de l'homme |
| <i>pūrṇima</i> | pleine lune |
| <i>purobit</i> | « placé devant », prêtre domestique |

R

| | |
|------------------------------|---|
| <i>rāja(n)</i> | « roi » |
| <i>rākṣas</i> | « être démoniaque », ogre |
| <i>raṇḍe</i> | veuve ; péjorativement : prostituée |
| <i>rangōlli (ou rangōle)</i> | dessins rituels sur le sol ou les seuils |
| <i>rṣi</i> | « voyant », poète inspiré (du Veda), sage |

S

| | |
|---------------------|-------------------------------|
| <i>śakti</i> | « puissance, énergie » divine |
| <i>sambandigaḷu</i> | parenté |
| <i>sannyāsa</i> | renoncement |

| | |
|---------------------------------------|--|
| <i>saṃnyāsi</i> | renonçant, saint homme, ermite |
| <i>samsara</i> | couple marital, famille nucléaire |
| <i>satī</i> | femme parfaite fidèle à son époux ; veuve qui se fait brûler sur le buûcher funéraire de son époux |
| <i>savati</i> | coépouse |
| <i>sēva</i> (ou <i>sīva</i>) | service |
| <i>sosi</i> | belle-fille, nièce (fille de sœur, fille de frère) |
| <i>sthānika</i> (ou <i>sthānika</i>) | « chef d'une place », adorateur appointé d'un temple déterminé |
| <i>śubha</i> | favorable, bon augure, prospère |
| <i>śuddha</i> (<i>vāda</i>) | pureté |
| <i>śūdra</i> | quatrième <i>varṇa</i> de la société, celui des castes servantes |
| <i>śule</i> | prostituée |
| Sunagār (ou Ambigāra) | caste (Līngāyat) qui prépare la chaux |
| <i>sūtaka</i> | pollution de naissance ou de mort |
| <i>svadharmā</i> | <i>dharmā</i> propre à chaque <i>varṇa</i> ; conduite conforme au statut |
| <i>svāmi</i> (n) | titre conféré aux saints hommes |
| <i>svarga</i> | « ciel » comme séjour des dieux |

T

| | |
|-----------------------|---|
| <i>tāḷi</i> | collier matrimonial |
| <i>tampu</i> | froideur, rendre froid |
| <i>tani eriyuvudu</i> | rituel qui vise à refroidir |
| <i>tantra</i> | ensemble de textes fondé sur les Āgama et les Saṃhitā concernant les rituels et les pratiques mettant la <i>śakti</i> au-dessus du dieu |
| <i>tapas</i> | « brûlure », « échauffement ascétique », pénitence |
| <i>teṇḍe</i> | branche ; segment d'un clan |
| <i>tera</i> | prix de la fiancée |
| <i>tere</i> | pollution extrême (liée à la mort) |
| <i>tiṇḍi</i> | nourriture légère ; « snack » |
| <i>tinḍu pole</i> | pollution résultant du contact ou de la proximité d'un Intouchable |
| <i>tīrtha</i> | « gué », eau sanctifiée ; pèlerinage |

U

| | |
|--------------------|---|
| <i>ugra</i> | rage, colère ; fierté, cruauté, violence |
| <i>ugrāna</i> | provision ; repas (cuit) de la déesse |
| <i>ulapi</i> | don alimentaire (non cuit) à la déesse |
| <i>Upaniṣad</i> | groupe de textes appartenant à la Révélation prêchant la délivrance |
| <i>utsavamūrti</i> | « forme mobile », effigie ambulatoire de la divinité |
| <i>ūta</i> | repas |
| <i>uttarāyaṇa</i> | moitié de l'année qui suit le solstice d'hiver |

V

| | |
|---------------|---|
| <i>vaiśya</i> | troisième <i>varṇa</i> de la société, celui des agriculteurs et des commerçants |
| Vālmīki | caste (<i>vaiśya</i>) d'artisans |
| <i>varṇa</i> | « couleur, classe » ; terme désignant une fonction sociale, un statut, un rapport au rituel |
| <i>vīra</i> | « héros » |

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>Vīraśaiva</i> | « shivaïte héroïque », désignation sectaire des castes Liñgāyat |
| <i>Veda</i> | « Savoir », la Révélation |
| <i>vaṃśa</i> (ou <i>vamśa</i>) | « généalogie », famille agnatique (dans sa totalité) |
| <i>vrata</i> | « vœu », observance religieuse |

Y

| | |
|---------------|--|
| <i>yātrā</i> | voyage religieux ; pèlerinage |
| <i>yoga</i> | « attellement », ensemble de techniques psycho-physiologiques dont le but est d'atteindre l'état « délivré » (dès cette vie) |
| <i>yoginī</i> | adepte du <i>yoga</i> ; <i>yoginī</i> est la forme féminine |
| <i>yonī</i> | organe féminin dans lequel se trouve engagé le <i>liṅga</i> |
| <i>yuga</i> | nom de périodes cosmiques correspondant à un certain état du <i>dharma</i> |

Z

| | |
|---------------------------------|---|
| <i>zūlwa</i> (ou <i>malak</i>) | relation de concubinage (pour l'homme) ou avec une seconde épouse |
|---------------------------------|---|

Index

A

- adharma* : 63, 85 et sq., 90; v. ordre/désordre.
administration : 37, 134, 455; du temple : 27, III chap. III, 418, 420, 447 et sq., 465, 477; britannique : 154, 166, 170 et sq., 348, 352, 368, 382, 412, 464, 468 et sq., 472; législation indienne : 32, 95, 170 et sq., 398.
Andhra-Pradesh : 23, 74, 116, 150, 201, 244, 255, 262, 263, 264, 287, 297, 312, 342.
animaux : 54, 67, 249, 250 et sq., 339; âne : 470; bouc : 75, 397; buffle : 23, 26, 31, 253 et sq.; cheval : 26, 68, 264, 325, 340, 406; chien : 23, 26, 68, 320 et sq., 330, 332; lion : 112; paon : 291 et sq.; serpent : 31, 43, 94, 113, 357; tigre : 92, 315, 366; vache : 85, 94, 283, 319; imaginaires : 291 et sq.
anthropologie : 19, 22, 69, 246 et sq., 290 et sq., 300, 349 et sq., 368, 369, 464, 473 et sq., 481, 485 et sq.
ascèse (ascète) : 57, 62 et sq., 74, 86, 88, 113, 119, 123, 137, 141, 142, 165, 205, 211, 218, 223, 259, 282, 293, 297, 303, 319, 324, 337, 358, 379, 397; v. renonçant, renoncement.
avatāra : 61, 86, 89, 90, 91, 299, 341, 343, 356.

B

- bain : 33, 51, 88, 113, 211; v. *firtha*, purification.
balī : 54, 68, 71, 123, 363.
basavi : 144, 163, 197, 231, 241, III chap. IV, 464.
bâtard(ise) : 88 et sq., 90, 91, 180 et sq., 262, 403.
Brahmane : 20, 44, 63, 64, 72, 85, 86, 89, 90, 258, 320, 407; v. caste.

C

- calendrier : 54, 60, 92, 127, 137, 390.
caste (système des) : 47, 50, 74, 93, 124 et sq., 131, 156, 183, 217, 269, 358, 359, 360, 364, 372, 385, 414, 422, 428 et sq.; mélange des : 63, 90, 258, 438.
castes (liste des) : Āgasa : 375; Bājantri : 397, 421, 422; Bēdar : 67, 177, 253, 367, 368; Bōvi : 422; Brahmane : 21, 28, 50, 53, 88, 115, 257, 259 et sq.; 310, 324, 348, 352, 359, 366, 368, 430, 433, 436, 461, 469 et sq., 481, 498; Chēļuvadi : 177, 428; Dhōr : 54, 177; Haḍapad : 428; Holeyā : 177, 257, 332, 428; Hugar : 422, 437; Kallar : 119, 362; Kōmati : 51, 177; Kṣatriya : 63, 85, 86, 89, 90, 103, 123, 208, 216, 259, 316,

319, 324, 325, 331, 332, 399, 426;
 Kumbhara : 270; Kuruba : 50, 54, 67,
 139, 177, 224, 318, 319, 324, 361, 367,
 399; Lamāni : 95, 97, 115, 125, 442.
 Lingāyat : 23, 45, 48, 50, 74, 94, 101,
 173, 177, 204, 242, 318, 319, 324, 328,
 417, 428, 457 et sq., 464, 469, 470, 481.
 — Banāṣiga : 21, 45, 46, 95, 97, 112, 136,
 140, 143, 173, 181, 205, 204, 210, 212,
 215, 231, 270, 318, 360, 361, 366, 372,
 374, 375, 383, 395, 394, 397, 419, 420,
 422, 423, 428, 429, 431, 436, 438, 441,
 444 et sq., 467, 476 et sq., 479 et sq.,
 491.
 — Jāngama : 46, 137 et sq., 173, 242, 260,
 424, 429, 432, 433, 481.
 — malafoutier : 100.
 — Vīraśaiva : 21, 23, 78, 94, 95, 100, 137,
 173, 262, 363, 367, 428 et sq., 437, 444,
 465, 480, 481, v. secite.
 castes (liste des) : Mādar : 75, 177, 182, 185,
 215, 343; Mādiga : 50, 54, 73, 87, 94,
 95 et sq., 97, 99, 125, 139, 150, 177,
 182, 192, 216, 232, 257, 261, 318, 319,
 324, 325, 331, 360, 367, 421, 428, 472;
 Mādīvala : 51, 271; Mārāṣa : 51, 34,
 84, 177, 184, 270, 271, 332, 361, 366,
 397, 401, 499; Sunagār : 83, 145, 399,
 407, 422, 423, 438, 442, 443; Vālmīki :
 51, 57; Viśvakarma : 254 et sq.; Vok-
 kāṣiga : 98, 461.
 cēḥar : 71, 86, 89, 93, 95, 99, 194, 198, 305,
 336, 457.
 chasses (rituelle) : 340, 406 et sq.
 chef : 46, 167, 233, 436, 437, 438 et sq., 476,
 cheux : 88 et sq., 91, 119, 217 et sq., 296,
 colere : 15, 25, 33, 34, 43, 46, 70, 74, 86 et
 sq., 88, 97, 119, 186 et sq., 222, 228,
 257, 277, 294, 337, 366, 377 et sq., 395,
 424.
 collecter : 26, 207, 215, 261, 268, 279 et sq.
 communauté : 54, 361, 406, 454 et sq.
 concubinage : 25, 43, 99, 147, 155, 163, 182,
 256, 292, 304, 426.
 confits : 28, 32, 54, 180, 319, 416, 419, 420,
 455, 475, 477 et sq.; v. violence.
 culte : 31, 34, 56, 61, 122, 131; de divinité :
 71, 118, 288; du temple : 73, 92 et sq.,
 117 et sq.; III chap., II, 385, 441 et sq.,
 477.
daršana : 33, 36, 63, 76, 118, 121, 137,
 212, 261, 320, 347, 362, 378 et sq., 442,
 469.
 336, 338, 342, 356, 406.
 280, 286, 303, 318 et sq., 323, 325, 330,
 démons : 68, 75, 86, 89, 194, 200, 221, 223,
 415, 431.
 156, 199, 297, 301, 310 et sq., 339, 375,
 délivrance : 47, 55, 56, 63 et sq., 78, 122,
 383, 388, 390; v. monde.
 465, 471 et sq., 480, 491 et sq.
 398, 405, 407, 415, 430, 435, 443, 456,
 354 et sq., 360 et sq., 363, 374, 381, 392,
 267, 276, 280, 297, 313, 338, 347 et sq.,
 sq., 200, 212 et sq., 236 et sq., 243, 258,
 116 et sq., 135 et sq., 150, 193, 196 et
 sq., 80, 86, 88 et sq., 94, 100 et sq., 113,
 200, 22, 25, 31, 41, 42, 46, 59, 61, 62 et
 sq., 309, 355; Udursamma : 69; Yellamma :
 90; Śīrā(śa) : 69, 77, 136, 308, 408; Śrī :
 (sarvā) : 80, 83 et sq., 288; satyavati :
 Śarī : 97, 120, 122, 206; Śarīyamma
 365, 479; Śarī-Mārīka : 57, 295;
 101, 120, 216, 279, 297, 354, 362,
 403; Renukā : 20, 31, 46, 63, 69, 71,
 ni : 73, 369; Parvati : 318; Rādha :
 432; Pacāci : 74; Pālānga : 73; Patu-
 367, 480; Mīnāksī : 159, 339, 402, 406,
 140, 150, 216, 231, 257, 312, 361, 364,
 93 et sq., 102 et sq., 118, 122, 123 et sq.,
 et sq.; Māraṅgi : 43, 46, 67, 73, 81, 91,
 74, 86, 201, 369, 492; Mārīkamābā : 257,
 70; Mārava : 64; Mārīyamān : 69,
 295; Mahālakṣmī : 437; Mālāva : 69;
 yamma : 67, 69; Kāmārī : 293,
 Kanteva : 70; Kareva : 81; Karti-
 et sq.; Kālamma : 23, 254 et sq.;
 70; Hūṣigamma : 22, 67, 118, 145, 365;
 138, 318; Gulamma : 67; Harteva :
 114, 144;
 67, 69; Gaṅgā : 88, 114,
 103; Durgāva : 67, 69, 70;
 109; Dēmaeva : 70;
 295; Cāmundeśvārī : 408, 431,
 120; Bahoucha-
 295, 318, 363, 365 et sq., 405,
 72, 74, 97, 123 et sq., 254, 258, 276,
 270, 339, 374, 435; noms de la : 41, 69,
 dieu : 63 et sq., 70, 72, 77, 181, 258,
 368, 387, 391, 406, 467 et sq., 491; et
 277, 291, 294 et sq., 347 et sq., 358, 366,
 sq., 198, 218, 235 et sq., 234, 250, 267,
 102, 120, 123 et
 343, 367, 407.
 117, 119, 141, 208, 257 et sq., 325,
 305, 330.
 43, 72, 86, 88, 98 et sq., 102 et
 15, 94, 154 et sq., 169 et sq., 230,
 danse : 15, 94, 154 et sq., 169 et sq., 230,
 305, 330.
 43, 72, 86, 88, 98 et sq., 102 et
 15, 94, 154 et sq., 169 et sq., 230,
 305, 330.
 43, 72, 86, 88, 98 et sq., 102 et
 15, 94, 154 et sq., 169 et sq., 230,
 305, 330.

- désir : 22, 29, 272, 296, 307, 310, 333 ;
v. *kāma*.
dette : 78, 186 et sq.
devadāri : 15, 21, 22, 46, 73, 94, 100, 116, 118,
143, II chap I et II, 212, 216, 237, 261,
262, 284, 305, 329, 400, 421, 422 et sq.,
423, 491, 494 et sq., 499.
devasthānam : 44, 76, 383, 411 et sq., 422.
dévot : 63, 74, 86, 100, 298, 414, 446, 449 et
sq., 477.
dévotion : 36, 44, 51, 60, 62 et sq., 71, 77,
101, 116, 117, 123, 143, 149, 196, 198,
203, 260, 283, 303 et sq., 323, 329 et sq.,
335, 341, 355.
dhārma : 33, 86, 90, 148, 181, 193, 227, 273,
307, 310, 338, 341, 353 et sq., 416.
dieu (et héros) : 14, 78, 134, 162, 181.
dieu (liste des) : *Āyanaar* : 330; *Āyappan*
54; *Alakār* : 406; *Aurva* : 90; *Bhai-*
rava : 78, 92; *Birappa* : 103; *Basa-*
vanta(n) : 78, 81, 113, 480, 481; *Bhigu* :
79, 89, 433, 436; *Brahma* : 279, 297,
318; *Christ* : 167, 408; *Dakṣa* : 97,
120; *Dattatreya* : 68, 441, 465; *Daval*
114, 270; *Hanuman* : 68, 113, 471, 500;
Maikī : 68; *Ganapati* : 81, 102, 113,
114, 270; *Hanuman* : 68, 113, 471, 500;
Indra : 294, 406; *Jamadagni* : 42, 62 et
sq., 72, 77, 80, 85, 86, 87, 94, 102, 113,
114, 118 et sq., 138, 140 et sq., 197, 218,
228, 244, 262, 279, 280, 297, 306, 309,
333, 356, 361, 362, 363, 381, 403, 433,
470, 471; *Jökumar* : 270 et sq.; *Kāta-*
vareyan : 86; *Karna* : 403, 407, 433;
Kartikēya : 87, 270, 293; *Kiṣṇa* : 292,
303; *Maiāla-Kāṇḍhobā* : 23, 26, 68,
143, 201, 284, II chap. VII, 368; *Muru-*
kan : 291; *Parasurama* : 43, 58, 81, 83,
86, 87 et sq., 91, 92, 102, 103, 111, 114,
118, 119, 140 et sq., 149, 208, 212, 244,
260, 262, 268, 274, 286, 363, 403, 433,
469, 471, 477, 498; *Rāma* : 406; *Rāva-*
nā : 294, 312; *Rcika* : 90, 114, 141;
Rudra : 120, 323, 328, 340; *Siva* : 37,
68, 72, 77, 78, 87, 88, 92, 97, 101, 113,
114, 140, 141, 218, 252, 253, 259, 260,
279, 281, 297, 306, 313, 333, 334, 354,
373, 399, 407, 433, 497; *Skanda* : 270;
Vaimikīnātha : 101; *Viṣṇu* : 120, 279,
297; *Vitrabhadrā* : 328; *Viśvāmītra* :
90, 303; *Vīhobā* : 51; *Yama* : 279.
divination : 33, 94, 121, 328.
divinité (mobile) : 44, 97, 136, 138, 143, 143
et sq., 266 et sq., 269 et sq., 287 et sq.,
348, 374, 397, 398, 400.
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
F
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
E
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes : 31, 30, 60, 75, I Chap. V, 83, 93 et sq.,
113, 192, 252, 320 et sq., 402 et sq., 403,
421, 477.
frère : 44, 46, 88, 262, 270, 313, 439 et sq.,
funérailles : 62, 68, 114, 122, 136, 139, 150,
206, 233, 273, 312, 470.
G
genre (masculin/féminin) : 64, 67, 72, 77, 93,
96, 182 et sq., 193 et sq., 211, 228, 231
et sq., 246 et sq., 254, 287, 302, 309,
313, 323, 328 et sq., 339, 427, 433.
gṛappa : 23, 26, 78, II Chap. VII, 406.
guerre : 86, 89, 93, 120, 320, 324, 329 et sq.,
334, 341, 343, 403, 407, 498.
Gujarat : 198, 232, 293.
gourou : 26, 46, 81, 92 et sq., 137, 213, 233,
316.
divinité (souverain) : 11, 62, 72, 121, 229,
279, 374, 388, 392, 397.
domination (politique et/ou économique) :
28, 48, 93, 101, 140, 164 et sq., 174 et
sq., 182, 184, 194, 198 et sq., 246 et sq.,
301, 352, 366, 367, 372, 373, 413, 420,
423, 428, 431 et sq., 439 et sq., 443, 464,
470 et sq., 478 et sq., 481; v. violence.
don : 36, 138 et sq., 183 et sq., 203 et sq.,
228, 324, 443, 445, 464, 493.
E
échange : 36, 59, 90, 228, 263, 277 et sq.,
329, 383, 384, 389 et sq., 396, 414, 443,
443 et sq.
épouse : 26, 99, 133 et sq., 139, 140, 276, 281
et sq., 304 et sq., 308 et sq., 366, 439.
épouse (divine) : 71, 73, 122, 148, 329, 353,
437.
État : 28, 36, 49, 327, 412, 432.
État (régional) : 32, 43, 170 et sq., 333, 433,
463; v. administration.
excreta : 84, 88, 89, 91, 250.
F
faute (et transgression) : 70, 71, 84, 86, 90,
93, 99, 140, 148, 193, 201, 234, 271 et
sq., 341, 362, 377, 390, 434.
faste (et nefaste) : 34, 93, 128, 140 et sq.,
189 et sq., 217, 256, 282, 293 et sq., 337,
373 et sq., 391 et sq., 401, 408, 427.
fêtes :

H

- hiérarchie : 47, 124, 125, 360, 415, 428.
 hiérarchie (statut) : 63, 69, 73, 85, 91, 124, 140, 176, 372, 385, 389, 415, 428, 434, 444, 449, 479.
 hiérarchie (sociale) : 59 et sq., 67, 140, 349, 358, 359, 361, 364, 372, 375, 396, 418, 428, 444.
 honoraires (*dakṣiṇā*) : 61, 92, 95, 120, 278, 362, 384, 448, 493.

I

- identité : 52, 53, 194 et sq., 228, 301, 361, 455.
 individu : 48, 59, 56 et sq., 58, 192, 194 et sq.
 initiation : 15, 116, 162 et sq., II chap. III, 261, 280, 331, 465.
 Intouchables : 28, 44, 48, 53, 63, 68, 90, 91, 102 et sq., 123, 125, 140, 156, 174 et sq., 183, 194 et sq., 223, 258, 301, 306, 352, 359, 362, 366, 367, 420, 421, 434, 447, 476.

J

- jōgāti* : 25, 36, 77, 136, 138, 146, 162 et sq., II chap. II, 203, 362, 445, 465.
jōgamma : 25, 26, 70, 84, 92, 100, 101, 112, 146, 150, 162 et sq., 213 et sq., 236 et sq., 261, II chap. II, 290, 313, 329, 341, 367, 397, 427, 464.
jōgappa : 25, 26, 83, 88, 138, 146, 225, 229 et sq., 280, 437.

K

- kāma* : 22, 29, 56, 156, 291; v. désir.
 Kāmadhenu : 85, 94, 121, 250, 282.
 Kārttavīrya : 43, 85 et sq., 88, 92, 94, 208, 273, 286, 498.
 Kashmir : 140.
 Kerala : 73, 95, 165, 277, 287, 310, 343, 369.

L

- lignage : 26, 44, 56, 62, 67, 84, 87, 89, 124, 149, 186, 256, 280, 328, 375, 393, 420, 435 et sq., 441 et sq., 445, 446, 449 et sq., 457 et sq., 469.
līnga : 36, 57, 60, 68, 92, 95, 100, 112, 114, 205, 231, 255, 268, 281, 317, 319, 375, 382, 408, 425, 428, 456, 465.

M

- Madhya-Pradesh : 48, 385.
 Maharashtra : 20, 48, 75, 83, 84, 95, 166, 185 et sq., 201, 207, 212, 232, 244, 247 et sq., 252, 264, 295, 315, 317, 329, 343, 369, 408, 437, 480, 499.
 maladie(s) : 43, 56, 69 et sq., 92, 100, 101, 188, 197, 222 et sq., 230, 235 et sq., 279, 288, 359, 381, 392, 403, 491.
mantra : 92, 93, 139, 210, 224, 394, 433, 448.
māṅgi : 95 et sq., 118, 190 et sq., 231, 365, 367.
 margousier : 35, 83, 84, 92, 100, 127, 129, 208, 260, 267, 277, 288, 326, 403, 469.
 mariage : 44, 63, 67, 73, 84, 89, 99, 131, 140 et sq., 145, 150, 161 et sq., 173 et sq., 187, 190 et sq., 199, 205, 212 et sq., 228, 233, 240 et sq., 248, 262, 309, 329, 341, 355, 427, 434, 456 et sq., 471, 495.
 médecine (moderne) : 223.
 médecine (traditionnelle) : 56, 100, 222 et sq., 242, 277, 288.
 mélange de castes : 63, 90, 258, 438.
 monde : 61 et sq., 96, 291, 295, 296 et sq., 326, 342, 354, 357, 359, 364, 366, 372, 381, 388; (des dieux) : 61, 76, 134; (des hommes) : 61, 76; v. ordre/désordre, *dharma*.
 musiciens : 42, 83, 146, 210, 225, 230, 397, 422; chant : 42, 58, 60, 83, 95, 157, 210; instruments : 42, 83, 88, 97, 112, 146, 157, 210, 230, 269, 284 et sq., 315, 365; v. danse.
 musulmans : 28, 50, 51, 68, 73 et sq., 79, 80, 81, 413, 437, 473 et sq., 480, 500.
 mythe : 24, 28, 42 et sq., 90, 103, 122, 123, 133 et sq., 147 et sq., 235, 246, 273, 291 et sq., 319, 351 et sq., 366, 408, 487.

N

- Nātha : 43, 46, 57, 78, 81, 92 et sq., 136, 144, 197, 208, 365.
 Népal : 308, 343, 408.
 nourritures (divines) : 84, 146, 274, 363, 376 et sq., 384, 386, 393, 395, 396, 402, 446, 448, 470.
 nudité : 15, 32, 145, 208, 259, 368, 382, 499.

O

- ordre/désordre : 27, 33, 54, 69, 86 et sq., 90 et sq., 124, 148, 181, 187 et sq., 194 et sq., 272 et sq., 327 et sq., 338, 341, 388, 390 et sq., 393; v. *dharma*, monde.

- sacrilice : 26, 54, 95, 122, 187 et sq., 204 et sq., 253, 256 et sq., 297, 395, 397, 419, 444, motif mythique : 87, 117, 139, 263, 273, 286, 324, 327, 406 et sq., humain : 175, 187, 260, 333, 335 et sq., 343, 419.
- saffran : 35, 71, 77, 114, 150, 210, 212, 260, 267, 275, 284 et sq., 290, 304, 323, 326, 332, 386, 399.
- śakti* (énergie) : 33, 62, 72, 73, 77, 98, 101, 155, 205, 234 et sq., 243, 268, 282, 283, 293, 295 et sq., 308, 318, 354, 357, 364, 377 et sq., 387, 390, 397, 441, 456, 478.
- sanscritisation : 50, 71, 367, 433.
- savant/populaire : 24, 33, 44 et sq., 50, 90, 336, 339, 361, 405.
- secrète : 21, 23, 54, 61, 92 et sq., 94, 137, 208, 233, 286, 305, 367, 418, 425, 428 et sq., 443, 465, 478.
- śivakānt* : 137, 143, 399, 400, 420 et sq., 473, 477.
- shivisme : 87, 117, 139, 150, 221, 286, 332, 333, 358.
- secrète : 46, 69, 84, 99, 124, 262, 459 et sq., 465.
- Sri Lanka : 48, 73, 200, 243, 302, 369.
- stānika : 204, 216, 411, 416, 418, 432, 437, 442, 443, 446, 447, 464.
- T**
- Tamil Nadu (tamoul) : 21, 49, 69, 73, 86, 101, 119, 150, 157, 166, 170 et sq., 235, 263, 264, 287, 291, 297, 333, 343, 369, 406, 412, 431, 437, 461, 464, 481, 496, 498.
- terre : 77 et sq., 87, 90, 101, 147, 159, 187, 197, 244, 276, 297, 303, 306, 309, 323, 327, 357, 418, 422, 493.
- textes : 91, 120, 166, 221, 246, 272, 292, 317, 348, 368, 419, 438, 467, 492; norma-tifs : 45, 89, 138, 183, 166, 183, 309, 336, 341, 381, 418, 433, 477; populai-re : 45, 46, 89, 101, 264, 312.
- tirtha* : 56, 57, 75, 113, 120, 293; v. bain.
- tortures rituelles : 26, 145, 325, 331 et sq., 468.
- tradition/modernité : 33, 36 et sq., 60, 71, 148, 160 et sq., 172, 194, 199, 236, 280, 348, 411 et sq., 424 et sq., 430, 450, 464, 479 et sq., 492.
- transvestisme : 26, 83, 88, 97, 138, 231, 244, 280, 287, 356.
- royauté : 20, 54, 61, 158 et sq., II chap. VI, 480.
- 319 et sq., 406, 414, 418, 432, 443, 467, 319 et sq., 85, 86 et sq., 88, 89, 196, 260, 270 et sq., 342, 363 et sq., 389, 399.
- sq., 188 et sq., 195, 219, 260, 273, 312, rite : 32, 122, 133 et sq., 147 et sq., 180 et 340, 359; v. ascèse.
- renoncement : 57, 62 et sq., 207, II chap. VI, renonçant : 89, 91, 93, 219.
- Kalashthan : 54.
- R**
- 433.
- pruvāṭha* : 22, 56, 57, 307, 310 et sq., 357, bain, *īhṛta*.
- purification : 84, 87, 121, 144, 157, 404; v. 434.
- 304, 340, 342, 371 et sq., 386, 393, 408, 95, 101, 122, 140, 185, 221, 281, pur/impur : 56, 57, 70, 86 et sq., 89, 90, 91, 199 et sq., 358.
- psychanalyse : 34, 59, 79, 85, 87, 89, 98, 103, 495.
- 272, 280, II chap. VI, 310 et sq., 426, 182, 184 et sq., 196, 212, 219, 230, 255, et sq., 163 et sq., 172 et sq., 178 et sq., proposition : 21, 25, 63, 88, 95, 97, 135, 154, 418, 457.
- 219, 250, 273, 303 et sq., 366, 385, 406, prospérité/économie : 95, 101, 190 et sq., 470; v. nourritures (divines).
- pravāda* : 55, 211, 315, 384, 396, 446, 448, 308, 337, 395.
- pouvoir magique : 46, 93, 97, 139, 213, 235, 283, 293, 298; *śṛāṭṭhā* : 35, 146, 326.
- chap. VII; *jōgama* : 35, 146, 222, 278, possession/possédés : 70, 146, 303, II 415.
- personne : 58, 87, 144, 301, 347 et sq., 388, 379, 389, 425 et sq., 454.
- 128, 141, 148 et sq., 205, 320 et sq., 359, pèlerinage : 21, 42, I chap. II, 75, I chap. IV, 457 et sq.
- parenté : 233, 236 et sq., 309, 431, 450 et sq., *padājāge* : 43, 84, 274 et sq.
- 265 et sq., 289 et sq., 297, 445; panier : 35, 84, 100, 138, 146, 192, 213 et sq.,

« trust », « trustee » : 36, 143, 207, 325, 326, 366, 411 et sq., 448, 450, 465, 469; v. administration,

U

universel/particulier : 61, 71, 72, 352, 360, 415.
Uttar-Pradesh : 53, 76, 137, 166, 295, 434, 455, 481.

V

vermillon : 71, 114, 150, 213, 284 et sq., 326, 386.
village : 36, 52, 64 et sq., 128, 178 et sq., 236

et sq., 245 et sq., 273, 334, 339, 353, 358, 416, 432, 436, 441 et sq., 479.

violence : 22, 28, 86, 89 et sq., 95 et sq., 97, 221, 246 et sq., 301, 325, 333, 335, 338, 341, 366, 454, 479; v. domination.

vishnouisme : 61, 87, 305, 406.

vœux : 48, 54, 56, 75, 83, 94, 101, 116, 150, 181, 255, 320, 469.

« voyant » (*r̥ṣi*) : 117, 140, 379, 441 et sq., 449, 453 sq.

Y

yeux/regard : 74, 77, 119, 223, 235, 261, 294, 324, 378 et sq., 381.

yoga : 141, 302 et sq., 307, 383.

LISTE DES RÉCITS

| | Page |
|---|------|
| Récit (1) : Les danseuses de temple (selon Marco Polo) | 13 |
| Récit (2) : Le mythe canonique de Yellamma-Reṇukā | 42 |
| Récit (3) : Le mythe « populaire » de Yellamma et l'origine des « servantes du dieu » (<i>deva-dāsi</i>) [version A] | 46 |
| Récit (4) : Le saint Bār-Shāh et Yellamma (selon les musulmans) | 73 |
| Récit (5) : Le saint Bār-Shāh et Yellamma (selon les hindous) | 74 |
| Récit (6) : La mère (Satwāi) de Yellamma | 84 |
| Récit (7) : Kārttavīrya en colère massacre Jamadagni | 85 |
| Récit (8) : La colère et la vengeance de Paraśurāma | 86 |
| Récit (9) : Paraśurāma le « bâtard », fruit de la semence d'un roi | 89 |
| Récit (10) : Paraśurāma le « bâtard », fruit de la chevelure d'un ascète | 89 |
| Récit (11) : Paraśurāma le « bâtard », fruit d'une ébullition miraculeuse | 91 |
| Récit (12) : La mutilation nasale de Māṅangi [version A] | 97 |
| Récit (13) : La mutilation nasale de Māṅangi [version B] | 98 |
| Récit (14) : Les métamorphoses de Yellamma/Māṅangi et le malafoutier | 100 |
| Récit (15) : La décollation de Yellamma/Māṅangi | 102 |
| Récit (16) : Paraśurāma à la recherche d'une tête pour Yellamma | 102 |
| Récit (17) : La « recapitation » de Yellamma/Māṅangi | 102 |
| Récit (18) : Paraśurāma en colère massacre Bīrappa | 103 |
| Récit (19) : Yellamma s'unit à Śiva à Chandragutti | 106 |
| Récit (20) : Les funérailles et la renaissance de Jamadagni [version A] | 114 |
| Récit (21) : L'installation de Yelle-amma | 116 |
| Récit (22) : Le mariage de Yellamma et de Jamadagni [version A] | 140 |
| Récit (23) : Les funérailles et la renaissance de Jamadagni [version B] | 141 |
| Récit (24) : L'origine des « servantes du dieu » (<i>deva-dāsi</i>) [version B] | 196 |
| Récit (25) : La fondation du temple de Yellamma | 196 |
| Récit (26) : L'origine des « servantes du dieu » (<i>deva-dāsi</i>) [version C] | 197 |
| Récit (27) : L'origine du « vêtement » de margousier | 208 |
| Récit (28) : Rāma patronne les <i>jōgappa</i> | 236 |
| Récit (29) : La colère de la belle-mère de Yellamma | 243 |

| | Page |
|---|------|
| Récit (30) : La colère et la vengeance de Mārīkambā | 257 |
| Récit (31) : La colère et la vengeance de Mātangi | 257 |
| Récit (32) : L'histoire de Cirutoṇḍa | 259 |
| Récit (33) : La colère et la mutilation de Paraśurāma | 261 |
| Récit (34) : L'histoire de Jōkumār | 270 |
| Récit (35) : L'origine du collier de Yellamma | 279 |
| Récit (36) : Le « poids » du collier de Yellamma | 281 |
| Récit (37) : L'origine du luth monocorde (<i>cauḍike</i>) | 286 |
| Récit (38) : L'origine du plumage ocellé du paon | 294 |
| Récit (39) : Le mythe d'origine de Mailār-Kaṇḍhobā | 317 |
| Récit (40) : La colère et le combat de Gaṅgāmalla | 318 |
| Récit (41) : Le mythe de fondation du temple de Mailār-Kaṇḍhobā | 319 |
| Récit (42) : Le mythe de fondation du village d'Ugargol | 441 |
| Récit (43) : Le mariage de Yellamma et de Jamadagni [version B] | 471 |

CARTES, PLANS, TABLEAUX, FIGURES, DIAGRAMMES

| | Page |
|--|------|
| CARTES | |
| Carte I : Les divisions administratives du Karnataka..... | 6 |
| Carte II : Situation des principaux sites décrits | 7 |
| PLANS | |
| (A) : Plan général du site | 80 |
| (B) : Plan de la géographie sacrée | 81 |
| TABLEAUX | |
| Tableau I : la polarité du divin | 64 |
| Tableau II : la hiérarchie des formes divines | 67 |
| Tableau III : corrélation entre déesses et maladies | 70 |
| Tableau IV : modèle réparateur de la dévotion | 100 |
| Tableau V : la trifonctionnalité divine | 107 |
| Tableau VI : le calendrier des fêtes | 132 |
| Tableau VII : le mécanisme sacrificiel | 188 |
| Tableau VIII : les <i>basti</i> de la ville d'Adoni..... | 241 |
| Tableau IX : la polarité homme/femme | 252 |
| Tableau X : Marikambā et Yellamma | 259 |
| Tableau XI : le paon et le serpent | 295 |
| Tableau XII : le panier et le monde..... | 296 |
| Tableau XIII : comparaison entre <i>jōgamma</i> et <i>gōrappa</i> | 341 |
| Tableau XIV : le plateau d'offrandes..... | 384 |
| Tableau XV : matériaux et instruments pour les cérémonies au temple..... | 386 |
| Tableau XVI : les revenus du temple de Saundatti | 417 |

| | Page |
|--|------|
| Tableau XVII : les serveurs du temple de Saundatti (1986)..... | 422 |
| Tableau XVIII : les lignées des <i>pūjāri</i> | 436 |
| Tableau XIX : le système rotatif des services | 449 |

FIGURES

| | |
|---|-----|
| Figure 1 : le sanctuaire du corps morcelé de Yellamma | 120 |
| Figure 2 : disposition lors de l'initiation | 214 |
| Figure 3 : les luths monocordes | 285 |

DIAGRAMMES

| | |
|--|-----|
| Diagramme 1 : famille de Mallappa | 236 |
| Diagramme 2 : famille de Chanappa | 237 |
| Diagramme 3 : famille de Dasappa | 238 |
| Diagramme 4 : famille de Rāmappa | 239 |
| Diagramme 5 : famille de Shivappa (1) | 239 |
| Diagramme 6 : famille de Shivappa (2) | 240 |
| Diagramme 7 : famille de Basappa | 240 |
| Diagramme 8 : mode de transmission généalogique du collier | 281 |
| Diagramme 9 : affiliations claniques des <i>pūjāri</i> | 435 |
| Diagramme 10 : lignage de Liṅganagowda | 451 |
| Diagramme 11 : lignage de Hiregowda (A)..... | 452 |
| Diagramme 12 : lignage de Hiregowda (B)..... | 453 |
| Diagramme 13 : lignage de Hiregowda (C)..... | 453 |
| Diagramme 14 : les relations segmentaires de parenté des Bānajiga | 459 |
| Diagramme 15 : mariage entre cousins croisés | 460 |
| Diagramme 16 : terminologie du mariage entre cousins croisés | 460 |
| Diagramme 17 : mariage avec la fille de la sœur | 461 |
| Diagramme 18 : mariage de la fille du frère de la sœur avec le frère cadet de la mère ou le fils du frère de la mère | 461 |
| Diagramme 19 : perpétuation de l'affinité | 462 |
| Diagramme 20 : privilège sexuel du cadet | 463 |

LISTE DES ILLUSTRATIONS

| | Page |
|---|------|
| photo 1 : La danse des servantes ou esclaves des dieux (Le Livre des merveilles, XIV ^e siècle) | 17 |
| photo 2 : En route pour le pèlerinage de Saundatti | 49 |
| photo 3 : La montée de la colline de Yellamma | 49 |
| photo 4 : Le bain à Jōgula Bhāvi | 49 |
| photo 5 : Les pèlerins à Saundatti (au premier plan le temple) | 52 |
| photo 6 : Chromo résumant l'épopée de la famille divine | 65 |
| photo 7 : Prostration votive à l'entrée (sud) du temple | 115 |
| photo 8 : Prostration votive dans l'enceinte du temple | 115 |
| photo 9 : « Costume » de margousier pour guérir d'une leucodermie lors de la fête à Saundatti | 129 |
| photo 10 : Pénitences de dévots de Yellamma | 142 |
| photo 11 : Pénitences de dévots de Yellamma | 142 |
| photo 12 : Cinq jōgamma saluent Yellamma avec le chasse-mouches | 191 |
| photo 13 : Des jeunes mariés rendent un culte à cinq jōgamma | 191 |
| photo 14 : Dévote vêtue de margousier entourée de sa parentèle | 209 |
| photo 15 : Enfant consacré à Yellamma | 209 |
| photo 16 : Dévot vêtu de margousier | 209 |
| photo 17 : Les cheveux en jaṭē d'une jōgamma | 220 |
| photo 18 : Les « cheveux » des banians de Saundatti | 220 |
| photo 19 : Le jaṭē d'une jōgamma | 220 |
| photo 20 : Un jōgappa et son panier (<i>jaga</i>) | 225 |
| photo 21 : Un orchestre de jōgappa | 225 |
| photo 22 : Un jōgappa porte un <i>koḍa</i> | 266 |
| photo 23 : Un <i>koḍa</i> de Yellamma | 266 |
| photo 24 : Une jōgamma porte un <i>koḍa</i> | 266 |
| photo 25 : Un <i>jaga</i> avec les ustensiles pour le culte domestique | 266 |
| photo 26 : Une jōgamma devant les paniers remplis d'offrandes | 275 |
| photo 27 : Une jōgamma jette du safran (sur le temple) | 275 |
| photo 28 : Une jōgamma entre en possession | 314 |

| | Page |
|--|------|
| photo 29 : Une <i>jōgama</i> possédée circumbule autour du temple | 314 |
| photo 30 : Un <i>gōrappa</i> possédé effectue une danse « terrible » | 321 |
| photo 31 : Une procession solennelle autour du temple..... | 373 |
| photo 32 : Yellamma dans son sanctuaire entourée de deux jeunes <i>pūjāri</i> Bānajiga. | 398 |
| photo 33 : Sortie de l'effigie mobile de Yellamma par un <i>pūjāri</i> | 398 |
| photo 34 : Le palanquin de l'effigie mobile de Yellamma | 400 |
| photo 35 : La circumambulation du <i>maṅgalaratī-sēvakari</i> autour du palanquin | 400 |
| photo 36 : Cérémonie d'ablution organisée par des <i>pūjāri</i> à Henṇe gonda | 404 |
| photo 37 : Cérémonie de prières organisée par des <i>pūjāri</i> à Henṇe gonda | 404 |
| photo 38 : Un Liṅgāyat Jaṅgama mendie lors de la fête du temple..... | 429 |
| photo 39 : Un prêtre (<i>pūjāri</i>) Liṅgāyat Bānajiga | 429 |
| photo 40 : Une procession Liṅgāyat conduite par des <i>pūjāri</i> Bānajiga se dirige vers le temple (Viśvānagowda est le 4 ^e en partant de la gauche)..... | 439 |

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|---|----|----|
| Carte des divisions administratives du Karnataka | 6 | |
| Situation des principaux sites décrits | 7 | |
| <i>Remerciements, notes sur la translittération</i> | 11 | |
| PRÉFACE | 13 | |
| INTRODUCTION | 19 | |
| <i>L'expérience anthropologique</i> | 19 | |
| <i>L'objet de l'étude : une monographie régionale</i> | 20 | |
| <i>Le plan de l'étude</i> | 24 | |
| Notes | 29 | |
| PROLOGUE : La Colline de la lune | 31 | |
| <i>La déesse et ses cultes</i> | 34 | |
| <i>Tradition et modernité</i> | 36 | |
| Partie I | | |
| MYTHES, SITES ET FÊTES | | 39 |
| CHAPITRE PREMIER. <i>Le Mythe de Yellamma</i> | 41 | |
| <i>Vers l'ombilic du monde</i> | 41 | |
| 1. Le mythe canonique | 42 | |
| 2. Une mythologie populaire? | 44 | |
| CHAPITRE II. <i>Le pèlerinage de Saundatti</i> | 47 | |
| 1. Les caractéristiques générales | 48 | |

| | |
|---|-----|
| <i>Pèlerinage et société</i> | 48 |
| <i>Pèlerinage et individus</i> | 55 |
| <i>Les propriétés du site</i> | 59 |
| 2. Le centre et la périphérie | 62 |
| <i>Yellamma et Jamadagni</i> | 62 |
| <i>Yellamma : du village au grand temple</i> | 64 |
| <i>L'excentration musulmane</i> | 73 |
| 3. De l'extérieur à l'intérieur | 75 |
| <i>Saundatti, vu de l'extérieur</i> | 75 |
| <i>Saundatti, vu de l'intérieur</i> | 78 |
| Notes | 78 |
| Plan général du site | 80 |
| Plan de la géographie sacrée | 81 |
| | |
| CHAPITRE III. <i>De quelques personnages</i> | 83 |
| 1. Une mère, un roi, un fils, des ascètes, une servante | 83 |
| <i>Une mère ? Satyamma</i> | 83 |
| <i>Le mythe de Kārttavīrya</i> | 85 |
| <i>Paraśurāma, le fils équivoque</i> | 87 |
| <i>L'ermitage des Goraknāth</i> | 92 |
| <i>Māṅangi, la servante</i> | 93 |
| 2. Ambiguïté et trifonctionnalité | 104 |
| Notes | 109 |
| | |
| CHAPITRE IV. <i>Pérégrinations</i> | 111 |
| 1. Le parcours pèlerin | 111 |
| <i>Le temple de Paraśurāma</i> | 111 |
| <i>Les trois bassins</i> | 113 |
| <i>Gaṇapati et Mallikārjuna</i> | 114 |
| <i>Le temple de Yellamma</i> | 116 |
| <i>Le sanctuaire de Jamadagni</i> | 118 |
| <i>Le sanctuaire du corps morcelé de Yellamma</i> | 119 |
| 2. Le cercle mythico-pèlerin | 121 |
| Notes | 125 |
| | |
| CHAPITRE V. <i>Les fêtes du temple</i> | 127 |
| 1. Temple et fêtes | 127 |
| <i>Le calendrier des fêtes</i> | 127 |
| <i>Mythe et rite</i> | 133 |
| 2. Veuve et épouse | 135 |
| <i>La pleine lune de la veuve</i> | 135 |
| <i>La pleine lune de l'épouse</i> | 140 |
| 3. Les deux Yellamma | 147 |
| 4. Retour de pèlerinage | 149 |
| Notes | 150 |

Partie II

| | |
|--|-----|
| LA TRADITION DES « ÉPOUSES DIVINES » | 151 |
| CHAPITRE PREMIER. <i>Les deva-dāsī</i> | 153 |
| 1. Les <i>devadāsī</i> dans l'histoire | 153 |
| <i>Survol historique</i> | 154 |
| <i>Indices terminologiques</i> | 156 |
| 2. En pays kannada | 156 |
| <i>Épigraphie et témoignages</i> | 156 |
| <i>Aujourd'hui : unité et diversité</i> | 159 |
| Notes | 165 |
| CHAPITRE II. <i>Les jōgati</i> | 169 |
| 1. Le modèle socio-économique | 169 |
| <i>La lutte pour l'éradication du « devadasi system »</i> | 169 |
| <i>Les campagnes de réhabilitation</i> | 172 |
| <i>Les « foires aux femmes »</i> | 175 |
| <i>Les motifs de la consécration : statut, pauvreté, mentalité</i> | 176 |
| 2. De la raison utilitaire à la raison culturelle | 184 |
| <i>L'oblation des femmes dans la culture</i> | 185 |
| <i>La jōgamma ou la femme toujours de bon augure</i> | 189 |
| <i>Un modèle de réappropriation de soi</i> | 194 |
| <i>Modèle de libération et/ou d'exploitation ?</i> | 198 |
| Notes | 201 |
| CHAPITRE III. <i>Initiation et élection</i> | 203 |
| 1. Le modèle sacrificiel | 204 |
| <i>Oblation et sacrifice</i> | 204 |
| <i>Le costume initiatique</i> | 207 |
| <i>Initiation et cheminement rituel</i> | 210 |
| <i>L'initiation par le pūjāri Bānjiga</i> | 212 |
| 2. Le modèle surnaturel | 217 |
| <i>La chevelure</i> | 217 |
| <i>Les maladies</i> | 222 |
| <i>Les jōgamma et la stérilité</i> | 228 |
| <i>Les jōgappa et l'impuissance</i> | 229 |
| <i>Tradition ou accident : analyse de cas</i> | 236 |
| Notes | 243 |
| CHAPITRE IV. <i>Les basavi</i> | 245 |
| 1. Femme et buffle | 246 |
| <i>Sociologie et indologie de la femme</i> | 246 |
| <i>La femme dans le Karnataka</i> | 247 |
| 2. Buffle, femme et déesse | 253 |
| <i>Le sacrifice du buffle</i> | 253 |
| <i>La basavi est une taure</i> | 255 |
| Notes | 263 |

| | |
|--|---------|
| CHAPITRE V. <i>Les femmes-déesse</i> | 265 |
| 1. Les paniers | 265 |
| <i>Le panier effigie</i> | 265 |
| <i>Jōkumār : un autre dieu dans le panier</i> | 270 |
| <i>Le petit panier</i> | 274 |
| 2. Le collier matrimonial | 279 |
| 3. Les autres accessoires | 283 |
| <i>Le chasse-mouches</i> | 283 |
| <i>Sacs et instruments de musique</i> | 284 |
| <i>La vêtue</i> | 286 |
| Notes | 287 |
| CHAPITRE VI. <i>Prostitution, royauté et renoncement</i> | 289 |
| 1. Le symbolisme | 289 |
| <i>Le panier</i> | 289 |
| <i>Le serpent et le paon</i> | 291 |
| <i>Le panier, les cheveux, la déesse et le monde</i> | 295 |
| 2. Symboles, rites et culture | 298 |
| <i>Le bricolage rituel</i> | 298 |
| <i>Victime et/ou héros</i> | 300 |
| 3. La prostituée renonçante | 302 |
| <i>Nymphe céleste et aquatique</i> | 303 |
| <i>Courtisane et épouse</i> | 304 |
| <i>La dévotion prostitutionnelle</i> | 306 |
| <i>Prostitution et délivrance</i> | 310 |
| Notes | 312 |
| CHAPITRE VII. <i>La possession</i> | 313 |
| <i>Les gōrappa</i> | 315 |
| 1. Le temple de Mailār | 316 |
| <i>En route vers Mylar</i> | 316 |
| <i>La grande fête</i> | 320 |
| <i>L'oracle institutionnel</i> | 326 |
| <i>La clôture de la grande fête</i> | 328 |
| 2. Les miracles | 329 |
| <i>Guerre et flagellation</i> | 329 |
| <i>Les tortures rituelles</i> | 331 |
| 3. Sacrifice et délivrance | 334 |
| <i>Transe et extase</i> | 334 |
| <i>Le sacrifice de soi</i> | 335 |
| <i>Le théâtre de la possession</i> | 337 |
| 4. <i>Jōgamma et gōrappa</i> | 339 |
| <i>Symbolisme et catégories de genre</i> | 339 |
| <i>Orthodoxie et hétérodoxie</i> | 341 |
| Notes | 343 |

Partie III

| | |
|---|------------|
| LES DESSERVANTS ET L'HISTOIRE DU TEMPLE..... | 345 |
| CHAPITRE PREMIER. <i>Les niveaux d'énonciation du divin</i> | 347 |
| 1. La déesse | 347 |
| <i>La personne divine</i> | 347 |
| <i>Détour retour épistémologique et linguistique</i> | 349 |
| <i>La complexité ambiguë du divin</i> | 353 |
| 2. La gamme énonciative | 360 |
| <i>Stratification, dénégation, utilisation</i> | 360 |
| <i>Une autre Yellamma : Huligamma</i> | 365 |
| Notes | 368 |
| CHAPITRE II. <i>Les cérémonies du temple</i> | 371 |
| 1. Description synchronique | 371 |
| <i>La pureté</i> | 371 |
| <i>Le bon augure</i> | 375 |
| <i>Phénoménologie de la « vision » : le daršana</i> | 378 |
| a) <i>La « vision » de la déesse</i> | 379 |
| b) <i>La « vision » du sanctuaire</i> | 382 |
| <i>La transaction alimentaire : le prasāda</i> | 383 |
| <i>Le service religieux dans le temple</i> | 385 |
| <i>Une thermodynamique du divin</i> | 389 |
| 2. Description diachronique | 393 |
| <i>La journée de la déesse</i> | 393 |
| a) <i>L'abhiṣeka</i> | 393 |
| b) <i>L'alaṃkāra</i> | 394 |
| c) <i>Le naivēdyā</i> | 395 |
| d) <i>L'activité bibebdomadaire</i> | 397 |
| 3. Cérémonies particulières | 402 |
| <i>Les cérémonies réservées aux pūjāri</i> | 402 |
| <i>La fête de Navarātrī</i> | 405 |
| Notes | 408 |
| CHAPITRE III. <i>L'organisation du temple</i> | 411 |
| 1. L'administration du temple | 411 |
| <i>L'État (moderne) et les institutions religieuses</i> | 412 |
| <i>L'administration bicéphale de Saundatti</i> | 415 |
| 2. Le personnel du temple | 420 |
| <i>Les différents types de desservants</i> | 420 |
| <i>La masculinisation des serviteurs à la « lampe favorable »</i> | 423 |
| <i>L'histoire de Mallamma</i> | 425 |
| 3. La prêtrise | 428 |
| <i>Caste et secte, prêtrise et domination</i> | 428 |
| <i>Affiliations claniques et lignagères</i> | 435 |
| <i>Le portrait de Viṣvanagowda</i> | 438 |

| | |
|--|-----|
| <i>Le village et le temple</i> | 441 |
| <i>Les desservants : clients et patron</i> | 444 |
| <i>Rotation des charges et redistribution des revenus</i> | 449 |
| <i>L'organisation matrimoniale des pūjāri</i> | 456 |
| Notes | 464 |
| CHAPITRE IV. Histoire, tradition et fiction | 467 |
| 1. Histoire et tradition | 467 |
| <i>L'histoire du temple de Yellamma</i> | 467 |
| <i>Le temple en 1834</i> | 468 |
| 2. Conflits et manipulations | 469 |
| <i>Exeunt les Brabmanes</i> | 469 |
| <i>Les parents Bānājiga de Yellamma</i> | 471 |
| <i>Exeunt les musulmans</i> | 472 |
| <i>Babu, l'informateur musulman</i> | 473 |
| <i>Droits traditionnels et conflits</i> | 477 |
| 3. Pouvoir et/ou autorité | 478 |
| Notes | 480 |
| CONCLUSION : LA VOLONTÉ DE SAVOIR | 485 |
| 1. Anthropologie et herméneutique | 485 |
| 2. La déesse et le SIDA | 491 |
| ANNEXE I : The Karnataka Devadasis (Prohibition of Dedication) Act. 1982 | 494 |
| ANNEXE II : L'histoire de Saundatti et sa région | 497 |
| BIBLIOGRAPHIE | 501 |
| GLOSSAIRE | 533 |
| INDEX | 541 |
| Liste des récits | 547 |
| Cartes, plans, tableaux, figures, diagrammes | 549 |
| Liste des illustrations | 551 |
| Table des matières | 553 |

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)
Dépôt légal : Septembre 1992
N° imprimeur : 29501-1992

Dans un temple du Karnataka, au Sud de l'Inde, toute une mythologie s'organise autour de la déesse Yellamma-Renukā, décapitée par son fils, Paraśurāma, sur ordre de son époux, Jamadagni. Des cultes solennels et privés y dramatisent la consécration de femmes - et d'hommes travestis - à la divinité, qui deviennent, par ce mariage divin, des servantes, des épouses, des concubines ou des "prostituées divines".

Cette enquête anthropologique, qui s'intéresse aux basses castes et Intouchables dans leurs rapports aux dominants locaux, révèle la complexité des conduites symboliques et la profondeur historique des traditions ; présentation qui autorise une redéfinition des notions pan-indiennes du divin, de la pureté, du bon augure, à travers les échanges et les conflits dont ce temple est le théâtre.

Centré sur un important lieu de culte régional, l'ouvrage de Jackie Assayag met ainsi l'accent sur une dimension souvent sous-estimée de l'Inde moderne : celle de la continuité des ruptures par laquelle s'invente la tradition.

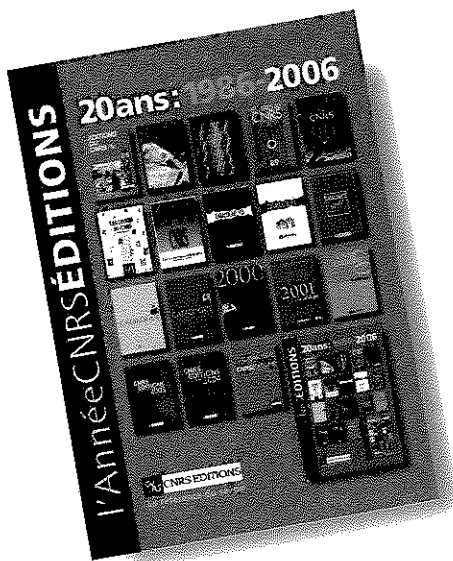
Jackie ASSAYAG, chercheur en anthropologie sociale au Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS), a effectué de nombreuses enquêtes dans le Sud de l'Inde au cours de ces dix dernières années.



PRIX : 280 F

halshs-00376482 (2009-04-16)
Avec l'autorisation de l'éditeur

ISBN : 2-222-04707-2



Monsieur Franck Laloë
Président du CPAO du CNRS
LKB, ENS
24 rue Lhomond
75005 Paris

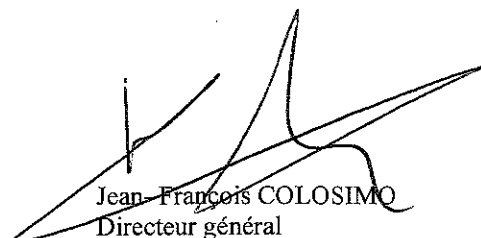
Paris, le 19 février 2007.

Cher Monsieur,

Suite à nos récentes conversations et à votre dernier courrier, veuillez trouver ci-après un texte donnant la position du CNRS Editions vis-à-vis du projet HAL, émanant du CNRS, visant à constituer un fonds d'archives ouvertes sur support numérique et accessible par Internet:

- S'agissant du livre d'un auteur œuvrant à titre singulier ou collectif et publié sous son égide, CNRS Editions (ex Presses du CNRS) autorise ledit auteur à déposer ledit ouvrage (ou le chapitre dont il est l'auteur) sur l'archive ouverte Hal à la condition que ledit ouvrage ne soit plus en vente ¹ et à la condition que ledit auteur garantisse CNRS Editions contre toute responsabilité de toute sorte, dont celle en dépôt illégal ou abusif (entre autres par retrait des images non libres de droit ou par acquisition des droits correspondants aux dites images). Il reviendra alors à l'auteur (ou toute personne autorisée par lui) de déposer, soit un fichier produit par lui-même, homothétique au manuscrit publié par l'éditeur, soit un scan de l'ouvrage effectué par ses soins.
- S'agissant d'un article paru dans une revue scientifique liée au CNRS et publiée sous son égide, CNRS Editions autorise l'auteur dudit article à déposer sur l'archive ouverte Hal ledit article au coup par coup, séparément, à la condition ledit auteur ait respecté le délai de latence afférent à ladite revue, fixé par CNRS Edition en concertation avec l'éditeur de ladite revue (généralement compris entre un minimum de 6 mois et un maximum de deux ans), et à la condition que ne soit pas reproduit l'ensemble d'un numéro (avec son organisation, son thème, son sommaire, etc.).
- Pour les titres de revues CNRS disparues depuis plus de deux ans, CNRS Editions ne pose aucune condition particulière au scan et à la mise en ligne sur Hal par l'auteur.
- S'agissant de la publicité à donner cette position, CNRS éditions est favorable à ce que le CPAO du CNRS à mettre en avant la politique d'ouverture éditoriale de CNRS Editions relative exclusivement à l'archive ouverte Hal. Et ce, en particulier sur le site Sherpa/Roméo.

Bien à vous,



Jean-François COLOSIMO
Directeur général

¹ Consulter le catalogue en ligne de CNRS Editions à <http://www.cnrseditions.fr/>

CNRS ÉDITIONS AUTORISE SES AUTEURS À DÉPOSER LEURS PUBLICATIONS SUR LES SERVEURS D'ARCHIVES OUVERTES HAL

COMMUNIQUÉ DE PRESSE - PARIS - 25 AVRIL 2007

www.cnrs.fr/presse

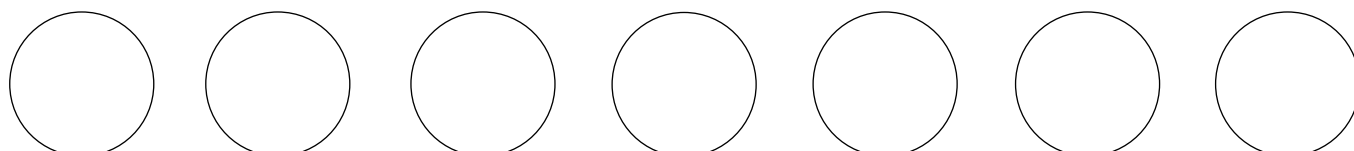
Une avancée pour les archives ouvertes et la communication scientifique en France : en concertation avec le CNRS, l'éditeur CNRS Éditions autorise ses auteurs à déposer leurs publications, sous certaines conditions, sur les serveurs d'archives ouvertes Hal¹.

En 2000, le CNRS s'est lancé dans un programme ambitieux en faveur des archives ouvertes, réservoirs d'articles scientifiques directement déposés par les chercheurs ou les laboratoires, et rendus ainsi immédiatement et gratuitement accessibles aux scientifiques du monde entier. Depuis 2004, l'INRIA participe activement à cette entreprise; de nombreux autres établissements de recherche français se sont joints au CNRS et à l'INRIA en 2006 pour développer une archive commune afin de mieux valoriser la productions scientifique française et sa diffusion internationale.

Les archives ouvertes sont complémentaires du circuit plus traditionnel de communication via les revues scientifiques à comité de lecture. Si elles n'intègrent pas nécessairement la sélection et l'amélioration des articles effectuées par un comité éditorial, elles offrent d'autres spécificités telles que le regroupement de toute la production scientifique d'un auteur ou d'un laboratoire en un seul endroit, ou encore la multiplicité des versions des articles permettant par exemple une remise à jour lorsque nécessaire. Un rôle des archives ouvertes peut également être de permettre à nouveau la consultation aisée de documents publiés devenus indisponibles, évitant ainsi une perte du savoir préjudiciable à l'avance de la recherche.

C'est dans cet esprit de complémentarité que Jean-François COLOSIMO, directeur général de CNRS Éditions a défini les conditions dans lesquelles des travaux publiés dans le passé par cette maison d'édition pourront être déposés par les auteurs sur le serveur Hal et son archive ouverte. Les modalités de ces dépôts, en particulier le délai et la version à utiliser définissent un schéma novateur, respectueux à la fois des droits d'un éditeur scientifique à vocation commerciale et de ceux des auteurs. La décision de CNRS Éditions est un pas en avant significatif dans le cadre d'échanges fructueux entre auteurs et éditeurs et d'une harmonisation entre les actions des différents acteurs français de la communication scientifique.

¹ Hal : Hyper Article en Ligne



POUR EN SAVOIR PLUS

Hyper Article en ligne, site d'archives ouvertes : <http://hal.archives-ouvertes.fr/>

CNRS Éditions : <http://www.cnrseditions.fr/>

CONTACTS

Hal
Franck Laloë
T 01 47 07 54 13
laloef@lkb.ens.fr

Presse
CNRS
Cécile Pérol
T 01 44 96 43 09
cecile.perol@cnrs-dir.fr

CNRS Editions
Frédéric Foucaud
T 01 53 10 27 09
frederic.foucaud@cnrseditions.fr

