

**Les créatures de Yama**

**Ethnohistoire d'une tribu de l'Inde (Orissa)**

**Raphael Rousseleau**

Version Preprint

(version publiée: 293p. avec 1 carte et 3 photographies)

CLUEB Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

2008

**Résumé:**

L'ouvrage *Les créatures de Yama. Ethnohistoire d'une "tribu" de l'Inde (Orissa)* renouvelle à la fois l'étude des tribus (ou *âdivâsî*) et celle des royautes de l'Inde, à travers l'examen d'un cas: les *Joria Porajâ*, agriculteurs des hautes-terres de l'État de l'Orissa et leurs relations avec l'ancien royaume local. S'appuyant à la fois sur des sources historiques et ethnographiques, cette étude montre d'abord que la notion de "tribu animiste" hérite d'un imaginaire colonial et évolutionniste. Par-delà les catégories coloniales, les noms de groupes, ainsi que de charges politiques et rituelles villageoises indiquent des identités beaucoup plus complexes. L'analyse de ces terminologies démontre qu'un même type de relations – de "sujet /dépendants" à "roi/ patron" – est présent, de l'échelle du village jusqu'à l'échelle du royaume. L'étude reconstruit alors le cadre du royaume local à l'époque coloniale, avant de se concentrer sur l'organisation politique et rituelle d'un village Joria. Là encore, l'étude des noms des divinités et des principaux rites va montrer que l'apparence fruste (pierre, poteau de bois) et la localisation (arbre, rivière, montagne) des divinités ne témoignent pas d'une simple 'divinisation de la nature', mais d'un système de pensée complexe, traçant des séries de correspondances entre le corps humain et l'espace habité, ou encore les pierres et le corps des ancêtres. Ce système cosmologique assure une cohérence conceptuelle tout en permettant d'agir face aux infortunes de la vie, comme le deuil. Empruntant plusieurs éléments à l'hindouisme textuel (dont le roi des morts Yama), ce système reflète aussi la situation particulière des tribus paysannes vis-à-vis des rois hindous. La dernière partie du livre précise cette situation en approfondissant l'histoire médiévale régionale, ainsi que les points de comparaison entre la littérature écrite ancienne et les mythes tribaux actuels. Cette comparaison montre que les "tribus" sont plus ou moins "hindouisées" depuis des siècles, tout en gardant certaines spécificités mais aussi, à l'inverse, que la société "hindoue" citadine reconnaît un statut spécial aux "gens des forêts" depuis plus longtemps encore, notamment dans les mythes de royauté.

**L'auteur:**

Raphael Rousseleau est docteur en anthropologie sociale (EHESS, 2004) et membre du Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS-EHESS). Il est l'auteur de plusieurs articles sur l'imaginaire colonial et indien relatif aux tribus, ainsi que sur l'ethnohistoire. Il a enseigné comme

ATER en anthropologie sociale de l'Inde à l'EHESS (2004-06), avant de bénéficier d'une bourse du Musée du Quai Branly (2006-07) pour mener un projet, en cours de publication, sur "l'art tribal" de l'Inde: discours et réalités. Il est actuellement chargé de cours à l'Université de Lausanne (DIHSR).

## Table des matières

### **"Tribus répertoriées" et rois oubliés : introduction**

#### **I - Raja et Porajâ. Royauté et paysannerie à Jeypore**

- 1/ Le district de Koraput et ses "tribus" : introduction
- 2/ Du royaume au district : historique de la "découverte" britannique de la région
- 3/ Jeypore : Géographie profane et sacrée de la capitale
- 4/ L'organisation parasitaire coloniale
- 5/ La fonction royale : un patronage à différents niveaux
- 6/ Les Porajâ : entre subalternité paysanne et souveraineté locale
- 7/ Le royaume en acte : Dasarâ à Jeypore

#### **II – "Gens de la terre" et "gens du dessus".**

##### **Esthétique et politique des divinités d'un village Joria Porajâ**

- 1/ Introduction au village : structures sociales, spatiales et temporelles
- 2/ *Nishâni Munda*, le pilier du village à la lumière de la fête de Chaitra
- 3/ *Pâta devata* au miroir de *Nishâni munda*, ou les deux visages de la souveraineté locale
- 4/ Les stèles ancestrales dans les conceptions et les rituels mortuaires
- 5/ Les stèles de pierre comme artifice technique du deuil et sièges d'autorité
- 6/ *Gangâmâ* et *Nandi devata*, ou les mères des céréales
- 7/ Entre l'eau et la pierre : métaphores spatiales et catégories de l'expérience

#### **III – Citadins et forestiers. Vers une histoire régionale de leur interaction**

- 1/ Nandapur : les hauts-lieux et les castes majoritaires
- 2/ Dasarâ et les Yogi de Nandapur
- 3/ Holpuda et les *Benek Porajâ* : fête actuelle et légende royale
- 4/ La fête de *Thâkuranî* et les anciennes castes citadines
- 5/ Fragments d'un modèle royal médiéval
- 6/ Images du roi oriya : entre le prêtre forestier, le brahmane et le yogi
- 7/ La déesse au mortier et le dieu soleil : cosmogonies tribales ou sectaires ?

#### **Conclusion : Sacrifice et *malencontre***

#### **Bibliographie**

## Remerciements

Ce travail n'aurait pu aboutir sans la coopération et l'amitié de plusieurs personnes. Je remercie en premier lieu les villageois d'Hadaput pour leur accueil et leur patience, et en particulier Madan Amtal, Raju Kharâ, Moti et Kamala Kharâ. À Nandapur, ma dette majeure va à Sri Bijoy Kumar Padhi, dont l'ouverture d'esprit et l'amitié m'ont facilité les conditions de vie et adouci les soirées d'exil par des conversations d'enrichissement mutuel. Je remercie aussi mes amis Ghasi et Dom, qui m'ont aidé chaque fois qu'ils le pouvaient. À Jeypore, je remercie infiniment Sri Viswambhara Nanda pour sa collaboration et son intérêt croissant, lors de longs entretiens où je sollicitais sa mémoire. Je remercie également Sri Trinatha Pâtra et Mr. Raza Madani, pour leur amicale collaboration. À Devdas Mohanty, et surtout à Kabiraj Behera, je dois un apprentissage continu du vocabulaire local, ainsi que des conceptions et pratiques villageoises. Le cheminement aurait été infiniment plus tortueux sans eux. À Peter Berger, je dois la suggestion du choix des Joria et un échange amical avec 'l'école berlinoise' d'anthropologie de l'Orissa. Deux professeurs m'ont ouvert la possibilité d'un tel terrain : Jean-Claude Galey à Paris, auquel je dois surtout l'idée de centrer mon étude sur le cadre royal; Prasanna Kumar Nayak à Bhubaneswar, ancien directeur du *Scheduled Castes & Scheduled Tribes Research cum Training Institute*, qui a facilité mes premiers pas en Orissa. Le résultat final doit cependant autant aux échanges écrits ou oraux avec diverses personnes, dont France Bhattacharya, Véronique Bouillier, Catherine Clémentin-Ojha, Françoise 'Nalini' Delvoye, Gisèle Krauskopff, Claude Markovits, André Padoux, Jacques Pouchepadass, Gilles Tarabout et Francis Zimmermann. Tout ceci n'aurait enfin pas été possible sans l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, dont l'Allocation de recherche m'a permis de travailler pleinement sur la thèse qui est à la base du présent ouvrage. Merci enfin à ma famille ('nucléaire' et élargie) qui a supporté ces années d'enfermement et d'évasions successives.

## Notes sur la transcription

Depuis les années 1940, les ethnologues des tribus de l'Orissa ont pris l'habitude de transcrire phonétiquement les prononciations locales, en faisant fi de l'étymologie. La seule relative exception fut Verrier Elwin (1950 : xii), qui remarqua que de nombreux termes « tribaux » sont des variantes de mots indo-européens, voire même sanscrits. Dans ce cadre, la transcription phonétique obscurcit

l'histoire culturelle de la langue, orientant le chercheur vers une filiation linguistique plus exotique, indûe. Pour éviter ce genre de malentendus, toutes les fois où nous avons identifié l'origine du terme, nous utilisons directement, ou mentionnons, la graphie du dictionnaire d'Oriya, sinon la forme sanscrite.

Afin de faciliter la lecture, la transcription adoptée ici est un compromis simplificateur. Nous n'avons pas transcrit les mots passés dans les dictionnaires français (raja, brahmane), tandis que les noms de personnes, de castes ou de communauté ont été transcrits selon l'usage anglo-saxon commun en Inde aujourd'hui. Pour les citations, on a conservé l'orthographe du texte original, et toutes les traductions sont de l'auteur, sauf lorsqu'on signale en note le nom du traducteur. L'Oriya est proche du Bengali, dans ses spécificités de prononciation (par exemple : le a court se prononce *o* ; le *u* et le *w* se prononce *ou* ; les différents *s* sont peu distingués, de même que le *b* et le *v*).

## "Tribus répertoriées" et rois oubliés : introduction

"R. Corso appelle le complexe des faits folkloriques une 'préhistoire contemporaine' : ce qui n'est qu'un jeu de mots pour définir un phénomène complexe qui ne se laisse pas définir si brièvement. (...) Ainsi le folklore est toujours demeuré lié à la culture des classes dominantes, et, à sa façon, en a emprunté des motifs qui ont formé de nouvelles combinaisons avec les précédentes traditions. Du reste, rien de plus contradictoire et fragmentaire que le folklore. En tout état de cause, il ne peut s'agir que d'une 'préhistoire' très relative et très discutable, et rien ne serait plus vain que de vouloir en distinguer les stratifications au sein d'une même aire folklorique."

Antonio Gramsci, "Folclore" (*Quaderno del carcere* n° 9 – XIV, 1932), *Letteratura e vita nazionale*, Torino, G. Einaudi, 1966 : 220 (notre traduction)

"Nous n'avons pas affaire à *des* origines, encore moins à *une* origine, mais à des faits de plus en plus reculés. Il faut enlever du romantisme sociologique et préhistorique cette question des origines."

Marcel Mauss, intervention à la suite d'une communication collective sur "Les origines de la société" (1930), *Œuvres*, t. 2, Paris, Minuit, 1974 : 486.

L'Inde est connue pour son système des castes, ses gourous et son riche polythéisme ou, à l'autre bout du spectre, pour son cinéma conquérant et sa place dans la globalisation. Il existe aussi une réalité moins connue de cet immense pays : les dites "Tribus Répertoriées" ou "aborigènes" (*âdivâsî*), qui constituent huit pour cent de sa population, et occupent surtout les régions du nord-est et de la ceinture centrale du pays <sup>1</sup>. L'Orissa est un Etat indien situé à l'extrémité orientale de cette ceinture, au sud du Bengale et célébré dans les guides touristiques pour sa fête des chars dans la ville sainte de Puri, son temple du Soleil à Konarak, ainsi que pour ses tribus. Ces dernières communautés se trouvent surtout concentrées sur les hauts-plateaux du sud, bordés par la "ligne bleue" des Ghâts orientaux. La région (district de Koraput notamment) est considérée par les habitants de l'Orissa, les Oriya, comme la plus

---

<sup>1</sup> Voir Carrin & Jaffrelot 2002 pour une présentation d'ensemble de la situation démographique et politique des *Scheduled Tribes* ou "tribus répertoriées" dans une liste particulière de la Constitution indienne (1950). Cette liste fut établie selon plusieurs critères sur lesquels nous reviendrons. Forgé entre 1915 et 1938 par des intellectuels Munda de l'actuel Jharkhand (voir la contribution de M. Carrin dans Carrin & Jaffrelot 2002), le terme *âdivâsî* a été repris par des travailleurs sociaux hindous avant d'être généralisé dans les textes officiels après l'indépendance de l'Inde (1947). Comme *dalit*, "opprimés", pour les basses castes, *âdivâsî* est aujourd'hui la dénomination privilégiée par les tribaux, car elle connote une expérience commune de résistance (Hardiman 1995, p.13-15), voire une "culture de protestation" (Suzanna Devaille), face à diverses formes du colonialisme britannique, et dans certains cas face aux rois hindous.

enclavée de l'Etat, lui-même situé au pénultième rang sur l'échelle du développement économique en Inde.

En dépit du sens commun touristique, la notion apparemment simple de "tribu" hérite de classifications coloniales britanniques aujourd'hui remises en question. Retraçons-en brièvement l'histoire, afin de pouvoir préciser la perspective défendue ici. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, sur la foi de certains textes sanscrits, de différences linguistiques et de l'anthropologie raciale, les spécialistes réduirent la diversité culturelle de l'Inde à deux grandes vagues d'invasion : les "Aryens" ou locuteurs de langues Indo-Européennes (auteurs des textes sanscrits), et les "Touraniens" (Hodgson) ou "Nishâdas" (Max Müller), que l'on dirait aujourd'hui locuteurs de langues Dravidiennes, Munda, Môn-Khmers et Tibéto-Birmanes. La célèbre épopée du *Mahâbhârata*, notamment, évoquait des récits de batailles que les érudits de l'époque identifiaient aux luttes de conquérants Indo-Européens, inventeurs du brahmanisme et du système des castes, contre les "sauvages tribus autochtones". Ce scénario proto-historique avait l'avantage supplémentaire de présenter les Européens comme une nouvelle vague civilisatrice <sup>2</sup>. Dans cet imaginaire colonial, les tribus "sauvages" occupaient un rôle de véritables faire-valoirs en négatif. Les savants occidentaux n'inventèrent toutefois pas cette interprétation à partir de rien. Ils prenaient au sérieux le discours brahmanique transmis par les textes sanscrits, selon lequel les "gens des forêts" ou "des montagnes" parlant des langues incompréhensibles descendaient tous d'un ancêtre difforme : Nishâda. Nous interpréterons ce mythe plus loin dans cet ouvrage, mais l'extrait qui suit montre que les spécialistes européens du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle le lurent comme le reflet d'une histoire objective faite de conquêtes et de luttes de "races" (Wilson 1961 : 84) :

"Le Padma (Purâna) a une description similaire, ajoutant à la stature nanique et à la complexion noire, des lèvres épaisses, de larges oreilles, et un ventre protubérant. Il identifie aussi sa postérité aux Nishâdas, Kirâtas, Bhillas (...) et autres barbares ou Mlecchas, habitant les bois et les montagnes. Ces passages évoquent (...) l'apparence des Gonds, Kols, Bhils, et autres tribus sauvages, disséminées dans les forêts et montagnes de l'Inde centrale, de Behar à Kandesh, et qui

---

<sup>2</sup> Voir Bates 1997, et Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1997.

sont probablement les prédécesseurs des occupants actuels des parties cultivées du pays. Ils sont toujours très noirs, mal faits, de petite taille, et ont une apparence très africaine."

Au gré des avancées commerciales puis militaires des Britanniques en Inde, de plus en plus de "tribus" furent découvertes, dont certaines dressaient des pierres lors de cérémonies complexes, si bien que certains savants attribuèrent à la partie indigène du peuple indien une tendance superstitieuse, ou animiste, au "culte des troncs et des pierres" (Sir Alfred Lyall). La présence de tels monuments en Inde confortait, en outre, les hypothèses évolutionnistes qui assimilaient (entre autres traits) les architectures de "grosses pierres" brutes, ou *mégalithes*, visibles à l'état de vestiges préhistoriques en Europe, à un stade barbare de l'Humanité. Avec le progrès des connaissances, vers 1880, les tableaux de l'histoire religieuse de l'Inde tracèrent encore un nouveau partage : entre grands dieux masculins d'origines "aryennes", et déesses-terre d'origines "dravidiennes" ou indigènes<sup>3</sup>. Cette délimitation entre deux "strates" de civilisation au sein de la culture indienne a pesé, et pèse encore comme on le verra, sur l'étude des tribus, censées diviniser les pierres et la terre.

Une fois cet imaginaire évolutionniste relativisé, comment envisager ces cultures sur de nouvelles bases ? Ayant déjà travaillé sur la perception et l'utilisation sociale du paysage<sup>4</sup>, mon attention fut attirée par ce que les anthropologues des années 1940 appelaient les "cultures mégalithiques", c'est-à-dire ces sociétés ayant coutume d'élever des pierres en l'honneur de leurs ancêtres. Que représentaient exactement les pierres dans la vie de ces gens, pour qu'ils les associent étroitement à leurs morts ? Ces représentations participaient-elles de conceptions ou de pratiques particulières de l'environnement ? Telles étaient les questions auxquelles j'envisageais de répondre quand je partis sur le terrain. Parmi les groupes connaissant l'institution des pierres funéraires, les Joria Porajâ (qui parlent aujourd'hui un dialecte de l'Oriya, langue indo-européenne) n'avaient fait l'objet d'aucune recherche conséquente. Je décidais donc d'étudier leurs institutions en partageant périodiquement leur existence. L'installation dans la région demanda cependant beaucoup de temps et de

---

<sup>3</sup> Voir surtout M. Monier-Williams, *Religious Thought and Life in India*, 1883 ; Gustav Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*, Westminster, A. Constable, 1893. Pour une histoire critique de ses thèses, voir Inden 1990 (p.119-120) et Rousseleau 2008 a.

<sup>4</sup> La littérature sur ce sujet est vaste, citons notamment : *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Maison des sciences de l'homme, coll. Ethnologie de la France, Cahier 9, 1995 ; Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, NRF Gallimard, 1997 ; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, NRF Gallimard 2006.

diplomatie, car les séjours dans l'aire concernée étaient limités pour les non-indiens, du fait de la présence simultanée de tribaux et de militants maoïstes (Naxalites). Ne disposant que d'une lettre de recommandation universitaire, je fus contraint, au début de mes recherches, à m'installer à mi-chemin entre un petit village Joria et un gros village multi-castes. Les choses évoluèrent par la suite, mais cette position d'entre-deux m'avait convaincu d'élargir ma perspective. Ce qui devait être une étude des rituels et représentations de la mort dans un village Joria se changea ainsi en une enquête plus vaste sur la situation socio-politique et culturelle des "tribus" régionales à l'intérieur du monde environnant des "castes".

Cette orientation se dessina aussi par contraste avec les problématiques que je trouvais appliquées en Orissa. Je les exposerais rapidement, afin de préciser ma démarche. La région représente en effet un champ d'études balisé depuis les années 1970 par les travaux d'équipes de recherche indo-allemandes aux positions bien établies. Un premier projet s'était concentré sur le culte de Jagannath dans la ville sainte de Puri, dieu dont la célébrité contraste avec la simplicité de sa représentation : une statue de bois schématique (Eschmann, Kulke et Tripathi 1978). Ce type de figuration, allié aux mythes de fondation du temple, a fait supposer à la phénoménologue des religions A.-C. Eschmann que ce grand dieu hindou trouvait ses racines dans un dieu-poteau tribal. Malgré sa fragilité, cette hypothèse n'a pourtant cessé de nourrir les réflexions des spécialistes de la région. Günther D. Sontheimer (1994), par exemple, a soutenu que de nombreux mythes de fondation de temples reflètent l'évolution historique d'un sanctuaire "forestier" (Vana) consacré à une divinité sauvage en un "domaine consacré" (Kshetra) à une divinité hindoue. Plus encore, selon lui, la "sédimentation" des traditions en Inde permettrait de redécouvrir le "cœur" tribal préhistorique sous l'enveloppe brahmanique des mythes et des rituels. En historien du politique, H. Kulke (1993) a, lui, étudié les relations entre les royaumes de l'Orissa et les centres de culte hindous. Il montre brillamment pourquoi les principaux rois d'Orissa choisirent Jagannath comme dieu tutélaire, et comment le modèle de ce culte royal fut reproduit dans les petits royaumes régionaux. À partir de légendes dynastiques, il distingue également trois types de déesses royales représentées par de simples pierres brutes ou des poteaux de bois. Suivant Eschmann et Sontheimer, Kulke interprète ces déesses comme "tribales" sur la foi de leur apparence rustique, et leurs légendes comme des

témoins de la conquête d'aires tribales par des rois hindous. Un élève de Kulke, B. Schnepel (2002 : 125) a appliqué la même analyse au royaume de Jeypore, royaume que j'ai été conduit à étudier à sa suite, car les villages Joria étaient jadis intégrés dans son aire d'influence.

Du côté des ethnologues, Georg Pfeffer est le meilleur connaisseur des tribus de l'Inde centrale dont il a longuement étudié les systèmes de parenté. Les particularités de ces systèmes l'ont convaincu de la différence radicale des structures sociales et de "l'idéologie tribale" par rapport à celles des castes hindoues. Selon lui, les tribus reconnaissent en effet la valeur de l'*ainesse*, et non celle de la *pureté* ordonnant la hiérarchie des castes. Cette valeur sociale serait solidaire d'une religion reposant, en dernier ressort, sur le culte d'une déesse terre différente des déesses hindoues (Pfeffer 1997). La stabilité de ce système social et idéologique ferait ainsi des tribus de l'Inde des sociétés "froides" <sup>5</sup>, centrée sur une divinisation de la terre nourricière. L'auteur retrouve ainsi, par une ethnographie serrée, une conclusion proche de celle de ses collègues historiens : les tribus sont restées relativement isolées et inchangées depuis des millénaires. Mais les faits vont-ils tous en ce sens ? N'y-a-t-il aucune alternative à cette interprétation ?

Pour répondre d'abord à Sonthheimer, comme l'indiquait Gramsci dans l'extrait placé en exergue, la métaphore géologique atteint vite ses limites. Contrairement aux fossiles ou aux objets archéologiques – quand ils sont en contexte stratigraphique –, les "artefacts" culturels (rites, mythes, célébrations, etc.) observés par l'ethnologue restent des "matériaux de surface", collectés pêle-mêle et sans aucune référence chronologique. Sonthheimer ne s'appuie que sur l'apparence archaïque des mythes et des rituels pour les faire remonter à une période pré-hindoue, alors que seule la comparaison avec des données historiques précises permettrait de les corrélérer à un contexte de formation. Plus prudents, Eschmann, Kulke et Schnepel ont soin de parler "d'idéaux-types" lorsqu'ils opposent des formes religieuses hindoues et tribales aux deux extrémités d'un *continuum typologique*. En pratique, cependant, tout se passe comme si ce *continuum* se situait aussi sur un plan *historique* unilatéral. Les formes "tribales" demeurent en effet présentées comme élémentaires ou "naturelles" (Eschmann), antérieures à

---

<sup>5</sup> Pfeffer 2004. L'auteur fait référence à la distinction de Claude Lévi-Strauss entre sociétés chaudes et froides, selon leur degré de sensibilité au changement et de valorisation de celui-ci.

toute influence extérieure. Pour le dire autrement, si ces auteurs reconnaissent partout des origines tribales aux cultes hindous, ils n'envisagent jamais la possibilité d'une ancienne influence hindoue sur la culture et les institutions tribales actuelles. C'est justement cette piste que le présent ouvrage explore. De la même façon, les descriptions ethnographiques extrêmement minutieuses de G. Pfeffer et de ses anciens élèves (Peter Berger, Roland Hardenberg) m'ont aidé à développer mes propres interprétations en direction d'une ethnohistoire débordant l'échelle monographique. Entre l'histoire des dynasties royales et l'ethnographie des villages, le scénario de l'hindouisation des déesses-terres tribales (ou "kshetratisation" : Schnepel 2002) apparut progressivement comme une articulation trop idéale. Les divers groupes régionaux partagent en effet de nombreuses similarités dans leur organisation sociale et dans leur panthéon. Ces similarités témoignent non seulement de longs contacts entre eux, mais orientent aussi vers l'hypothèse d'une unité politique et culturelle locale surplombant les différences linguistiques. Les prêtres tribaux eux-mêmes intègrent dans leurs formules rituelles le nom des divinités villageoises au sein d'une hiérarchie régionale hindoue. Les observations de terrain comme les lectures préparatoires m'imposaient donc d'étudier les villages Joria dans le cadre historique et sociologique de l'ancien royaume local de Jeypore-Nandapur.

Au-delà de l'Orissa, la notion de "tribu" en Inde a fait l'objet de nombreuses critiques (Béteille 1985 ; Vidal 1995), qui ont toutes souligné la relativité de cette catégorie. Je résumerai ici l'argumentaire de l'indianiste Louis Dumont sur ce point, car Georg Pfeffer s'en est à la fois inspiré et distingué pour définir une idéologie tribale. Comme on le sait, L. Dumont a consacré un ouvrage polémique (*Homo hierarchicus*) à la question des castes. Il a cherché à y dépasser les théories évolutionnistes précédemment évoquées, qui "expliquaient" la division des castes par la superposition de groupes d'origines différentes dans le sous-continent indien. Appliquant en partie une méthode structuraliste à l'Inde, il a dégagé une structure de base (l'opposition pur-impur) qui oppose et relie conjointement une caste à une autre au sein d'une hiérarchie reposant sur les intouchables et culminant avec les brahmanes. Dans cette mécanique structurelle, Dumont (1959) considère que toute tribu se reconnaissant

comme plus pure par rapport à d'autres groupes accepte implicitement l'échelle brahmanique des valeurs (en termes de pureté) et "s'agrège" ainsi à la hiérarchie des castes. Reprenant la position de Marcel Mauss selon laquelle les tribus de l'Inde participent de la civilisation indienne depuis des siècles <sup>6</sup>, Dumont considère que la spécificité des tribus demeure dans le degré d'autonomie politique, économique et religieuse, qu'elles sont parvenues à maintenir. Il insiste aussi sur la nécessité de distinguer la définition sociologique de la tribu (organisation lignagère *versus* organisation en castes), des définitions culturelles en termes d'origine linguistique (langue dravidienne ou munda *versus* indo-européenne) ou de religion (animisme *versus* hindouisme). Ces précisions méthodologiques nous semblent encore largement valides, car si l'on commence par se focaliser sur les différences culturelles et idéologiques, les questions qui s'élèvent deviennent vite insolubles. Si l'on en reste au contraire à la définition sociologique, nous évitons de mêler des critères différents : une caste est aussi "tribale" dans la mesure où les lignages y jouent un rôle organisateur – ce qui est le cas le plus commun –, tandis qu'inversement, une tribu (ou un de ses lignages) tient de la caste dès qu'elle se spécialise professionnellement, concédant ainsi une part de son autonomie <sup>7</sup>. De ce point de vue, il y a divers degrés de "tribalité". Cette définition minimale de la tribu n'était pas très éloignée de celle que M. Godelier formula sur des bases différentes : "une micro-société formée de groupes de parenté multifonctionnels <sup>8</sup>".

C'est en ce sens sociologique restreint d'une *organisation lignagère plus ou moins autonome et territorialisée* que nous entendrons le mot "tribu" dans cet ouvrage (quand nous l'utiliserons encore). Ajoutons qu'en Inde, les groupes citadins et marchands relèvent plus généralement de la caste, tandis que les communautés paysannes tendent vers une autarcie

---

<sup>6</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre article (Rousseleau 2003), qui expose aussi le débat qui opposa F. Bailey et L. Dumont sur ce point. Le premier affirmait la spécificité des tribus tout en affirmant qu'il existait un *continuum* de transformation allant de la tribu typique à la caste idéale. Le second insistait, lui, sur la nécessité de conserver une définition sociologique de la tribu indépendante de critères culturels. Dumont s'appuyait sur son étude des Pramallai Kallar, groupe répertorié comme "tribu criminelle" par l'administration coloniale et dont il avait montré le statut de "sous-caste" dominante. Voir aussi les positions de M. N. Srinivas (1965), S. Sinha (1962), ainsi que celle de M. Biardeau (1989, p.65-66), qui défend l'idée d'une longue "symbiose" entre les tribus forestières et les cités hindoues.

<sup>7</sup> Notons que Dumont s'appuie visiblement sur la caractérisation des tribus vis-à-vis des castes formulée avant lui par Max Weber dans *Hindouisme et Bouddhisme* (traduit et présenté par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Paris, Champs Flammarion, 2003, p.113-115). Comme Weber, Dumont considère en effet la relation au territoire comme une dimension "immédiate et nécessaire" des tribus (Dumont 1962 : 120-122), contrairement à la territorialité contingente des castes. L'implicite de cette formule est sans doute l'économie agricole supposée des tribus (Dumont 1966 : 140), implication plus weberienne que dumontienne. Les tribus indiennes ne vivent cependant pas toutes d'une agriculture sédentaire, certaines pratiquent l'essartage ou le pastoralisme, et l'ancrage territorial s'articule surtout, on le verra, au droit sur la terre.

<sup>8</sup> Maurice Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro éd., Paris, 1973, p.93. Pour une étude des systèmes de parenté indiens intégrant cette définition, voir Bouez 1985.

économique et une dominance sur le sol qui les rapprochent de l'autonomie tribale (Inden 1990 ; Bétéille 1985). Dans les deux cas, c'est la *pratique* et les *relations* des groupes avec d'autres qui les fait pencher vers un pôle ou l'autre. Cette tension entre deux types d'organisation relativement compatibles a sans doute très tôt contribué à la formation et à l'entretien d'une civilisation indienne jouant de la complémentarité entre cités, campagnes et forêts depuis l'âge du cuivre <sup>9</sup>.

Une fois redéfinie la notion de tribu, "l'idéologie tribale" mise en relief par G. Pfeffer peut être, à son tour, reformulée. Dans une société répartissant ses tâches et ses statuts entre les lignages, les relations de parenté constituent à la fois l'institution déterminante et la grammaire de base pour exprimer d'autres représentations (Bouez 1985 : 24-34). L'opposition aîné – cadet apparaît ainsi comme un code privilégié d'expression des différences, de la même façon que l'opposition pur – impur est utilisée par les castes pour se distinguer entre elles. Mais ces deux couples d'opposés ne suffisent à définir ni le système de valeurs en entier, ni la pratique effective des sociétés en question. Dans la seule région qui nous occupe, la langue véhiculaire connaît bien d'autres catégories largement utilisées, comme la complémentarité entre "gens de la terre" et "gens du dessus", ou encore la relation polysémique entre roi et "sujets / créatures". Nous montrerons que l'histoire et l'usage de ces catégories relativisent non seulement le modèle de la société tribale de Pfeffer, mais aussi celui de la société des castes selon Dumont. On y reviendra, mais pour le dire ici brièvement, la hiérarchie théorique des castes s'incarne, en pratique, autour d'un axe politique: la royauté.

Après l'ordre social, le domaine religieux peut être réévalué du même point de vue. Le sens commun évolutionniste considère les divinités tribales comme de simples déifications des forces de la nature ("déesse-terre", "esprits des forêts"), héritées de la préhistoire. Nous montrerons, au contraire, que les "déeses de village" et les pierres dressées ancestrales des Joria Porajâ, notamment, sont de bien plus complexes entités. Elles se révéleront être des médiateurs, ou l'expression des relations, entre les diverses divisions sociales (village, clans, etc.) et la localité (Mus 1935, Dumont 1964). Par-delà la dimension lignagère et locale, nous

---

<sup>9</sup> Voir Thapar 1990 et, plus récemment Dilip K. Chakrabarti, *India : An Archaeological History. Palaeolithic Beginnings to early Historic Foundations*, New Delhi, Oxford University Press, 1999, chap. VI.

retrouverons là encore la trace du cadre royal. Les institutions villageoises témoignent en effet d'une double référence : au royaume qui les englobaient et aux lignages qui les constituent <sup>10</sup>. La place accordée aux ancêtres lignagers dans les institutions est d'ailleurs un indice du degré d'autonomie des groupes vis-à-vis du roi et des règles brahmaniques. Chez les tribus les plus isolées (en Orissa les Lanjia Saora, les Dongria Konds et les Bondo), les rajas intervenaient peu dans les affaires économiques et politiques internes, mais leur hégémonie culturelle n'en était pas moins manifeste. Nous verrons certes, comme l'affirmait Eschmann, que "l'hindouisme" est très spécifique régionalement, mais aussi, inversement, que certaines formes politiques et religieuses considérées comme tribales reproduisent des institutions jadis patronnées par les rois. En d'autres termes, les cosmologies tribales actuelles – mais aussi celles des hindouismes régionaux – sont toujours déjà des mixtes. Nous verrons en particulier la place qu'y occupe le dieu hindou Yama, comme roi des morts conformément à la tradition brahmanique, mais aussi ici comme créateur des vivants.

Nous terminerons cette introduction par quelques points de méthode. Nous ne prétendons pas ici faire œuvre d'historien, car les sources utilisées sont essentiellement secondaires et orales. Qu'entendons-nous alors par ethnohistoire ? La démarche a été définie diversement, mais nous situerons ici notre perspective par rapport à celle qu'a exposée notre prédécesseur dans le sud de l'Orissa, B. Schnepel. Selon lui, l'ethnohistoire doit explorer l'espace de chevauchement entre histoire et ethnologie, et non pas additionner deux études hétérogènes. Son étude a consisté par conséquent à interpréter les rares documents historiques (les rapports coloniaux, une légende dynastique et deux ouvrages d'érudits) disponibles sur le royaume de Jeypore à l'aide de concepts empruntés à l'anthropologie. Schnepel se focalise ainsi sur la politique royale accessible par les sources coloniales, mais laisse dans l'indistinction la population tribale qui fait pourtant la spécificité de ce qu'il nomme un "royaume de la jungle". Notre parti est opposé pour plusieurs raisons. Au niveau des sources, d'abord, nous avons opté pour l'éclectisme, en croisant de façon critique toutes celles que nous avons pu obtenir, qu'elles soient écrites (les sources utilisées par Schnepel, en en

---

<sup>10</sup> Sur la double référence coutumière et brahmanique dans le droit foncier et la justice, on peut voir Lingat 1967 et Galey 1984.

retranchant les archives d'État mais en y ajoutant les inscriptions publiées), orales (enquêtes ethnographiques) ou monumentales (vestiges archéologiques). Les légendes locales, par exemple, sont exploitées à deux titres : en tant que sources directes sur les tensions sociologiques présentes, et indirectes concernant des événements passés, dans la mesure où certaines d'entre elles sont corroborées par des sources historiques fiables. C'est en ce sens d'une exploitation de sources hétérogènes dans le respect de leur méthodologie respective que nous entendons l'ethnohistoire <sup>11</sup>. Au niveau de l'objet d'étude ensuite, ce sont les *relations* entre le roi et les diverses tribus d'agriculteurs que nous avons placé au centre de notre enquête, et que nous envisageons chaque fois à un niveau différent. Dans ce but, nous conserverons, autant que possible, la "pluralité de points de vue" rencontrée sur le terrain (Herrenschmidt 1982), pluralité qui reflète la complexité du monde social indien et caractérise l'écriture de son histoire (Rao, Shulman & Subrahmanyam 2001).

Cette approche mêlant anthropologie et histoire s'inspire des travaux d'Antonio Gramsci et de Carlo Ginzburg. Ceux-ci ont insisté sur les interactions constantes entre cultures subalternes et hégémoniques, avant que le flambeau des "études subalternes" ne soit repris pour l'Inde par Ranajit Guha <sup>12</sup>, et la perspective théorique de Gramsci par Ronald Inden. Dans un ouvrage restituant l'univers d'un meunier du XVI<sup>ème</sup> siècle, Ginzburg relève clairement les problèmes d'historiographie que posent les groupes subalternes : le caractère essentiellement indirect des sources et la difficulté à distinguer un véritable emprunt à la culture hégémonique, d'une "convergence spontanée" <sup>13</sup>. Dans le cas des tribus de l'Inde, on ajoutera qu'il est difficile d'évaluer l'influence des tribus elles-mêmes sur ce qu'on appelle "l'hindouisme local", de même que les déformations volontaires des personnes interrogées désireuses d'apparaître plus lettrées aux yeux de l'ethnologue. La critique des sources ethnohistoriques est donc loin d'être simple, et implique de connaître autant que possible les

---

<sup>11</sup> Nous n'entendons en aucun cas par ethnohistoire une "histoire exotique" telle que la critique S. Subrahmanyam dans sa préface à la traduction française (Le Seuil 2004) de Rao, Shulman & Subrahmanyam 2001.

<sup>12</sup> Voir l'article programmatique : Ranajit Guha, "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Subaltern Studies*, I, Oxford University Press, Delhi, 1982, p.1-8. Les travaux de ce courant sont incontournables, mais l'un des risques de la tendance post-moderne (Pouchepadass 2000) de certains successeurs de Guha est de réifier les classes et les cultures subalternes en minimisant leurs emprunts et relations avec la culture hégémonique, voire de faire glisser les *Subaltern Studies* vers un populisme esthétisant. Un risque opposé (défendu notamment par les nationalistes hindous) réside dans la réduction des identités "tribales" à de pures et simples inventions coloniales. Entre ces deux extrêmes, nous montrerons que ces identités sont certes relatives et structurelles, mais possèdent à la fois des antécédents précoloniaux (Heusch 1997) et des conséquences politiques contemporaines qu'on ne peut négliger.

<sup>13</sup> Carlo Ginzburg, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Aubier Flammarion éd., Paris, p.14.

enjeux sociologiques ainsi que l'histoire locale. L'enquête procédera donc par la mise en relief d'indices qui permettront de restituer progressivement une image fragmentaire du passé. Si les reconstructions proposées ne peuvent que rester interprétatives, du moins ces interprétations s'appuient sur les discours indigènes, et tâchent d'intégrer un maximum de faits de la façon la plus cohérente, à la façon d'un puzzle dont il manquera toujours des pièces. La démarche n'est pas sans analogie, là encore, avec celle d'un archéologue cherchant à identifier le sens d'un objet à partir de sa forme et d'une connaissance à jamais fragmentaire du contexte. Au fil des analyses, on verra s'éclairer notamment ce qui n'a cessé d'être notre problème central : la compréhension des formes de cultes villageoises. Ces formes seront envisagées jusqu'à un certain point comme des "symptômes culturels" (Panofsky), ou des "faits sociaux totaux" sous-tendus par les institutions de la société en question (Mauss), mais aussi comme le produit d'un "sens pratique" contextualisé <sup>14</sup>. L'institution des stèles ancestrales, en particulier, sera replacée dans son contexte pratique, rituel et discursif, pour rendre raison autant que possible des choix esthétiques auquel elle répond.

À travers ses choix méthodologiques, la présente étude vise à redonner une épaisseur politique et culturelle aux tribus de l'Inde (Sundar 1997, Skaria 1999), en suivant l'idée gramscienne d'un inconscient, ou plutôt d'un *implicite historique* du présent. Au fil des contextualisations successives, nous verrons en effet combien le "passé est présent <sup>15</sup>" dans les structures locales, et combien le royaume reste un cadre fantomatique hantant les logiques relationnelles actuelles (J.-C. Galey). Loin d'être des sociétés "à l'état de nature", les tribus de l'Inde et leurs institutions apparaîtront comme de véritables *formations historiques*, dont il s'agit de comprendre les conditions de leur constitution et de leur actualité continue <sup>16</sup>. Dans le cas des hautes-terres de l'Orissa, hormis l'environnement, l'une des raisons d'un tel maintien est manifestement le protectionnisme colonial envers une aire plus facile à gérer en maintenant le roi en place. Pour retracer cette histoire, au lieu de partir d'origines

---

<sup>14</sup> Bourdieu 1980. Dans sa postface à sa traduction d'Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (Paris, Minuit 1967), Pierre Bourdieu reproche déjà à Panofsky d'envisager les cultures comme des systèmes de signes intellectuels, en négligeant leurs cadres sociaux de production.

<sup>15</sup> La formule est utilisée aussi bien par l'anthropologue Maurice Bloch ("The past and the present in the present", *Man*, 13, 1977, p.21-33), que par les historiens Marc Bloch et Gérard Noiriel, dans le sens de la continuité des logiques héritées du passé dans les consciences et pratiques actuelles.

<sup>16</sup> Voir en ce sens les "Réflexions sur l'anthropologie politique" d'Alfred Adler et Michel Izard, citées dans Adler 2000, p.38.

hypothétiques, nous partirons des descriptions et de l'analyse sociologique du présent, comme le recommandait Mauss. Les processus présents éclaireront ainsi le passé, et les événements passés les structures présentes.

Pour replacer progressivement le fil des Joria Porajâ dans ses différentes trames contextuelles, nous distinguerons trois grandes *échelles* d'analyse (Revel 1996). Nous partirons ainsi du cadre global du royaume local tel qu'il était organisé sous le régime colonial, centré sur la capitale de Jeypore, pour nous focaliser ensuite sur les institutions d'un village Joria, Hadaput. Notre parcours s'achèvera par l'ancienne capitale du même royaume, Nandapur, et l'exploration de ses institutions actuelles et des témoignages de son passé médiéval. Le resserrement géographique et social de la perspective, du global au local, sera ainsi complété d'une relative remontée dans le temps, qui renouera le fil de la longue histoire rattachant les Joria Porajâ au riche patch-work indien.

# I

## **Raja et Porajâ : Royauté et paysannerie à Jeypore**

Les Joria Porajâ constituent l'une des nombreuses "Tribus Répertoirees" (*Scheduled Tribes*) recensées par l'administration indienne dans la région de Koraput, au sud de l'Orissa. Pour dépasser ces définitions administratives, nous retracerons rapidement l'histoire de ces classifications, avant de proposer une lecture des noms indigènes plus proches des données historiques et ethnographiques régionales. Après cette entrée en matière, nous présenterons l'organisation administrative et géographique du royaume, à la veille de sa disparition officielle. Nous nous attarderons sur l'examen des relations qu'entretenait l'ancienne royauté avec des tribus d'horizons variés. Cela nous permettra de restituer, enfin, un tableau du royaume "en acte", à travers la description de la fête royale majeure : Dasarâ.

### **1/ Le district de Koraput et ses "tribus" : introduction**

Le territoire du district indivis de Koraput s'étendait, à sa création, dans les plateaux et montagnes des Ghâts orientaux qui constituent la frontière entre les Etats actuels de l'Orissa et de l'Andhra Pradesh. Ce district était jadis coextensif avec l'aire d'influence de l'ancien royaume de Jeypore. Il est aujourd'hui considérablement réduit, plusieurs anciennes subdivisions ayant acquis leur autonomie administrative (Malkangiri au sud-ouest, Navarangpur à l'ouest, Rayagada au nord). Nous continuerons tout de même à nous référer ici à l'ancien district indivis, car il permet d'apprécier la diversité interne de l'ancien royaume.

### **Eléments de géographie**

La région de Koraput-Malkangiri constitue une sorte de coin de l'Orissa enfoncé entre l'Andhra Pradesh au Sud, et l'Etat du Chhattisgarh à l'Ouest (région du Bastar). L'ensemble du

district suit la chaîne montagneuse des Ghâts Orientaux, qui constitue une frontière naturelle avec la bande côtière de l'Andhra Pradesh, de langue Télougoue. Bien que montagneuse, la région peut être divisée en quatre grandes zones géographiques, qui correspondent aux aires administratives du royaume sous le régime colonial (Bell 1945). Venant par le Nord-Est, le voyageur traverse d'abord une zone marquée par les vallées des fleuves Nagavali et Vamshadhara, qui traversent la région d'ouest en est pour se jeter dans le Golfe du Bengale. On y rencontre un paysage contrasté de petits plateaux fertiles où se concentrent les villes locales, certaines industrialisées (Rayagada), encadrés de massifs abrupts, comme les monts Niamgiri près de la petite ville de Bissamcuttack, ou ceux de Puttasingh près de Gunupur. C'est la région la plus accessible à partir de la frange urbaine et côtière de l'Orissa. Continuant notre voyage en direction du Sud à travers des passes, l'on rejoint le plateau central culminant en moyenne à 1000 mètres au-dessus du niveau de la mer. Le paysage y est constitué d'une succession de vallées cultivées, semées de chaos granitiques mis à nus par l'érosion, et de sommets boisés. C'est le plateau de Koraput proprement dit, où se trouvent les gros bourgs de Narayanpatna au Nord, et de Nandapur au Sud. Ce plateau est traversé par les affluents des rivières Indravati, Kolab (ou Sabari), et Machkund qui se jettent dans le grand fleuve Godavari en Andhra Pradesh. À l'Est, le plateau remonte assez abruptement pour former les Ghâts Orientaux, culminant à 1800 mètres. À l'Ouest, par contraste, des routes sinueuses suivent l'abaissement progressif du plateau vers la plaine de Jeypore, puis celle de Navarangpur, située à environ 700 mètres au-dessus du niveau marin. Ce bas-plateau, parsemé de petites montagnes et de massifs forestiers, se poursuit sans grand changement jusqu'au Bastar (Chhattisgarh). C'est, avec la région de Rayagada, le grenier à blé du district. Au Sud-Ouest enfin, s'étend l'ancienne subdivision de Malkangiri, plus boisée et aujourd'hui moins densément peuplée (150 000 habitants).

### **Une "Babel linguistique" et culturelle**

L'image de la ville biblique, lieu de la confusion des langues, est due à l'administrateur W. Francis, en 1907, et il est vrai que le spectacle des foires de l'époque devait frapper l'œil et l'oreille du voyageur qui s'aventurait dans cette région reculée. Il pouvait y voir une foule

bariolée et y entendre surtout une incroyable diversité de langues par rapport à la taille du royaume d'alors : le Hindi des caravaniers Banjari et les multiples dialectes Munda et Dravidiens des populations descendues des collines voisines y cotoyaient l'Oriya littéraire des Brahmanes (venus pour la plupart des régions côtières), tandis qu'un dialecte oriya régional servait de *lingua franca* entre les divers locuteurs. Dès 1945, dans son *Orissa District Gazetteer*, R.C.S. Bell offrait une remarquable formulation de la question linguistique du district de Koraput. Selon lui, le langage "local" (*desia*) parlé par les "tribus montagnardes du district" diffère par plusieurs caractéristiques de l'Oriya parlé dans les villes côtières, au point d'être difficilement intelligible par un citadin. Plutôt que d'y voir un Oriya "corrompu" (comme tendent à le dire les brahmanes régionaux), Bell (1945 : 57) affirme que le Desia, parlé sur tout le plateau, est un dialecte évolué à partir d'une forme ancienne d'Oriya. Ce dialecte ne connut pas les remaniements que subit celui de la région de Cuttack, langue littéraire et enrichie de mots sanskrits qui fut choisie comme forme officielle de l'Oriya. Cette définition historique du dialecte local relativise d'emblée l'isolation des locuteurs de langues "tribales", très majoritairement bilingues. Des travaux plus récents (Mohapatra 1985) indiquent en outre que les langues Munda régionales actuelles ont, elles-mêmes, largement emprunté au Desia. À l'inverse, le Desia montre aussi des emprunts à des formes orientales de Hindi, ainsi que des phénomènes de « créolisation » (synthèse d'éléments de langues diverses).

Ces emprunts réciproques au niveau linguistique reflètent remarquablement la situation socio-culturelle du district de Koraput. Hors des rares agglomérations, de nombreux villages régionaux offre le spectacle d'une cohabitation réussie entre castes de service et communautés paysannes plus anciennement installées. De la même façon que le Desia constitue la langue partagée de la région, on peut parler d'une véritable "société desia" (Berger 2002<sup>17</sup>), dont les différents groupes constitutifs possèdent de nombreuses institutions sociales en commun. Nous ne mentionnerons ici que les principaux groupes tribaux recensés d'après leur spécificité linguistique. Les subdivisions et leur agencement varient cependant

---

<sup>17</sup> P. Berger a donné une dimension sociologique à ce terme, en s'inspirant de la notion de "complexe de Koraput" de Georg Pfeffer (2004). Ce dernier l'a surtout utilisé relativement aux systèmes de parenté de la région en question, qu'il contraste à la fois avec les modèles de parenté du sud et du nord de l'Inde.

selon les aires concernées, et les chiffres mentionnés (recensement de 1981, Schnepel 2002 : 124) ne valent qu'à titre indicatif comme la suite le montrera.

**Le groupe Kond** (370 000) : C'est l'ensemble numériquement le plus important. Les Kond pratiquent une agriculture itinérante qui facilite leur extension, mais ils restent cependant concentrés au nord-est du district dans la région de Bissamcuttack et Rayagada. Ils sont généralement divisés en trois branches : les Kuttia Kond, les Dongria Kond, et les Desia Kond. Ils parlent tous à des degrés divers des dialectes Dravidiens Kui et Kuvi apparentés entre eux, et utilisent à l'extérieur le Desia. Les premiers résident dans la zone limitrophe du district du Ganjam. Les seconds, dont le nom signifie les "forestiers / montagnards", vivent dans les monts Niamgiris, et sont considérés comme les plus traditionalistes, sinon les plus sauvages. Les Desia, enfin, vivent dans la plaine bordant les Niamgiris, autour de Bissamcuttack (vallée de Kalyana Singhpur, Narayanpatna et au-delà), et sont plus intégrés à tous égards dans le réseau des castes.

**Le groupe Gond** (88 000) : Les Gond (Koitor selon leur propre langue) sont représentés essentiellement au nord-ouest et au sud du plateau. Au nord-ouest, dans la région de Navarangpur et de Kotpad, ils se reconnaissent trois grandes subdivisions : Raj, Dur, et Muria, semblables à celles du Bastar voisin. Au sud (Malkangiri), les Koya constituent un trait d'union entre les Gond du Bastar et ceux de l'Andhra Pradesh.

Apparentés semble-t-il aux Gond, divers groupes parlant désormais le Desia forment les castes paysannes de l'ouest du district. Ce sont les Bhattoda (234 000) et les Amanaita (19 000) des environs de Navarangpur (au nord), les Bhûmîa (75 000) et les Mâtîa de la plaine descendant vers Malkangiri (au sud). Les deux premiers viendraient, disent-ils, du Bastar, et portent le cordon sacré par privilège royal. Les deux derniers affirment une origine autochtone que manifeste leur nom respectif ("les gens de la terre"), appellation sur laquelle nous reviendrons plus longuement.

**Le groupe Saora** (46 000) : Concentrés dans les régions montagneuses, frontalières avec l'Andhra Pradesh, les Saora appartiennent à la famille linguistique Munda. Plusieurs subdivisions existent, dont les Lanjia Saora des montagnes de Puttasingh qui étaient les plus autonomes sur le plan politique et culturel mais qui sont aujourd'hui majoritairement

christianisés (Vitebsky 1993). Leurs cousins des plaines de Gunupur ont, quant à eux, abandonné leur langue pour le Desia depuis longtemps. D'autres, tels les Kapu Saora, ont subi l'influence de la langue et de la culture Télougoue géographiquement plus proches.

**Le groupe Gadaba** (57 000) : Ce groupe, surtout répandu sur le plateau autour de Nandapur, possède une spécificité intéressante puisqu'une section d'entre eux parle une langue Munda (le Gutob), tandis qu'une autre parle un langage Dravidien (le Ollari). Gutob et Ollar Gadaba se considèrent apparentés, et leurs traditions sont très similaires, bien que les seconds se disent les "aînés" des premiers. Un troisième sous-groupe est représenté par les Parenga (9600). Proches des deux autres sous-groupes par leurs célébrations et leur organisation, ils auraient parlé une langue Munda (Gorum) selon les spécialistes, avant d'utiliser, comme aujourd'hui, le Desia. Une dernière précision qui relativise les distinctions : l'ensemble des Gadaba est encore souvent intégré dans la vaste catégorie des Porajâ.

**Le groupe Porajâ** (247 000) : L'administration localise les Porajâ dans toute la région centrale des plateaux depuis Navarangpur au nord-ouest à l'aire de Nandapur au sud-est. Malgré l'impression que peuvent donner les cases du recensement, la catégorie des *Porajâ* est cependant loin d'être homogène. Contrairement aux autres groupes, l'ethnonyme Porajâ désigne moins une catégorie linguistique (encore moins "ethnique") que sociale. Arrêtons-nous donc un instant sur le sens de ce terme générique. Aujourd'hui, en Orissa, le terme "Porajâ" évoque une communauté tribale particulièrement défavorisée. Cette relative célébrité est largement dûe à un roman du même nom écrit en 1945, et devenu un classique de la littérature oriya. Son auteur, Gopinath Mohanty, a offert une image à la fois romantique et politiquement engagée des Porajâ. Familier du district de Koraput où il servit plusieurs années dans l'administration, Mohanty présente les Porajâ comme des "aborigènes" vivant en harmonie avec la nature mais également soumis à ses déterminismes<sup>18</sup>. Francs et naïfs, ils sont exploités sans pitié par de petits notables usuriers, aidés par les basses-castes locales, jusqu'à être dépossédés de leurs terres et de leur liberté. Si un tel tableau était malheureusement juste quant au mécanisme de paupérisation des paysans sous le régime colonial, le roman de Mohanty diffusa aussi l'idée d'une séparation radicale entre des basses

---

<sup>18</sup> Mohanty 1987. Pour une analyse de ce discours chez plusieurs auteurs oriya, voir Rousseleau 2008 c.

castes sans scrupule et des indigènes exploités. Le romancier a en tout cas des pages témoignant d'une remarquable connaissance de la culture locale, ainsi que d'une réelle empathie pour les gens qu'il décrit. Quant aux travaux ethnographiques concernant les Porajâ, ils restent rares par rapport à d'autres "tribus" régionales jugées plus primitives et donc plus intéressantes. Plus encore, les Porajâ eux-mêmes montrent souvent quelque hésitation à définir leurs spécificités. Interrogé sur cette question, un agriculteur Porajâ combine fréquemment une allusion à l'ancien royaume local, et une référence plus officielle mais aussi plus vague à son identité de "tribal" ou d'*âdivâsî*. Il aligne ainsi son discours sur celui de l'administration centrale, laquelle range les *Porajâ* régionaux parmi les "Tribus Répertoirees" (*Scheduled Tribes*). Les catégories administratives agissent ainsi de manière performative, par le biais des recensements, en recouvrant des définitions plus anciennes. Pour démêler cet écheveau, nous allons suivre l'évolution de la notion de "Porajâ" dans les textes des administrateurs et ethnographes, avant de retracer la définition initiale de cette catégorie.

Concernant la région qui nous intéresse, le terme *Porajâ* a connu des définitions successives plus ou moins compatibles. Le premier administrateur colonial de la région nomme "Prajās" "la classe laborieuse commune de Jeypore", et affine d'emblée le terme au sanscrit *Prajâ*, qu'il traduit par "paysan" (Carmichael 1869 : 16). Selon l'opinion locale qu'il rapporte, la classe des Praja compterait douze "castes" régionales – opinion sur laquelle on reviendra -, mais le même auteur donne ailleurs une liste plus courte (Carmichael 1869 : 75,103) :

"Malsowra, Burrojoreapurja, Barungjorea, Sanjorea, Penjoopurja, Gadaba, Parengagadaba, Nangpur purja ou paysans nus."

Nous pouvons identifier respectivement les Saora, les Joria Porja "aînés" (bodo), les Barang Joria, les Joria "cadets" (sano), les Pengo, les Gadaba, les Parenga et vraisemblablement les Bonda. Quarante ans plus tard, W. Francis (1907) fournit une liste qui compte également sept groupes *Poroja* comme suit. Les *Barang Jodia* (Joria), d'abord, concentrés autour de Koraput et Jeypore, utilisent essentiellement la langue Desia, ce qui les distingue des *Pengu* (Pengo), parlant une langue dravidienne. Les *Kondi* représentent ensuite un sous-groupe Kond, tandis que les *Parengi* (Parenga) constituent une section des Gadaba, et les *Tagara* (ou *Thakura*) une

section des Koya (Gond). Les *Bonda* (ou Nanga / Langalâ) portent un nom relatif à la quasi nudité de leurs femmes, et les *Dur* ou *Didayi*, enfin, constitueraient une section oriya occupant l'Ouest du royaume. Selon l'auteur, seules certains de ces groupes sont identifiables par leur apparence, mais la plupart d'entre eux sont considérés comme impurs par les hautes castes du fait qu'ils consomment de la viande bovine (Francis 1907 : 86). Dans leur recueil des *Castes & Tribus de l'Inde du Sud*, Thurston et Rangachari (1909, VI : 207-222) reprennent les mêmes sept subdivisions, mais définissent la catégorie *Porajâ* comme un "conglomérat" de groupes d'agriculteurs, c'est-à-dire ni comme une tribu, ni comme une caste...

Vu la prudence de ces administrateurs coloniaux, la confusion actuelle sur la catégorie des *Porajâ* n'en est que plus surprenante. Cette confusion est le produit d'une approche raciale de la question qui postula l'existence d'une tribu *Porajâ* originelle, qui se serait progressivement subdivisée. L'étape décisive de cette véritable invention d'une "ethnie <sup>19</sup>" fut la définition d'une langue spécifique. Ce fut le cas, bien malgré lui, grâce au linguiste W. Grierson. Dans son *Linguistic survey of India* (vol. IV, 1906 : 554), ce dernier définit en effet un langage "Parji" (des Parja du Bastar) comme un dialecte Gond combinant d'importantes influences Oriya et Hindi. L'autorité de Grierson ouvrit la porte aux reconstructions plus vagues d'un anthropologue indien : G. Ramadas ("Porojas", *Man in India*, XI, 1931 : 243-258). Combinant les informations de ses prédécesseurs, celui-ci parle d'une "tribu" dont le "langage perdu" aurait été dravidien. Le raisonnement est simple : s'il existe un nom générique et une langue vaguement définie, alors ce sont les traces d'une ancienne identité unique <sup>20</sup>. Quatorze ans plus tard, Bell (1945 : 58) réaffirme, à l'inverse, qu'une langue "Porajâ" unique n'existe pas, puisque le mot désigne un ensemble de groupes parlant une diversité de dialectes (dont le Parji de Grierson n'est qu'un exemple).

Devant ces affirmations indécises ou contradictoires, les cadres de l'Inde indépendante (1947) rencontrèrent évidemment quelques difficultés pour classer les *Porajâ* dans des catégories de recensement précises ! La Constitution indienne (1950) a finalement statué, en

---

<sup>19</sup> Un tel processus a été amplement décrit pour l'Afrique. Voir Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, et, dans une perspective un peu différente : Heusch 1997.

<sup>20</sup> Cette invention d'une tribu est d'ailleurs un exemple moins connu de la *substantialisation* des castes dont parlait Dumont (1966), et qui connut aussi de beaux jours en Europe avec la cristallisation des identités nationales, puis régionales.

les plaçant parmi les "Tribus Répertoirees" (*Scheduled Tribes*), tout en conservant le flou des définitions de l'Ère coloniale. Ce statut leur ouvre théoriquement droit à des postes réservés dans l'administration, selon le principe de discrimination positive, et les distingue des intouchables et castes de service (*Scheduled Castes, Other Backward Classes*). Ces catégories officielles ont donc une signification précise, et des conséquences pratiques, dans l'Inde d'aujourd'hui, bien au-delà des appellations locales. Pour comprendre le sens original du terme Porajâ, il faut revenir en-deçà des recensements en "castes et tribus", au sanscrit *prajâ*, désignant les "gens du commun" ou "sujets" d'un roi. Cette désignation nous conduit à nous intéresser à l'organisation du petit royaume de Jeypore avant son abolition en 1952.

## **2/ Du royaume au district : la "découverte" britannique de la région**

Le district indivis de Koraput fut formé et intégré à la Province de l'Orissa nouvellement créée le premier avril 1936. Auparavant, l'insignifiant village de Koraput avait été choisi en 1870 comme Quartier Général de l'administration britannique, du fait de son climat et de sa situation central sur le plateau. Les Britanniques espéraient ainsi échapper à la malaria qui sévissait, et sévit toujours, dans la chaude plaine de Jeypore, alors capitale du royaume.

L'implantation britannique permanente à Jeypore ne datait pourtant que de quelques années. En janvier 1863, en effet, le Lieutenant J. MacDonald Smith était nommé dans cette ville en qualité d'Agent Assistant stationné, et le Capitaine Galbraith en tant qu'Assistant du Superintendent de Police. Le Collecteur et Agent du Gouverneur en charge (du 11 mars 1862 au 20 avril 1867), D. F. Carmichael continuait à partager son temps entre Jeypore (deux à trois mois par an) et la ville côtière et chef-lieu du grand district administratif de Vizagapatam (aujourd'hui en Andhra Pradesh). Leurs nominations avaient été permises par la mort préalable du vieux roi Vikrama Deo en 1860, puis la déportation de deux ministres du nouveau raja défavorables à la proposition. Les Britanniques prenaient ainsi le contrôle direct de l'administration de la justice (criminelle et civile) et de la collecte de l'impôt, après ce que

Carmichael appelait "quatre-vingt ans de mauvais gouvernement indigène indépendant" (Bell 1945 : 34).

Les "premiers contacts" des Britanniques avec le royaume remontaient de fait à près de deux siècles. Après les commerçants français (1668), la Compagnie des Indes Orientales britannique s'installa dans la cité portuaire de Vizagapatam (nord de l'actuel Andhra Pradesh) en 1682. Onze ans plus tard (1693), les représentants de la Compagnie enregistraient une querelle entre le roi de Bobbili et celui de Jeypore <sup>21</sup>. Le premier avait en effet découvert, en recréant un réservoir sur ses terres, un trésor de monnaies portant la marque d'un ancêtre du second. Le roi de Jeypore en réclamait un droit de propriété, mais l'envoyé du Nizâm d'Hyderabad, alors nominalement en charge de la région pour le compte des Moghols, réconcilia les deux parties en s'appropriant le trésor. Cela entraîna une suite de rébellions contre le Nizâm de 1694 à 1698, dans lesquelles le souverain de Jeypore occupa un rôle majeur (Bell 1945 : 34). Incluse dans la bordure ouest de ce qu'on appelait alors les *Northern Circars*, la région fut ensuite l'enjeu d'une âpre lutte entre Français et Britanniques, désireux d'en obtenir la gestion des mains du Nizâm. Entre janvier et juin 1757, l'expédition française de Bussy traversa la région pour rejoindre le Ganjam au nord, passant probablement par Narayanpatna, résidence du roi à l'époque. Quoiqu'il en soit, après l'obtention des *Northern Circars* par la Compagnie des Indes Orientales en 1765, et leur intégration dans la Présidence de Madras (district de Vizagapatam), les Britanniques furent progressivement amenés à de plus directes relations avec le royaume de Jeypore.

En 1768, le roi de Vizianagaram (au nord de Vizagapatam) Viziam Razu écrivit au gouverneur de Madras pour demander le renouvellement d'un contrat foncier que le Nizâm lui aurait accordé quinze ans auparavant. Il exhiba la traduction d'un texte, un faux vraisemblablement, selon lequel la partie sud du royaume de Jeypore lui était remise en location foncière contre un paiement annuel. Le texte attribué à Viziam Razu le titre de "seigneur des monts", expression traduite par la suite par "roi de la jungle" <sup>22</sup>. En récompense

---

<sup>21</sup> Le roi de Jeypore est appelé "Sunderu" (*Viswambhara Deo*), titre courant à Jeypore mais le souverain de l'époque devait être Ragunath Krishna Deo. Le raja de Bobbili en question, Ranga Rao, est un héros célèbre dans tout le nord de l'Andhra Pradesh. Des chants épiques en Télougou célèbrent sa fin tragique suite à la prise de sa capitale en janvier 1757 par le français Bussy, lui-même manipulé par le roi de Vizianagaram (Rao, Shulman & Subrahmaniam 2001).

<sup>22</sup> Grant, *Political Survey of the Northern Circars*, appendix to the *Fifth Report on the affairs of the E. I. Co.*, cité par Francis 1907, p.266.

des services rendus par le roi de Vizianagaram, le gouvernement confirma l'accord en 1769. Viziam Razu profitait en fait de querelles de succession à Jeypore, auxquelles il avait lui-même pris part. Les petits seigneurs de la zone concernée ne l'entendaient cependant pas de cette oreille, et se rebellèrent. Remarquons que la région concédée comptait aussi le village de Nandapur, ancienne capitale et toujours centre rituel du royaume de Jeypore <sup>23</sup>. Dans ces conditions, le roi de Jeypore encore appelé "seigneur de Nandapur", Vikrama Deo I (1758-1781) prit la tête de l'alliance rebelle contre Vizianagaram en 1775. Cette confédération remettait cependant indirectement en cause l'autorité des Britanniques qui envoyèrent un détachement contre le fort de Jeypore. Devant l'importance du bataillon, le roi se rendit le 11 mars 1775 au Capitaine Mathews sans combattre, et ce dernier ordonna la destruction de la forteresse de terre pour éviter toute rébellion future (Francis 1907 : 267).

Quelques années après, sous les révoltes constantes, les Britanniques préférèrent pourtant rendre le trône de Jeypore à son occupant légitime. Entre temps, les relations du roi de Vizianagaram avec la Compagnie des Indes s'étaient détériorées, du fait de ses arriérés de paiement. Arrêtons nous un instant sur le système d'administration en cause, connu sous le nom de *Permanent settlement* ou "assiette perpétuelle de l'impôt foncier". Mis en place originellement au Bengale en 1793, ce système transformait les *zamindars* locaux, collecteurs de l'impôt des Moghols, en propriétaires fonciers liés contractuellement à la Compagnie des Indes Orientales, dans le but de créer une classe de propriétaires éclairés (Markovits 1999 : 451). L'application de ce système dans des contextes très différents, comme ici le district de Vizagapatam, amena pourtant de nombreux troubles, car il réduisait l'autonomie de fait dont bénéficiaient les potentats locaux sous l'administration des Nizâms, à un plus strict droit de perception de l'impôt foncier – lequel devait être reversé en grande partie (neuf dixième) aux collecteurs britanniques. Jadis virtuellement indépendants, les petits "rois des montagnes" ou "seigneurs des marches" étaient ainsi ravalés au rang de propriétaires contractuels dont les "Etats" étaient susceptibles d'être confisqué à défaut de paiement (Francis 1907 : 56-8). La mise en place progressive d'un réseau de postes de police représentait par ailleurs la perte du monopole judiciaire, alors même que de telles limitations ne pouvaient qu'encourager les

---

<sup>23</sup> Les couronnements eurent lieu à Nandapur jusqu'en 1781 (Singh Deo 1939).

rébellions dans des aires encore difficiles à contrôler (Francis *op. cit.*). La tension entre le gouvernement Britannique et le raja de Vizianagaram dégénéra en guerre, où le raja fut tué en 1794. Quelques rebelles s'organisèrent pourtant autour du jeune héritier du trône, et cherchèrent à nouveau appui auprès du nouveau roi de Jeypore, Râmachandra Deo II (1781-1825). Celui-ci refusa pourtant de s'impliquer dans l'affaire et la résistance s'effondra. Cinq ans après, le Conseil des Redevances de la Compagnie constituait les petits rois et chefs des *Northern Circars* en propriétaires de leurs Etats contre une redevance annuelle fixe. Pour sa conduite, Râmachandra Deo II reçut un contrat semblable en 1802, lui reconnaissant la possession du "*zamindari* de Jeypore" contre le paiement annuel de 16 000 Roupies. Vingt ans plus tard, le gouverneur de la Présidence de Madras, Sir Thomas Munro critiquait l'application du *settlement*, en proposant de limiter les intermédiaires tout en laissant plus d'autonomie aux chefs des hautes terres. En 1839, l'arrière-pays du district de Vizagapatam (incluant Jeypore) fut constitué en *agency tract*, sous administration directe du Collecteur en tant qu'Agent gouvernemental investi de pouvoirs exécutifs et judiciaires extraordinaires. Ce régime particulier évolua, mais perdura pour les seules régions montagneuses de Jeypore sous la forme "d'aire partiellement exclue" des lois ordinaires jusqu'en 1952 (Francis 1907 : 56-58 ; Senapati 1966 : 70-71).

Malgré ces événements, Jeypore reste un royaume enclavé méconnu, et pour employer l'expression d'un contemporain : "un coin de la Terre en friche, abandonné aux bêtes sauvages et aux Kond. Personne ne semble même en connaître les frontières. Cette zone n'a jamais été explorée ; c'est un blanc laissé sur les cartes.<sup>24</sup>". La référence aux Kond est alors synonyme de la plus grande sauvagerie après que les guerres du Ghumsur (1835 – 1837), petit royaume du district de Ganjam au nord de Jeypore, aient révélé l'existence de sacrifices humains pratiqués par ces populations. De tels sacrifices n'étaient pas le seul fait des Kond, mais leur mise à mort particulièrement cruelle provoqua l'horreur des Britanniques. Cette découverte entraîna surtout la création de 1845 à 1861 de "l'Agence pour la Suppression du Sacrifice Humain et

---

<sup>24</sup> Mr. L'administrateur Thackeray, en 1819, cité dans Francis 1907, p.171.

de l'Infanticide Féminin dans les zones montagneuses de l'Orissa" <sup>25</sup>. À la faveur des tournées d'inspection de cette organisation que l'on dirait aujourd'hui 'militaro-humanitaire', des récits alarmants attirent l'attention des Britanniques sur le royaume de Jeypore. En 1848, de nombreuses plaintes sont portées à la connaissance du gouvernement de Vizagapatam, par l'intermédiaire de paysans fuyant vers la côte. Le raja Vikrama Deo II (1825-1860) laisserait le pays en proie à des bandes de voleurs et assassins, les Khongars. Les rapports coloniaux font cependant état d'une véritable "administration du crime" à l'échelle du royaume. Comme c'est alors assez ordinairement le cas en Inde, la majorité des voleurs en question ne sont autres que les gardiens des villages (essentiellement de caste Dom), qui agissent sous les ordres de chefs connus de tous. Ceux-ci paient une amende proportionnelle au vol, au représentant du roi en charge du district concerné, de même qu'une taxe annuelle royale d'une Roupie. Quant à la victime du vol, elle doit aussi offrir une rétribution suffisante au collecteur régional des impôts (*Amîn*) si elle désire récupérer son bien <sup>26</sup>. Les bandes agissent jusqu'au Chhattisgarh au nord-ouest et Vizagapatam au sud, et le recel des biens volés entretient, dit-on, un commerce lucratif à Jeypore <sup>27</sup>. Ce système de taxation semble s'être adapté aux législations coloniales puisque, dans une zone du royaume, le raja fait également payer une sorte de droit à l'infanticide féminin (interdit par le régime colonial) aux parents (Bell 1945 : 35).

La même année (1848), le propre fils du raja conteste pourtant la gestion de son père et occupe la région de Gunupur, avec l'appui de sa mère et de chefs locaux (*muthâdars*). En septembre 1849, le prince capture et fait enfermer son père dans le fort de Rayagada. Le raja est délivré par les Britanniques, mais perd – selon les sources coloniales – toute autorité. Il s'installe à Narayanpatna, jusqu'à sa mort le dix septembre 1860 (Shortt 1868 : 264). À tous ces signes de despotisme, aux yeux du Gouvernement colonial, s'ajoutent encore (en 1851,

---

<sup>25</sup> Felix Padel (2000) retrace l'histoire de ces guerres et montre magistralement l'instrumentalisation coloniale du discours 'humanitaire' chrétien. Par les sources utilisées, l'ouvrage éclaire toutefois plus le discours colonial que la logique Kond. On se reportera donc aux sources de première main que constituent les ouvrages de Campbell (1986 [1864]) et Macpherson (1865).

<sup>26</sup> Lettre du *Capt. S. Galbraith, Assistant Superintendent of Police, Jeypore, to Hon. W. Robinson, Inspector General, 20<sup>th</sup> november 1863 (n° 18)*, et de D. F. Carmichael daté du 26 mars 1864, in Carmichael 1863, p.39, 56.

<sup>27</sup> Rapport du capitaine Mac Neill au Secrétariat du Gouvernement, daté du 12 mai 1857, cité dans Bell 1945, p.50. Des "Khanjar" étaient aussi connus comme voleurs et criminels dans les Provinces Centrales. Sur de telles « organisations criminelles » répandues dans toute l'Inde et qui connurent une gloire funeste avec les fameux Thugs, voir le bel ouvrage de Martine Van Woerkens (1995), ainsi que, plus largement, Kolff 1990.

1855, et 1861), de nouveaux témoignages de cas de sacrifices humains et d'immolation de veuves (sati) dont le roi dit ignorer la loi d'interdiction (promulgué dès 1829). Invoquant ces manquements flagrants au droit britannique, en juillet 1855, le gouvernement colonial autorise l'Agent de Vizagapatam à assumer le "contrôle indirect" de la police et des redevances des zones montagneuses de Jeypore. Cette ingérence indirecte reste encore une fois virtuelle tant que l'Agent britannique ne quitte Vizagapatam que pour de brèves visites. Le sinistre souvenir des guerres du Ghumsur prévient encore les administrateurs de s'impliquer plus avant, craignant d'être entraîné dans une guérilla prolongée au cœur d'une région paludéenne et montagneuse (Carmichael 1869 : 243). Après la fameuse révolte des Cipayes (1857), qui révéla les limites du contrôle de la Compagnie des Indes Orientales, ces réticences tombent. La Compagnie est abolie tandis que ses territoires indiens passent sous la souveraineté directe de la Couronne britannique en 1858 (Markovits 1999 : 424). À Jeypore, ceci se traduit en 1863, on l'a dit, par l'installation de deux administrateurs coloniaux, et la transformation légale du nouveau roi en simple propriétaire, collecteur de taxes.

Concernant les troubles que subit le royaume sous l'ancien roi, Vikrama Deo II, il convient d'ajouter d'autres causes aux raisons avancées par les Britanniques. Vikrama Deo II était, en premier lieu, le premier roi couronné à Jeypore (et non à Nandapur), son propre père y ayant transféré la statue de la déesse lignagère (Singh Deo 1939 ; Berkemer 1993). Ces déplacements suggèrent une crise de légitimité dynastique, mais l'insistance des sources coloniales à dénoncer l'irresponsabilité politique et morale du roi suggère, en second lieu, la pression fiscale coloniale elle-même. Les différentes stratégies de prélèvement monétaire mises en place par le roi – auxquelles on peut ajouter la vente du privilège du port du cordon sacré <sup>28</sup> – reflètent sa position intenable, entre l'obligation de paiement à l'administration britannique et les relations coutumières avec ses dépendants qui impliquaient jusqu'alors peu de transactions financières. Le gouvernement colonial enserre ainsi les rois indiens dans une double injonction : payer mais rester pacifique et "moral" (Vidal 1995), entraînant l'emballlement du système à son profit. Il est aisé, en effet, de distinguer, derrière les raisons

---

<sup>28</sup> "At one time a good trade was driven by the rajah issuing licenses to the right to wear the sacred thread or *poieta*, which was sold to all classes except Dhers, when they chose to purchase the privilege for 10 or 12 Rs. But this has been put a stop to of late years by the agent, and now anyone that chooses may wear it without let or hindrance." Shortt 1868, p.266.

humanitaires, une certaine planification coloniale, puisque la prise de contrôle de Jeypore suit la création de la région administrative voisine des *Provinces Centrales* en 1861, et précède la création de l'Etat vassal du Bastar en 1870 (Sundar 1997 : 90). En quelques années, tout le centre de l'Inde tombe ainsi sous le contrôle, direct ou indirect, du gouvernement britannique.

Nous voici revenu à notre point de départ : la période d'implantation locale de l'administration britannique. Le fils rebelle est devenu raja sous le nom de Râmachandra Deo III (1860-1889). À en croire les sources britanniques, Jeypore n'acquiert d'envergure que vers 1875, grâce à l'aménagement d'une large route traversant le royaume d'Est en Ouest (Pottangi – Navarangpur). Si celui-ci était auparavant relativement enclavé (Schnepel 2002), il ne faut cependant pas sous-estimer les contacts commerciaux antérieurs. En 1854, le Colonel Campbell notait le passage des caravanes Brinjari comptant des milliers de boeufs dans les passes du nord du royaume (Kalyana Singhpur, Rayagada). Ces convois portaient du Chhattisgarh, chargés d'huiles, de blé et de coton qu'ils échangeaient contre le sel récolté sur les côtes du Golfe du Bengale <sup>29</sup>.

Râmachandra Deo III meurt en 1889, alors que son fils n'est âgé que de quinze ans. L'occasion est saisie de mettre en même temps le royaume et son futur souverain sous tutelle britannique. En 1895, le royaume, modernisé, revient à son jeune héritier, éduqué à l'anglaise, Vikrama Deo III (1889-1920), à qui est conféré le titre de Maharajah l'année suivante. Nombre de monuments de Jeypore datent du règne de ce roi. À son avènement, l'organisation des postes de police est renforcée et les gardes du palais sont remplacés par une milice armée. L'événement le plus marquant pour le royaume est ensuite son rattachement à la province d'Orissa, créée en 1936, avec l'accord du raja Vikrama Deo IV (1931-1951). Ce roi docteur en littérature (Andhra University) finança les deux ouvrages sur l'histoire du royaume qui existent aujourd'hui, et fit également restaurer certains bâtiments de Nandapur. L'un des ouvrages fut écrit par son neveu Bidyadhar Singh Deo, qui se rallia au Comité Provincial du Congrès en 1938 (après avoir échoué aux élections) et présida même le mouvement Harijan (Pati 1993 : 105). Malgré ces tentatives de la famille royale pour ménager royauté et

---

<sup>29</sup> Rapport de la dernière tournée du Colonel Campbell pour l'*Agence pour la suppression des sacrifices humains...*, daté du 9 février 1854 (Bell 1945, p.44). J. Shortt (1868, p.277) s'intéresse également aux caravaniers « Brinjari » du royaume, qui « visitent les régions les plus reculées et montagneuses pour transporter du grain et d'autres commodités jusqu'à d'autres parties plus civilisées de l'Inde (...) ».

démocratie, le royaume de Jeypore fut aboli au sein de l'Union indienne en 1952, juste après la mort du roi en exercice, laissant ainsi la place au seul district de Koraput. Pour refermer ce chapitre sur le présent, soulignons le fait que la famille royale a ici totalement déserté le champ politique, mais que celui-ci a été investi notamment par des membres de familles brahmanes anciennement proches du roi.

Nous nous sommes concentrés ici sur la période britannique. Ce bref historique dresse simplement l'esquisse d'un tableau qui sera retouché au fur et à mesure. Le passé plus lointain sera progressivement abordé, notamment dans la dernière partie regardant Nandapur. En attendant nous poursuivons notre exposé par le paysage urbain de Jeypore et les fragments d'histoire auxquels il renvoie.

### **3/ Jeypore : géographie profane et sacrée**

#### **La Grand-Rue et ses quartiers**

Jeypore s'étend au pied du haut-plateau, dans une plaine entourée de montagnes. La ville actuelle se distribue autour de deux larges voies : l'une, orienté Est-Ouest et venant de Koraput, est récente ; l'autre, orientée Nord-Sud et bordée d'échoppes, est l'ancienne "grand-rue". Cette dernière accueillait jadis une procession de char sur le modèle de celle du dieu Jagannath à Puri. Comme l'a montré Herman Kulke, cette procession représentait le rituel de souveraineté par excellence dans la région au XIX<sup>ème</sup> siècle, si bien que la plupart des capitales des petits royaumes d'Orissa ont imité le plan urbain de Puri <sup>30</sup>. À sa suite, B. Schnepel (2002 : 268) a montré que la réorganisation de Jeypore, qu'il situe sous le règne de Râmachandra Deo II (1781-1825), reproduisit aussi le modèle de la grande ville de pèlerinage, avec une large rue principale menant du palais à un petit temple de Jagannath à l'autre extrémité. Ce dernier constituait le point d'arrivée de la procession du char de

---

<sup>30</sup> Selon Kulke (1993), le processus d'émancipation des "Etats vassaux" de l'Orissa commence dès 1568, avec la chute de la dynastie hindoue dominante (Gajapati), sous l'assaut des musulmans. Le petit roi de Khurda, près de Puri, obtient le privilège rituel de mener la procession, sans récupérer l'envergure politique des anciens souverains. La plupart des temples de Jagannath édifiés dans les capitales vassales datent de la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, et témoignent à la fois de l'appropriation, avec le consentement des rois de Khurda, de privilèges jadis réservés, et du renouveau du modèle de la ville sainte hindoue de Puri face aux régimes musulmans et chrétiens. L'appropriation de telles marques rituelles de souveraineté se répandit d'autant plus sous la *Pax Britannica* que le gouvernement colonial confisquait le pouvoir politique réel.

Jagannath, qui partait du palais. Un lac artificiel portant le nom du même dieu (*Jagannath Sagar*) complète l'ensemble à l'Ouest de la ville. Sur ses rives, on peut encore voir quelques mémoriaux du champ de crémation royal, ainsi qu'un temple de Krishna<sup>31</sup>. De l'autre côté du lac, se trouvait un ancien verger de manguiers qui a laissé des traces dans les mémoires régionales comme une image du paradis.

L'histoire de Jeypore est toutefois plus complexe. Quelques statues Jain indiquent que la localité connut une certaine importance vers le XIII<sup>ème</sup> siècle. C'est toutefois entre 1637 et 1669, que le "maître de la terre de Nandapur" Viravikrama Deo, transféra sa résidence à Jeypore. Le déplacement fut entraîné, dit-on dans les chroniques royales, par le fait que Nandapur aurait été jugée néfaste, chaque roi de la dynastie n'ayant eu qu'un seul héritier mâle. Comme l'indique Schnepel, on peut aussi deviner derrière ce changement la prise de pouvoir d'une branche cadette de la "dynastie du soleil", les Sûryavamsi. Le même auteur avance une autre raison plus stratégique : la nécessité politique et militaire d'éloigner le centre du royaume de puissances dominantes voisines. Au gré des circonstances, l'hégémonie varia en effet du pôle Nord-Est des grands royaumes côtiers de l'Orissa au pôle Sud-Ouest des Sultans de Golconda (1568) puis du Nizâm d'Hyderabad (1687). Encore faut-il préciser que les résidences royales pouvaient changer jusqu'à un certain point sans que le centre rituel (Nandapur) ne se déplace. Avec Balarama Deo II (1684-1686), la capitale se déplaça ainsi encore plus au nord, à Narayanpatna, où elle demeura avant de revenir à Jeypore vers 1765 (Francis 1907 : 265).

Cette histoire ne fut pas sans répercussion architecturale et religieuse. Il existe ainsi un temple du dieu Râma (Râmachandra Ragunath), remarquable par sa situation face au palais. Son ancienneté tend à le faire attribuer, lui aussi, au roi du même nom : Râmachandra Deo II (1781-1825), dans une sorte de rapport en miroir du souverain et du héros divin. Or, un tel culte royal de Râma est plus répandu dans la région de l'actuel Andhra Pradesh, où l'on trouve des formes médiévales particulièrement anciennes (Pollock 1993 : 268). De même, le

---

<sup>31</sup> Ce temple de Krishna *Rasikasiramani* aurait été inauguré par Vikrama Deo II en 1829. Selon la légende locale, ce roi aimait passionnément sa reine principale, qui disparut prématurément. Pour ajouter au malheur du roi, une restriction liée à la fonction royale l'empêchait d'approcher le mémorial de sa bien-aimée. Ses conseillers lui suggèrent alors de construire un temple de Krishna, à partir duquel il puisse voir le cénotaphe par une lucarne appropriée (lucarne qui existe effectivement). Entretien avec Lachmi Kanta Samantara, officiant du temple, et Parikhita Panigrahi, officiant du temple de Chaitanya (le 16/03/03).

réservoir de Jagannath aurait été creusé par Râmachandra Deo II pour rivaliser avec le réservoir "océanique" de Vizagapatam (Bell 1945 : 165). Ces indices nous orientent donc vers des modèles d'Andhra plus que de Puri uniquement. Le petit temple de Jagannath, ensuite, appartenait à un monastère désaffecté, le *Banka Matha* (du nom de son fondateur Banka Mohanta, ou Purushottama Dash), dont l'inscription sur le mur d'enceinte indique la fondation en 1897. Si le temple de Jagannath existait néanmoins déjà au début du XIX<sup>ème</sup>, il ne pouvait être qu'un bâtiment secondaire en regard du grand temple central de Râma. Au sud du palais, s'élève enfin un ensemble de trois grands sanctuaires : le premier est dédié à la déesse Bhagavatî, le second à Vallabha Narayana (Vishnu-Krishna), le troisième à Jagannath. Ce dernier, le plus imposant aujourd'hui, est toutefois le plus récent, l'image du dieu Jagannath étant auparavant installée à l'intérieur du temple de Narayana.

Les rois hindous n'étaient cependant pas exclusifs. Outre les sanctuaires de Râma (et Jagannath), des templions installés à l'intérieur même de l'enceinte palatiale témoignent d'un lien plus étroit encore avec la royauté. Le plus important est consacré à Kanaka Durga, la déesse tutélaire de la dynastie, le second à une forme de Krishna (Madan Mohan), flanqué d'un autel des neuf planètes. Deux apprentis abritent enfin deux canons (Râma et Lakshman <sup>32</sup>) honorés comme divinités protectrices, ainsi qu'une statue de la déesse Raja Rajeswari. C'est encore sous le règne de Râmachandra Deo II que la statue de Kanaka Durga fut 'redécouverte' par un brahmane expert en science occulte (venu de Puri, dit la légende) et quitta l'ancienne capitale pour rejoindre Jeypore (Schnepel 1995, 2002). La légende dynastique fut écrite par un descendant de ce brahmane (Nanda), dont la famille officiait à l'autel de Kanaka Durga avant de s'occuper aujourd'hui du temple plus populaire de Bhagavatî. Notons que l'enceinte du palais inclut un bâtiment jadis destiné au logement d'une troupe royale de danseurs travestis. Il existe par ailleurs de nombreux temples plus récents que nous n'aborderons pas ici <sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Ces noms de canons empruntés à des dieux paraissent communs à l'époque (Rao, Shulman, Subrahmaniam 2001, p.30). Cette pratique vient-elle de la mode européenne du "baptême" des canons? Je remercie encore Sri Trinatha Patra pour son aide et ses précisions concernant l'historique du palais. Un canon, jadis installé près du palais, fait aussi aujourd'hui l'objet d'un culte restreint, à l'entrée du terrain vague.

<sup>33</sup> Vasantai, Jagat Janani, Baba Baidanath, Tirupati, Ganesh, Ayappa, Hanuman, etc. Vasantai a ceci de particulier que son autel fut installé suite à une épidémie de choléra. S'agit-il de l'épidémie de 1861, dont l'ampleur amena le sacrifice d'une fillette à Kâlî (Bell 1945, p.53) ? Selon l'officiant Paika actuel (Rameswara Pradhan, entretien du 17/03/03), la divinité fut d'abord honorée par des tribaux. Cette partie de la ville abritait en effet le "quartier des forestiers" (*Sora Sahi*) et le *Surungi Sahi* occupé par des soldats-paysans (Paika), venus du Ganjam. Il

Le long de la grand-rue, quelques grandes façades noircies témoignent de l'essor des commerçants essentiellement musulmans et Télougous vers 1880 (Francis 1907 : 261). Citons le petit palais familial de Moulabi Sahid Ibrahim Madani <sup>34</sup>, qui était notamment chargé de la célébration de la grande fête de Moharam (célébrant le martyr d'Hassan et Hussain), jadis également patronée par le roi. La vieille population musulmane (Sunnites et Chi'ites) de la ville vient très généralement de la région d'Hyderabad. Parmi eux, il convient de mentionner encore "Jiru Pathan" (Kaviraj Muhammad Jirut Ajad Khan), dont l'aïeul serait venu à Jeypore pour officier comme médecin et astrologue. Quoi qu'il en soit de ses origines exactes, il est le guérisseur le plus fameux de toute la région de Koraput, y compris pour les Porajâ (dont il partage d'ailleurs le quartier à Jeypore). Son échoppe reflète assez exactement l'image de celle d'un vieil apothicaire, avec ses innombrables bibelots de verres contenant des poudres aux couleurs les plus improbables, sans parler de l'appendice d'un poisson-scie destiné au traitement de certains maux.

Avant ce développement commercial, la capitale apparut sous un jour peu flatteur aux Britanniques qui la visitèrent vers 1855 (Francis 1907 : 261) :

" un bien misérable endroit, comptant à peine une demi-douzaine de maisons couvertes en tuiles, et de l'espèce la plus inférieure [hormis les habitations traditionnelles aux murs de terre et aux toits de chaumes]. Il n'y a pas un artisan en ce lieu, excepté un charpentier, et c'est un Télougou et non un natif de la région.' Le palais était alors 'une piètre collection de bâtiments couverts de tuiles en mauvais état dans une cour cernée d'un mur de terre.' "

En 1907, ce mur de terre était déjà remplacé par une enceinte de briques, et de nouveaux bâtiments palatiaux étaient en cours de construction, mais l'auteur considérait toujours la ville comme un "*sleepy hollow*" (Francis 1907 : 261). En 1895, pendant la minorité du raja Vikrama Deo III, le gouvernement colonial avait aussi fait édifier un palais néo-classique entouré d'une roseraie enclose. Ce bâtiment "du soleil" (*Surya Mahal*) fut cependant déclaré

---

existe aussi un ancien monastère consacré au saint krishnaïte Chaitanaya (1486-1533). Sur son culte en Orissa, voir Mukherjee 1979. D'après la légende, ce culte aurait été favorisé par le roi Viswanatha Deo (1527-1571, Schnepel 2002, p.165-166).

<sup>34</sup> Son descendant tente de sauver un patrimoine composé essentiellement de quatorze lieux de commémoration et prières. On minimise aujourd'hui la présence musulmane dans le royaume, sous l'influence de politiciens à tendance nationaliste hindoue localement influents. Les rajas de Jeypore portèrent pourtant longtemps des titres musulmans, comme celui de "Protecteur de l'Islam". Le titre complet est : *Azam Maharaja Ujjadawla Mahabat Asar Yedel Yaminu Sultanate Samsamge Khilafate Islam Sri Jharkand Badsah Bahadur*. Je remercie Janab H.S. Raza Madani, de Jeypore, pour son accueil cordial et ses précisions à ce sujet.

néfaste par les astrologues et ironiquement affecté à l'accueil des officiels britanniques <sup>35</sup>. Il abrite aujourd'hui la Banque d'Etat, tandis que les roses ont fait place à un terrain vague où les enfants jouent au cricket.

### **Le temple de Gupteswar et le "vieux fort"**

Après l'installation à Jeypore de Viravikrama Deo, les chroniques royales rapportent qu'en 1665, le dieu Shiva se manifesta au roi en rêve, pour lui enjoindre d'instituer son culte dans les "monts de Râma" (*Râmgiri*) situés à plusieurs kilomètres de la ville. Alerté par ce rêve, le raja découvrit, dans la grotte du "seigneur caché" (*Gupteshwar*), une stalagmite qu'il identifia à une manifestation phallique (*linga*) de Shiva <sup>36</sup>. Selon la version de la légende recueillie sur place, ce fut un chasseur forestier qui fit la découverte et la communiqua au chef local (Godia Patro), lequel transmet la nouvelle au roi. Celui-ci y aurait institué le culte régulier de la "nuit de Shiva" (*Shivaratri*). Encore aujourd'hui, le paysage environnant est interprété à travers une géographie littéraire sacrée, et l'on situe notamment les exploits forestiers de Râma dans la jungle voisine (Francis 1907 : 260). Il est vrai que les rives boisées et rocailleuses de la rivière Kolab se prêtent bien à l'évocation de telles scènes épiques.

Beaucoup plus près de Jeypore, à la sortie de la ville en direction du Sud-Est, se trouve également un "mont du nez", dont la légende fait référence à Râma <sup>37</sup>. À son pied, un hameau conserve les maigres vestiges du "Vieux fort" (*Purana gada*) de la capitale. Celui-ci aurait été édifié vers 1765, par Vikrama Deo I (1758-1781), avant d'être rasé dix ans après par le capitaine Mathews. Deux temples y sont aujourd'hui consacrés respectivement à Shiva Nilakanteswara et à Kâlî. Le temple de cette déesse sanguinaire porte une inscription datant la construction du bâtiment actuel de 1915, mais faisant remonter l'établissement du culte à l'année 1836 (soit sous Vikrama Deo III, le roi 'criminel'). L'emplacement de l'ancien fort est désormais occupé par un village peuplé essentiellement de Joria Porajâ, auxquels s'ajoutent des Dom (basse-caste), des Paika (anciens soldats) et quelques Brahmanes. Dans la partie

---

<sup>35</sup> Francis 1907, p.261. Plus tard, Vikrama Deo IV s'y installa néanmoins.

<sup>36</sup> La galerie souterraine se poursuit vers une géographie fabuleuse. Le pèlerin peut ainsi s'abreuver aux 'pis' stalactites de la vache divine Kapila, ou descendre sur les rives sablonneuses du "Gange souterrain" pour gagner quelques mérites...

<sup>37</sup> Dû à la forme de la montagne, ce nom fait écho à un épisode local du *Râmâyana*, selon lequel Râma aurait coupé à cet endroit le nez de son épouse Sita à la suite de son enlèvement par le démon Râvana. C'était le sort réservé aux femmes victimes de viol.

haute du village, au-dessus des maisons Joria, est installé un temple de *Donger Dei*, la "Déesse de la forêt / montagne", aussi appelée *Vana Durga*, "Durga de la forêt", ou encore *Pâta devata* (la "divinité principale"). À en croire la légende commune en Orissa, la déesse serait descendue de son autel originel au sommet de la montagne. Son officiant est un Porajâ dont nous reparlerons <sup>38</sup>.

Cette description succincte de Jeypore nous a permis d'évoquer au passage quelques points d'histoire. Nous nous sommes ici limités à la période royale, mais la période des mouvements d'indépendance a laissé d'autres traces héroïques. Outre le culte de Jagannath, omniprésent en Orissa, nous avons vu que la géographie de Jeypore et ses environs témoigne d'autres traditions comme le culte de Râma, de Krishna, de déesses guerrières et de Shiva. Il convient maintenant d'exposer le cadre d'organisation colonial du royaume.

#### **4/ L'organisation parasitaire coloniale**

L'administration du royaume telle que les sources britanniques permettent de la restituer apparaît comme un monument baroque combinant des terminologies indiennes, mogholes et anglaises. Le plus souvent, l'administration britannique s'est limitée à systématiser le maillage territorial, avec postes de polices et centres d'imposition, sur l'ancienne organisation. Plus exactement, la structure rénovée du royaume de Jeypore recoupe celle du district administratif, centré sur Vizagapatam puis sur Koraput (appelé district de Jeypore jusqu'en 1936). La première vit essentiellement de redevances prélevées sur une part des récoltes, et demeure associée à d'anciens rituels de souveraineté. La seconde récupère une part des redevances foncières, en y superposant diverses taxes (sur l'alcool et les produits forestiers notamment), et gère théoriquement la justice. Le régime colonial maintient ainsi l'ancienne légitimité traditionnelle tout en en faisant l'instrument gestionnaire d'une exploitation des ressources. Nous chercherons ici à rendre compte à la fois des grandes lignes de l'organisation coloniale du district, et de la hiérarchie du royaume vers 1940. Les

---

<sup>38</sup> Entretien avec Balava *Jâni* ("prêtre"), du lignage Bhaga (le 24/12/2002). Il s'est présenté comme Joria, bien que d'autres informateurs l'aient qualifié de "Mirijanga" Porajâ, terme qui pourrait désigner un locuteur non Oriya (Bell 1945, p.80).

informations suivantes sont issues d'entretiens avec Narayan Beborta (Karan), ancien fonctionnaire du royaume, confrontées aux rapports coloniaux (Bell 1945 : 132 –152 ; Francis 1907).

À la tête du royaume de Jeypore, le Raja et un ou deux ministres (*Dîwân*) gèrent un domaine scindé en deux portions. Un *Assistant Dîwân* est en charge de l'administration dans chacun des deux chef-lieux, Jeypore et Rayagada. Chaque division est subdivisée en *thânâs* ou centres de collecte de redevance, disposant d'une trésorerie et d'un grenier, dirigés par un *Inspecteur des Revenus* ou *Amîn*. À ces subdivisions s'ajoutent des parties allouées contre compensation à d'autres royaumes (le district de Kotpad du Bastar, quelques villages de Pechipenta et de Madgole). Au niveau des villages, le *naïko* (sanskrit *nâyaka*, initialement un chef de troupe) est plus généralement l'agent du roi pour la collecte de la redevance foncière, qu'il reverse à l'Inspecteur. Le chef de village est rémunéré par le produit d'une terre qui lui est allouée individuellement, ou par une quantité fixe de grains donnée par les villageois. Théoriquement élu par ses co-villageois, l'office est, de fait, généralement héréditaire.

Quant à la gestion du district colonial, elle incombait à un Collecteur et à un Magistrat établis à Koraput. Ceux-ci déléguaient leurs pouvoirs à deux *Collecteurs Députés* gérant les subdivisions de Koraput et Rayagada. Celles-ci comptaient respectivement cinq (Koraput, Jeypore, Navarangpur, Malkangiri et Pottangi) et trois (Rayagada, Gunupur, Bissamcuttack) *taluks*. Chaque *taluk* (mot persan) était sous la responsabilité d'un *Officier*, qui était aussi investi de la justice locale, criminelle et civile (lois simplifiées de l'*Agency Rules*). Pour cette raison, le *taluk* possédait aussi une prison. Depuis 1870, le quartier général du Superintendant de Police est encore aujourd'hui basé à Koraput. Dans les années 1940, le district comprenait 31 postes de Police (et 11 avant-postes).

Malgré l'introduction du *Permanent settlement* dès 1802, les terres du royaume (excepté Malkangiri) ne connurent aucun relevé ni aucune évaluation par les Britanniques. La redevance prélevée par le raja *zamindar* était calculée différemment selon le type de terre concerné. Sur les terres basses où le paddy (riz pourvu de son enveloppe) était cultivé de façon extensive (Jeypore, Navarangpur, Malkangiri), la rente était calculée sur la base des

quantités de grains nécessaires à l'ensemencement <sup>39</sup>. Sur le plateau, et dans quelques autres zones reculées où se pratiquaient les "cultures sèches" (de type millet, sorgho, plantes oléagineuses <sup>40</sup>) la redevance était fixée au nombre de charrue (2 à 6 Roupies chacune, vers 1940) et au nombre de houe (4 à 8 Annas), laissant l'agriculteur utiliser autant de terres qu'il le pouvait. Il s'agissait généralement de terres ingrates, souvent montagneuses mises en culture par brûlis (*podu*). Bell (1945 : 139) rapporte que le raja ne collectait jadis pratiquement aucune redevance sur ce type de cultures. Partant du principe que le roi était propriétaire de toutes terres, le gouvernement colonial essaya cependant d'y étendre sa mainmise, soulevant des résistances un peu partout.

L'administration coloniale distingue deux grands types de domaines fonciers : les tenures communes, mettant directement en relation le roi devenu propriétaire et les tenanciers villageois, et, les tenures de services. Le premier type était lui-même subdivisé de la façon suivante :

- Le système *ryotwari* est une tenure individuelle, par laquelle le paysan (Persan *ri'âyât*) paye une redevance directement à un collecteur appointé par l'Etat. Ce système, conçu dès 1790 et développé par Munro dans la Présidence de Madras, fut appliqué ici tardivement et dans la seule région de Rayagada (Bell 1945 : 137 ; Galey 1973 : 86-89, 131).

- Le système *mustâjari* est une tenure villageoise. Le *mustâjar*, qui s'acquitte de la rente auprès du raja, est le plus souvent le chef séculier, ou *naïk*, du village (sinon deux ou trois résidents importants du village). Il reçoit, en échange, un droit de culture (*pattâ* <sup>41</sup>, ou *kabal*) variant d'un à cinq ans, au nom du village entier. C'était ensuite à l'assemblée du village de décider des lopins cultivables dévolus à chacun et de la rente proportionnelle à ces parts (Shortt 1868 : 280). Celle-ci était généralement calculée comme on l'a vu sur la quantité de grains d'ensemencement, et variait donc très peu selon les années. Des systèmes comparables existaient ailleurs en Orissa. Aucun compte n'était tenu, bien que chaque paysan conservait une corde à noeuds décomptant ce qu'il avait payé de ce qu'il devait encore (Shortt 1868 : 280

---

<sup>39</sup> Shortt 1868, p.280. D'après V. Nanda, un sixième pour les terres obtenues en *jirayati*, et un cinquième pour les *inâm*.

<sup>40</sup> Localement, il s'agit essentiellement des variétés suivantes : *mandia* ou *râgi* (*eleusine coracana*), *joher* (*sorghum vulgare*), *sama* (*panicum milliare*), et *alsi* (*Guizotya abyssinica*, Cass.).

<sup>41</sup> C'est l'équivalent du système dit Pattidari (Galey 1973, p.74-78).

; Carmichael 1869 : 110). Comme on l'a dit précédemment, le *mustâjar* / *naïk* bénéficiait d'une parcelle à cultiver pour ses propres besoins. Il pouvait demander un service de travail gratuit (*bethi*), ou corvée, sur cette terre à ses co-villageois mais avait peu intérêt à en abuser car il risquait alors de faire fuir "ses" villageois chez un voisin plus hospitalier (Francis 1907 ; Habib 1999 : 133). Notons également que le raja avait théoriquement le pouvoir de transférer le droit à quelqu'un d'autre s'il recevait des plaintes à ce sujet.

Le second type de tenures comptaient, selon Francis, d'anciennes propriétés de temple (*devadayam*), gérées encore par le raja, et de nombreux *inâm* ou tenures concédées en reconnaissance de service. Francis subdivise à nouveaux ceux-ci en trois, tripartition sans doute assez théorique : (1) les dons pieux envers les brahmanes (parmi lesquels il distingue les *dâna*, en faveur d'un individu, et les *agraharam*, au profit d'un collectif) ; (2) les *mukhâsâ*<sup>42</sup>, qui concernaient ici visiblement surtout les proches du roi et personnages de haut rang ; (3) les privilèges fonciers contre services plus généraux (militaires, administratifs, rituels et coutumiers, etc.). Ces donations entraînaient, au moins en théorie, le paiement d'une redevance annuelle (*kattubadi* ou *jamâbandî*), mais impliquaient en tout cas des obligations envers le roi. Le plus symbolique et pourtant le plus important des devoirs du bénéficiaire d'*inâm* (*inâmdar*) était sa présence aux cérémonies de Dasarâ, en costume de fonction et en armes, accompagnée d'une troupe d'un nombre déterminé d'hommes (Francis 1907 : 273 ; Schnepel 2002). L'importance des *inâm* variait beaucoup, du *thâtrâj* de Bissamcuttack, petit royaume représentant cinq cent hommes de troupes, jusqu'aux plus petits *thânâ* comptant une dizaine de villages, en passant par les grands *mukhâsâ* de Malkangiri, Kalyana Singhpur et Navarangpur (tous réintégrés dans le zamindari de Jeypore entre 1872 et 1926).

Il convient d'ajouter que cette présentation analytique, distinguant deux types fonciers opposés correspond essentiellement à la vision coloniale. Dans les faits, la situation foncière se présentait de façon plus enchevêtrée, car elle héritait d'un système antérieur où les droits de redevance des uns s'ajoutaient le plus souvent à ceux des autres sans s'annuler (Habib 1999 : 135). Le roi, le *mukhâsâdar*, le *naïk* et l'exploitant se situaient ainsi au long d'une "chaîne relationnelle" (Galey 1973 :113), constituant une hiérarchie foncière et politique,

---

<sup>42</sup> Il s'agit sans doute d'une déformation de *mokhasa*, concessions royales accordées lors de cérémonies du palais (Galey 1973 : 116).

distincte de la "pure" hiérarchie des castes. De la même manière, chaque représentant de la fonction royale pouvait exiger, à son niveau – on l'a dit pour le chef de village –, une corvée non rémunérée à ses dépendants. La situation coloniale, là encore, n'améliora pas le sort des tenanciers.

Après le droit de corvée, nous devons dire un mot du système dit des *gothi*, dénoncé par le romancier G. Mohanty. Ce système ancien consistait, pour une personne, à louer sa force de travail contre un emprunt d'argent, généralement pour des mariages ou autres cérémonies prestigieuses. Comme le notait Bell (1945 : 116-117), le joug était relativement supportable quand le créancier était un riche paysan local, voire un parent. Dans ce cas en effet, le *gothi* était généralement traité comme un membre de la famille élargie. Pour le Garhwal, J.-C. Galey a insisté sur le fait que l'endettement pouvait même être vécu comme une garantie de travail pour des castes particulièrement défavorisées. La situation changea cependant radicalement lorsqu'un nombre croissant de migrants venus d'autres régions indiennes s'installèrent localement et que le gouvernement colonial transforma les relations de créancier à débiteur dans un sens juridique s'appuyant sur des contrats écrits. Les distillateurs de caste Sundi, en particulier, profitèrent de la situation, en transformant le système en forme d'exploitation pour de nombreuses familles paysannes pauvres et illettrées, changées en sous-prolétariat agricole. Lorsqu'ils étaient en mesure de rembourser leurs dettes, les champs qu'ils avaient acquis par défrichement avaient souvent dû être abandonnés, sinon hypothéqués, ce qui les contraignait à réengager de nouvelles dettes... Les comptes étaient souvent truqués, et Bell rapporte un cas extrême, en 1892, où deux générations d'une famille moururent sous l'oppression d'un usurier, pour une dette de vingt Roupies contractée cinquante ans auparavant<sup>43</sup>. Face à de tels excès et pour éviter l'hypothèque généralisée des terres, le gouvernement britannique fit passer l'*Agency Tracts Interest & Land Transfer Act*, en 1917, empêchant des non-tribaux d'acquérir les terres des paysans indigènes. Dans sa formulation même, ce texte législatif est le premier à définir des "Tribus montagnardes" (*Hill Tribes*, section 2c) comme "toute classe ou corps de personnes résidant dans les zones sous administration spéciale d'un

---

<sup>43</sup> Francis (1907, p.110) rapporte un cas d'homicide perpétré pour cette raison, et G. Mohanty (1987) a construit son roman autour de tels faits divers.

Agent gouvernemental (*Agency Tracts*) à l'exclusion des propriétaires fonciers définis dans le *Estates Land Act*" (*Madras Act* 1908, cf. Mohapatro 1987 : 94). Ajoutons enfin que l'instauration d'une gestion dite "rationnelle" de la forêt, c'est-à-dire guidée vers les seuls besoins coloniaux (exploitation du bois pour les voies ferrées notamment), provoqua une véritable révolution des mœurs dans toute l'Inde centrale (Rangarajan 1999). La multiplication des taxes sur la coupe des arbres et la collecte de produits forestiers, de même que la forte incitation à la sédentarisation des villages et à l'abandon des cultures sur brûlis représentèrent autant de limitations des droits et des moyens de subsistance autonomes des *âdivâsî* (Rangarajan 1999 ; Pati 1993). Ces atteintes ont largement désolidarisé les liens entre ces populations et les royautés, et favorisé l'accueil positif des militants indépendantistes du Congrès vers la fin des années 1930.

La mise en place du modèle étatique occidental à Jeypore a ainsi entraîné des changements radicaux sur le plan des relations politiques. Si le royaume disposait déjà, en effet, d'une armée et d'un système de redevances, ces structures reposaient sur les relations entretenues avec le raja, et constituaient un enchevêtrement de droits coutumiers et de privilèges à multiples niveaux. L'armée, par exemple, reposait surtout sur les *Païka* (sanskrit *Padatika* : soldats à pied), soldats-paysans mobilisés lors des conflits et cultivant le reste du temps des lopins de terre concédés par le roi. La *Pax Britannica* a figé notamment ces groupes en castes paysannes, éventuellement en "tribus" (Skaria 1999). Par son caractère global, le système "parasitaire" colonial, de même que l'État indien actuel, a cependant conservé nombre d'éléments de structures antérieures. L'antériorité de ces éléments est corroborée par les rapports britanniques les plus anciens, et par leur présence encore sensible à l'échelle locale dans des rapports de prestige. Nous allons maintenant tenter de reconstituer les principaux cadres de l'organisation précoloniale de la royauté à Jeypore.

## **5/ La fonction royale à Jeypore : une relation de patronage à différents niveaux**

### **Royauté indienne et patronage dans la littérature ethnologique**

La question de la royauté hindoue a fait couler des fleuves d'encre et il convient de confronter ici nos données régionales à quelques définitions théoriques. Nous débuterons à nouveau par la définition qu'en donne L. Dumont, puisqu'elle fut l'une des plus commentée et critiquée. S'appuyant sur des sources sanscrites anciennes (Jain notamment), il subordonne la royauté indienne au système des castes tout en la présentant comme "sécularisé à haute époque". Désireux de montrer que le roi ne fait que prolonger le rôle joué par la caste dominante, l'auteur définit la "fonction royale" comme reposant essentiellement sur la dominance foncière et l'exercice de la force légitime et de la justice. En s'appuyant sur des sources plus récentes <sup>44</sup>, N. B. Dirks soutient, à l'inverse, que la société indienne précoloniale était hiérarchisée en fonction des privilèges et honneurs dépendants du roi. Selon lui, en pratique, le roi est supérieur au brahmane, de même que la valeur de l'honneur prime sur la valeur de pureté. Il nous semble que ces thèses opposées représentent deux points de vue extrêmes sur une société où les valeurs sont moins contradictoires que contextuelles. Reprenons la question un peu en amont.

Dès la parution d'*Homo hierarchicus*, certains chercheurs critiquèrent l'emphase exclusive de Dumont sur la pureté. P. Kolenda (1976 : 586) a montré que Dumont mettait en relief l'opposition pur / impur là où ses prédécesseurs (Weber, Bouglé) insistaient précisément sur le concept de *dharma*, désignant à la fois "l'ordre socio-cosmique" et le "devoir" spécifique, dans le système de valeurs indien <sup>45</sup>. Par cette substitution, Dumont abandonne une définition *statutaire* globale (ordre socio-politique, légal, moral et religieux) de la hiérarchie indienne, pour la limiter à "une pure affaire de valeurs religieuses" (Dumont 1966 : 93). Plus encore, la pureté est envisagée comme une valeur abstraite, hors des contextes rituels où elle prend concrètement sens (Dumont 1966 : 66). C'est cette double "purification"

---

<sup>44</sup> Voir Dirks 1987, p.120-1, 135 pour la thèse centrale, selon laquelle la vision dumontienne de la supériorité brahmanique est un produit du colonialisme. Les descriptions de Dirks concernant les relations entre roi et castes pourraient cependant refléter aussi le point de vue des rois bénéficiant de la *Pax Britannica* (Pouchepadass 1990 ; Parry 1998 : 162-4). Dirks a, en tout cas, le mérite indéniable d'avoir attiré l'attention, après R. Inden et A. Appadurai, sur les relations entre la royauté, les rituels et les échanges de présents et de titres. Il initie également un retour à Hocart, largement suivi depuis (Schnepel 1988 et 1995, Galey 1989, Inden 1990, Quigley 1991).

<sup>45</sup> Dumont a répondu à Kolenda (préface à l'édition Tel Gallimard, p.xxxvi), en arguant que la notion de *dharma* restait littéraire. Or, non seulement celle-ci n'est pas plus littéraire que celle de pureté, mais elle est aussi une traduction possible du terme même de *hiérarchie* comme "ordre sacré". La pureté est certes la "forme" structurale (Dumont 1966, p.67) ou le critère de distinction hégémonique qu'emprunte la hiérarchisation des castes, mais ce critère est relativisé par le "devoir propre" des castes et des individus concernés. On ne demande pas, par exemple, à un roi d'être pur mais d'être fort, pour défendre la vie des brahmanes. C. Malamoud (1987) a ainsi insisté sur le caractère rhétorique et inégalitaire des listes hiérarchisantes, en parlant de "hiérarchie tournante". De leurs côtés, A. K. Ramanujan ("Is There an Indian Way of Thinking ? An Informal Essay", *Contributions to Indian Sociology*, 23 (1), 1989, p.41-58) et H. Tambs-Lyche (1997 et 2004) ont souligné le caractère contextuel de la logique commune et des statuts sociaux en Inde.

de la hiérarchie, qui lui permet à la fois de confiner le religieux aux seules valeurs et de séculariser la royauté <sup>46</sup>. Pourtant, si les brahmanes étaient bien les interprètes autorisés du *dharma*, le roi en demeurait le pivot *politique et rituel*, et la pureté statutaire des premiers ne faisait que conforter le pouvoir du second <sup>47</sup>. De même, la distinction entre exercice de la prêtrise et exercice du pouvoir n'empêchait ni une participation active de nombreux religieux aux jeux politiques, ni une dimension rituelle attachée au roi en exercice. Si l'on redonne sa complexité au système, le roi réintègre sa place de garant de l'ordre hiérarchique, en tant que chef politique et militaire mais aussi en tant qu'intermédiaire entre l'humanité et les dieux par les qualités infusées lors de sa consécration (Inden 1990). Sur ce point, Dumont a négligé l'importance de la fonction sacrificielle du roi indien, notamment à travers les dons (*dâna*), éléments fondamentaux de l'idéologie et de l'économie des royaumes hindous <sup>48</sup>. Du point de vue des textes sanscrits, M. Biardeau a également souligné la continuité des grands sacrifices hindous avec les sacrifices brahmaniques antiques. Dans les textes normatifs (*Lois de Manu* notamment), le don est même présenté comme le substitut du sacrifice pour l'Âge de fer dans lequel nous vivons. Ces indices témoignent d'un élargissement de l'ancien système sacrificiel "dans ce qui devient un vaste échange de prestations" économiques, politiques et rituelles : le "système *jajmâni*" liant l'ensemble des castes d'un même village dans une relative réciprocité

49.

---

<sup>46</sup> Roland Lardinois (*L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS, 2007, p.283) a épinglé cette purification, qu'il attribue à l'héritage, chez Dumont, de la vision conservatrice et ésotérisante de l'Inde des années trente. Nous partageons les critiques de l'auteur, mais il nous paraît plus juste de parler de "hiérarchie purifiée" que de "lecture dharmique" de la hiérarchie chez Dumont, puisque le *dharma* y est précisément subordonné à la pureté. Nous livrerons notre propre hypothèse quant à la genèse du thème de la hiérarchie dumontienne dans un article en cours.

<sup>47</sup> "La supériorité du *dharma* (...) n'était pas la supériorité des brahmanes" (Derrett 1976, p.695). Notons qu'*Homo hierarchicus* s'ouvre sur une citation d'Alexis de Tocqueville : "L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part..." Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2<sup>e</sup> p., chap. 2, p.105-106 : Dumont 1966, p.32-33. Cette citation suggère une comparabilité relative entre l'Ancien Régime français et la hiérarchie de l'Inde, bien que Dumont (1966, p.99-100) ajoute ensuite que les différences sont trop grandes entre la relation du raja au brahmane et celle du roi chrétien au prêtre. Or, le prêtre médiéval, en tant que représentant de l'ordre spirituel, était précisément supérieur à la *personne* du roi (en tant que noble), tout en étant subordonné à lui en tant que *souverain oint* par l'huile de la sainte ampoule. Nous verrons en outre que la relation du raja à ses sujets n'est pas sans analogies avec le lien dit de *dominium* (Alain Guerreau) unissant un seigneur de l'Occident latin à ses dépendants locaux (*villani*) sur le modèle du lien entre Dieu et les hommes : Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, Collection historique, 2004, p.118-122. Ces trop brefs rapprochements ne visent qu'à relativiser l'exception indienne : la hiérarchie indienne n'est *pas seulement*, mais est *aussi* une chaîne de pouvoirs.

<sup>48</sup> Biardeau & Malamoud 1976, p.153. D. M. Derrett (1976) comme M. Biardeau (Biardeau & Malamoud 1976, notes p.31 et 86) insistent sur le fait que la séparation des fonctions n'implique pas la sécularisation de la royauté. Selon Biardeau, l'extension des applications du concept védique de sacrifice dans l'hindouisme plus tardif a plutôt contribué à sacraliser la royauté en l'intégrant dans l'ordre (*dharma*) englobant tous les devoirs particuliers, entendus comme des formes de sacrifice. Concernant les grands dons, voir : Stein 1980, p.296, Dirks 1987 et un bon résumé dans Schnepel 2002, p.64-65.

<sup>49</sup> Biardeau & Malamoud 1976, p.27, 46-48. Corrélativement, on assiste, selon l'auteur, au développement du "rôle axial du maître de maison dans la société" dont le système *jajmâni* moderne hérite directement (p.5). Dirks (1987, p.31) décrit également l'organisation royale comme un système *jajmâni* "au sens large". Pour un exposé de ce système de prestations et contre-prestations, on peut encore lire Dumont 1966, p.128-142, et sa source principale : Wiser, *The Hindu Jajmani System*, Lucknow 1958.

Cette évolution perceptible dans les textes avait été évoquée par Arthur Maurice Hocart, dès 1938. Cet auteur remarquait que l'étymologie de *jajmâni* indique le sanscrit *yajamâna*, "sacrifiant" ou "patron du sacrifice". Ce patron, un roi par excellence, employait un brahmane pour effectuer le rituel qu'il engageait pour son prestige et le bien de la communauté. Le roi tissait des relations de patronage non seulement avec les brahmanes, mais aussi avec les groupes statutaires dont l'activité était nécessaire à l'exécution du sacrifice. Selon Hocart, le système des castes trouvait ainsi ses origines dans une "organisation sacrificielle" centrée sur le roi ou le représentant de la caste dominante à une échelle plus locale. Les textes comme les faits montrent que cette dimension sacrificielle n'a pas disparu de la fonction royale mais était encore présente jusqu'à l'abolition des royaumes, et survit même aujourd'hui à des niveaux subordonnés de l'Etat indien (Galey 1989). Tout ou parties de cette fonction continuent en effet d'exister dans ce que l'on nomme les relations de patronage ou de patron à client. À ce propos, J.-C. Galey (1980) a montré les liens existant entre le statut du patron créancier face à ses débiteurs et celui du roi face à ses sujets. À partir d'une anthropologie politique du Népal contemporain, P. Ramirez (2000 : 245) a retenu, lui, cinq critères définissant la relation de patronage : caractère interpersonnel ; asymétrie (relation hiérarchisée) ; réciprocité affirmée par les deux protagonistes de la relation (interdépendance des services) ; caractère subjectif et volontaire de l'entrée en relation (pas de contrainte ressentie par le client) ; diversité des biens et services échangés (économiques, sociaux, politiques entendus comme un tout). L'auteur insiste sur le fait que les possessions (foncières d'abord) ne suffisent pas à définir la puissance des patrons. Les clients contrastent fréquemment le patron "homme de bien" avec le mauvais patron, avare ou brutal. Ce dernier peut être très riche et craint mais méprisé, tandis que le premier attire le respect, et l'étendue de son influence – et de sa clientèle – est à la mesure de la confiance qu'il inspire (Ramirez 2000 : 250-6). Parmi les qualités attendues d'un bon patron, les népalais insistent sur sa capacité à régler les disputes de façon impartiale (fonction judiciaire) et à assumer le rôle d'intermédiaire dans les relations extérieures. Ces qualités reflètent certes les conditions actuelles, mais éclairent ce que pouvait être la fonction royale indienne en un sens élargi.

Ce détour théorique nous permet de clarifier l'opposition entre *râja* et *prajâ*, courante en Orissa, y compris dans des contextes de relations économiques apparemment éloignés du cadre royal <sup>50</sup>. Ces deux termes sont généralement traduits par "roi et sujets", mais nous avons vu combien la fonction royale était plus articulée. Il convient donc de complexifier symétriquement la notion de *prajâ*. Nous avons vu, tout d'abord, que le roi est seigneur et propriétaire de toute terre du royaume (*bhû-pati*). À l'autre bout de la chaîne, *prajâ* désigne tous les "tenanciers" vivant sous sa protection (son "parasol" en termes imagés). Étymologiquement ensuite, *prajâ* signifie "créatures", mot qui évoque, dans le contexte socio-politique, la dimension paternaliste du patron royal, qui se présente volontiers comme le "père" de ses sujets <sup>51</sup>. Toujours par contraste, le *prajâ* est aussi le "client" lié par une relation souvent héréditaire à son patron et lui devant respect et loyauté. Il n'en attend cependant pas moins reconnaissance honorifique et opportunités en retour. La relation est certes inégalitaire, mais basée – en principe – sur la réciprocité. De même aujourd'hui, le riche visiteur ou l'ethnologue est honoré, mais ce don de respect implique un contre-don : l'on attend du personnage honoré qu'il aide en retour à la mesure de ses capacités supposées. Ce type de relations éclaire l'origine de l'endettement chronique et de la dépendance des Porajâ vis-à-vis des usuriers distillateurs et petits commerçants. Ceux-ci furent perçus à l'image de patrons traditionnels, mais leur intérêt strictement économique et le contexte colonial changeaient les termes de l'échange en véritable exploitation. Conformément à nos précisions précédentes, nous devons ajouter enfin à ces déterminants économiques et politiques généraux, une dimension rituelle de la royauté présente en Orissa. Face au patron du sacrifice, à quelque niveau que ce soit, les *prajâ* sont en effet ses dépendants rituels.

### **Administration royale et relation *râja* - *prajâ* à travers le royaume de Jeypore**

Entre le roi et les villageois, il existait plusieurs types de fonctionnaires et intermédiaires dans le royaume. Les titres de charges conférés par le roi, et les droits

---

<sup>50</sup> Bailey 1960, p.169. En défendant la dimension à la fois séculaire (économique) et religieuse des relations de *jajmâni*, D. Pocock (1962 : 95) est "frappé de la similarité entre la position de l'employeur et celle du roi traditionnel", en citant justement cette page de Bailey.

<sup>51</sup> La métaphore est commune dans les eulogies royales de l'Inde médiévale (Inden 1991). Sur le caractère "patermaternaliste" des relations tribus - souverain au Rajasthan, voir aussi Vidal 1995, p.169.

afférents, constituaient une chaîne hiérarchisée, d'autant plus difficile à démêler aujourd'hui que la terminologie en paraît fluctuante. Nous en livrons ci-dessous une liste ordonnée avec l'aide de V. Nanda, ancien officiant de la déesse tutélaire des rois de Jeypore <sup>52</sup>. Citons d'abord le *Mukhia Mantri*, premier d'entre les conseillers et ministres. Tous appartenaient à des familles notables, de castes essentiellement Brahmanes. Le chapelain du roi (*purohita*) se plaçait, lui, sur le plan religieux. Venait ensuite le trésorier du royaume, puis une place spéciale revenait à l'espion ou exécuteur (*Kotuala*), qui dépendait directement du roi. Sur le plan militaire, les titres de *Senâpati* et à un moindre degré de *Dolopati* désignaient les généraux, tandis que *Dolei* et *Pata Paika* dénotaient des chefs de troupes. Sur le plan de la justice, le *Mahâpâtra* était un législateur brahmane, tandis qu'à un niveau inférieur, les *Pâtra*, ou "gardiens de la paix", étaient chargés d'arbitrer les conflits. En pratique, c'était surtout un titre conféré par le roi aux bénéficiaires d'*inâm* (Francis 1907 : 273) de niveau médian, qui collectaient également l'impôt (les *thânâdar*). Droit de redevance, et exercice de la justice (charges auxquelles il faut ajouter la créance) définissent, on l'a dit, la fonction royale que les *Pâtra* exerçaient à l'échelle de districts plus ou moins étendus. Les premiers rapports des militaires britanniques sont éloquentes à ce sujet, l'un d'eux rapportant qu'ils s'adressaient mutuellement par le titre *raja*, et l'étaient également par leurs sujets (*prajâ*) *Kond*. Ils disposaient aussi d'une cour à leur échelle, composée de membres de leur famille, de quelques officiels (portant des titres essentiellement militaires), ainsi que de quelques soldats, serviteurs et artisans <sup>53</sup>. En d'autres termes, les *Pâtra* étaient de petits rois-patrons reconnus par le souverain de Jeypore, et tenus (comme les grands *thâtrâja*) de fournir une troupe armée en temps de guerre, et de participer aux célébrations de *Dasarâ* en temps de paix. Carmichael

---

<sup>52</sup> La présentation qui suit ne vise aucunement l'exhaustivité, de nombreux détails restant dans l'inconnu. Il faut reconnaître, avec B. Schnepel, qu'il est difficile d'obtenir des informations sur ces questions pointues auprès de témoins âgés suffisamment informés. L'héritier du trône et la reine-mère ont quitté Jeypore depuis longtemps et n'accordent, eux, aucune entrevue aux chercheurs. Nous sommes donc extrêmement reconnaissant à Sri Viswambhara Nanda d'avoir rassemblé pour nous ses souvenirs, croisés par ailleurs avec d'autres sources orales et écrites.

<sup>53</sup> "In each division is a village, generally occupying an open site, & mainly inhabited by an Uriya population. It is styled the 'godah' or fort, & often bears the name of the division of which it forms, as it were, the capital. The head of the community is called, by his Uriya followers, 'Patr', & by his Kondh subjects, 'Patranju', or more commonly, 'Rajenju', equivalent to Raja. The Patros, especially those of Mahasinghi, also call each other Raja, when speaking of themselves with reference to the Kondhs. The Patro is the ruler of his own division, & resists the slightest encroachment of a neighbour. He is surrounded by a petty Court, so to speak, consisting of members of his own family, a few officials with distinct titles, armed retainers & dependents (...)" (Frye 1860, p.5, 37-38). Voir Bailey (1960, p.169-180) pour un constat plus récent.

(1863 : 12) nous a laissé une belle description de la succession à cet office, à la suite du décès du *Pâtra* oriya en charge d'un district (*muthâ*) Kond :

"Le plus proche parent se rend alors à Jeypore, présente ses hommages (*nuzzer*) au roi, qui lui remet un bracelet, une épée, ou un turban, et l'investit formellement de l'office vacant. À son retour au mootah, les Kond effectuent la cérémonie d'hommage, et chaque homme offre en contribution un buffle, un mouton, ou une vache, selon ses moyens. L'office de Patro est toujours héréditaire ; et l'on connaît des exemples de Kond désertant leurs villages et se retirant dans les plus denses forêts de l'Orissa, en quête d'un nouveau site d'installation quand le gouvernement s'était écarté [du droit chemin]."

La notion de *thânâ* tend, dans les témoignages, à en recouvrir une autre : le *muthâ*. Ce dernier terme est répandu dans toutes les populations du royaume <sup>54</sup>, mais n'est pas défini par une extension territoriale précise. Son nom indique une "brassée"<sup>55</sup> de villages (idéalement douze), suffisamment proches et interactifs les uns avec les autres pour constituer une troupe solidaire. Cette définition plus humaine que territoriale entraîne des spécificités locales que nous préciserons, mais l'on peut reconnaître dans cette unité intermédiaire un équivalent du plus commun *pargana* (Habib 1999 : 300-6). Le terme *pargana* était utilisé notamment dans le nord de l'Orissa, pour désigner un district comptant une douzaine de villages, et son chef était intronisé tel un petit roi (Carrin-Bouez 1991 : 90)<sup>56</sup>. Dans la région de Navarangpur, les hommes en charge de chefs-lieux sont aussi appelés "chef de douze villages" (*baro naik*). Pour revenir au couple terminologique *thânâ* et *muthâ*, la distinction entre l'un et l'autre tient à la fois à l'extension et au mode d'accession à leur statut : délégation pour le premier de la fonction royale, et reconnaissance par le roi d'une dominance plus locale pour le second. Entre le roi et les tenures villageoises, se situe donc une organisation médiane reposant sur

---

<sup>54</sup> F. G. Bailey (1960, p.175-180) définit les *muthâ* comme des unités claniques Kond qui auraient été transformées en divisions administratives par le gouvernement colonial, alors que les chefs Kond ou Oriya étaient changés en collecteurs de taxes. Il ne semble pas prendre en compte le fait que deux des premiers (et des meilleurs) observateurs des Kond (Macpherson 1865 ; Frye 1860, p.4) témoignent pourtant de l'origine Oriya du terme. Les données qu'il discute quant à l'origine de la notion de *muthâ* restent imprécises (Dumont 1964, p.71-72). Discutant le nord de l'Andhra Pradesh, D. Arnold (1982, p.88-101) attribue, lui, une origine persane au même terme, ce que la consultation d'I. Habib (1999) n'a pu confirmer.

<sup>55</sup> Une poignée de terre appelée *virgamuda* (Nayak 1989 ; Jena & al. 2002, p. 374 pour les Kond) était remise au *muthâdar*, et plus largement au récipiendaire lors d'une cession de droit foncier (Frye 1860, p.9).

<sup>56</sup> Pour l'ancien royaume voisin du Ghumsur, Campbell (1986) et Macpherson (1865, p.78) distinguent le *Bisoï* (du sanscrit *visayapati*, "seigneur de district", Padel 2000, p.361, note 36), chef (Paika Oriya ou Kond) d'un district ou fédération de tribus, de l'*abbaya*, *malik* ou *Patro* (Frye 1860, p.5), chef d'un *muthâ* défini comme un sub-district regroupant un ensemble de villages (une "tribu" dans le vocabulaire de Macpherson).

une relation, ou bien de *délégation* de pouvoir (d'en haut), ou bien, d'*allégeance* d'une dominance préexistante (d'en bas).

La mise au point précédente permet de reprendre la description des grandes régions du royaume, cette fois d'un point de vue historique et sociologique. Envisagées le plus souvent comme des zones reculées peuplées de tribus sauvages, ces régions possèdent en fait des centres socio-politiques secondaires qui ont connu une histoire mouvementée. Nous en relaterons les épisodes qui mettent particulièrement en lumière les relations établies de longue date entre les tribus et leurs patrons locaux.

**Le Nord-Est des Kond :** La ville la plus remarquable de la région Nord-Est est Rayagada ("le fort du roi"). Au début du siècle, on voyait encore les restes de remparts de terre qui donnèrent le nom à la ville. On ne sait si la forteresse fut construite par un souverain de Jeypore, mais l'un d'eux, Viswanatha Deo (1527-1571) s'y installa. B. Schnepel (2002 : 164-165) voit dans ce choix le produit d'une opportunité économique et d'une nécessité politique et militaire. Rayagada se situait en effet à la croisée des routes commerciales, mais était aussi à la fois plus éloignée des puissances montantes de Vijayanagara et de Golconda et plus proche de la puissance alors déclinante des rois Gajapati d'Orissa (prise de Cuttack par le Sultan du Bengale en 1568). L'historien remarque aussi que le culte du dieu Krishna tel que le prônait le réformateur Chaitanya connut ses premiers patronages régionaux sous le règne de ce même roi. Rayagada ne resta capitale que sous Viswanatha Deo et son successeur Balarama Deo I (1571-1597), qui tomba sous la coupe des Golconda. De nos jours, l'ancien fort a disparu, mais l'ancien temple de la déesse "gardienne du centre" (*Majhi ghariani*<sup>57</sup>), jadis honorée dans le fort, a été rénové et est même en expansion. Seule les officiants Paika indique encore le lien de la déesse à la royauté, mais ils sont aujourd'hui concurrencés par des brahmanes dans l'exercice des rituels.

Au nord de Rayagada, Kalyana Singhpur est resté un gros bourg actif. C'était autrefois le chef-lieu d'une subdivision de Jeypore comptant surtout des villages Kond. Le nom de la

---

<sup>57</sup> La légende rapporte que *Majhi ghariani*, ou *Narayani Devi*, se manifesta d'abord sous un arbre, à plusieurs kilomètres de Rayagada, mais que le raja la plaça au cœur de son palais, d'où son nom.

ville (*kalyana* est le nom d'un rituel de mariage) viendrait du fait que la région aurait été donnée en dote à un gendre du roi <sup>58</sup>. La ville aurait servi de refuge à Lala Krishna Deo (1752-1758), chassé du trône par son frère cadet Vikrama Deo I (le futur bâtisseur du "vieux fort" de Jeypore) <sup>59</sup>. D'après les sources britanniques, plus de soixante-dix ans après, la localité fut donnée en *inâm* à un parent du roi Vikrama Deo II (1825-60) <sup>60</sup>. En 1864, le nouveau souverain de Jeypore fixait une redevance au fils du receveur originel, qui portait le titre de "raja de Singhapur" et "Sâmanta-raja" du roi de jeypore. Celui-ci, Krishna Deo, mourut en 1884 en laissant une veuve sans enfant et un fils illégitime. Conformément à la règle des *inâm*, selon laquelle le donateur peut récupérer son don à la mort des héritiers, le roi de Jeypore voulut récupérer son dû. La veuve disputa ce droit, tandis que les Kond de la région réclamaient comme raja le fils illégitime, encore adolescent, Gopinath. Des centaines de Kond armés se réunirent à la fête de Dasarâ suivante, exigeant que l'enfant préside les cérémonies en lieu et place du roi disparu. Devant le refus de la reine, environ trois-cent Kond emmenèrent l'enfant jusqu'à Jeypore, pour porter l'affaire devant le souverain supérieur. Le roi et les Britanniques apaisèrent les Kond et Gopinath fut envoyé au collège de Vizianagaram. L'affaire ne s'arrêta cependant pas là. Mécontents de l'administration d'un ministre de la reine, les Kond se réunirent à nouveau en 1885, dans le but "d'introniser" Gopinath dans sa capitale. L'Agent du gouvernement devança cette fois les événements et remplaça le ministre en cause. Au terme de l'affaire, le roi de Jeypore gagna devant les tribunaux et Kalyana Singhpur réintégra le domaine de Jeypore, tandis que la reine obtenait quelques compensations et que Gopinath poursuivait une vie plus simple dans la capitale. Cet épisode montre bien que les Kond (ici les Desia Kond ou Konda Porajâ) disposaient d'un poids non négligeable dans la reconnaissance de "leur" raja, et que la célébration de Dasarâ pouvait relativement légitimer un règne. Notons, enfin, la présence voisine du mont sacré

---

<sup>58</sup> Entretien avec Gangâdhar Sangam, *pujâri* de Devagiri (le 09/03/03).

<sup>59</sup> Voir Francis 1907, p.266 ; Singh Deo 1939, p.86, 88 (citant Oram). Pour son alliance avec Vikrama Deo I, le raja de Vizianagaram Viziam Razu reçut quelques possessions de Jeypore. Ces dons lui servirent de prétexte pour revendiquer en 1768, on l'a dit, la totalité des terres de Jeypore.

<sup>60</sup> Francis 1907, p.302. Selon Singh Deo (1939, p.89), et les chroniques familiales qu'il cite, ce sont les descendants de Lala Krishna Deo qui héritèrent de la région jusqu'à Krishna Deo.

*Devagiri*, énorme rocher au sommet duquel on honore huit manifestations du dieu Shiva dans une grotte <sup>61</sup>. Là encore, un centre de pouvoir est associé à un sanctuaire de culte.

Dans la même région se situe Bissamcuttack (le "fort empoisonné"), ancienne résidence d'un *Thâtrâja*. La famille royale appartenait à la caste des scribes (Karan), et leur ancêtre fondateur viendrait du royaume voisin de Bodo Kimeri (Ganjam). Après avoir défriché l'aire entourant la ville, il reçut une plaque de cuivre reconnaissant son droit de la part du roi de Jeypore d'alors : Ragnath Krishna Deo (1686-1708). Le roi de Bissamcuttack devait à ce dernier un tribut annuel et l'assurance de sa présence accompagnée de 500 soldats à Dasarâ. Par manquement à ces conditions, des hostilités débutèrent entre les deux raja sous le règne de Râmachandra Deo, querelles qui trouvaient leur manifestation patente dans la célébration de Dasarâ (Schnepel 2002 : chap. IV). Le *Thâtrâja* acceptait les conditions de Jeypore, en paroles, mais organisait ensuite, en pratique, sa propre cérémonie de Dasarâ. Comme le souligne Schnepel, ce déni de préséance équivalait à une véritable déclaration d'indépendance, qui perdura jusqu'au moment où les conditions et l'administration britannique favorisèrent une fois encore Jeypore. Le Maharajah reprit le contrôle de cette région en 1926 (Bell 1945 : 159-161).

Selon Francis (1907 : 234), le domaine de Bissamcuttack comprenait huit *muthâ* totalisant environ 500 villages Kond. Ceux-ci se répartissaient en plaine et dans les Monts Niamgiris occupés par les fameux Dongria Kond. Dans son étude sur les guerres claniques des Dongria, P.K. Nayak distingue les chefs de *muthâ* des Niamgiris, essentiellement Kond, de ceux des plaines, d'origine souvent Oriya. Les premiers, qu'il nomme *mondal*, descendaient à Bissamcuttack à Dasarâ pour remettre des cadeaux coutumiers au *thâtrâja*, et recevoir de lui des turbans rouges, tandis que les seconds, intitulés *Pâtra*, recevaient quant à eux des turbans blancs <sup>62</sup>. Les deux types de chefs disposaient d'un pouvoir d'arbitrage. La fonction des *mondal* incluait la réintégration des Kond ayant enfreint la règle d'endogamie du

---

<sup>61</sup> La caverne cache notamment une statue d'Ekapâda Bhairava, une forme tantrique de Shiva.

<sup>62</sup> Nayak 1989, p.179-182. Frye (1860, p.26-28) rapporte aussi que le raja de Kimeri était flanqué d'un 'gouverneur' des plaines (*Deso Patro*), situé à sa droite, et d'un "gouverneur des dix-huit forts" des montagnes (*Silo Patro*), placé à sa gauche. D'autres auteurs distinguent des "sub-mutha" dirigés par des *Mutha Malick* ou *Patta Majhi* dont la fonction consistait aussi à maintenir ordre et loi : N.K. Behera & B.N. Sahu, "Mutha, the Traditional Political Organization of the Kondh (with Specific Reference to Pusungia Mutha in the Phulbani distr. of Orissa)", *Adibasi*, XII (1-4), Bhubaneswar 1970-1971, p.13-21.

groupe, à travers une cérémonie commune à l'ensemble des castes régionales <sup>63</sup>. Dans le cas Kond, la notion de *muthâ* revêt essentiellement une dimension clanique. Cette dimension n'est toutefois pas contradictoire avec notre présentation de cette unité comme une division royale à la fois humaine et territoriale. Au niveau d'un *muthâ* Dongria Kond, un clan unique dispose en effet théoriquement des droits exclusifs sur les terres (Nayak 1989). Mais il se peut que cette unicité clanique soit en fait l'expression "conventionnelle" (Dumont 1964 : 71-72), dans le langage de la parenté, d'une unité qui trouvait d'abord sa définition dans le cadre du royaume. La même situation était décrite par Macpherson au sujet des Kond du Ganjam. Selon lui, les chefs de *muthâ* (appelés *abbaya* ou *mâlik*) étaient théoriquement associés à un territoire clanique précis, mais en pratique, seuls quelques territoires étaient coextensifs à un clan. Simples *primus inter pares* – contrairement aux chefs de lignages, héréditaires et "patriarcaux" – ces chefs arbitraient les disputes internes et ordonnaient la justice, mais ne pouvaient prendre de décisions sans l'aval des chefs lignagers. À l'extérieur, ils veillaient aux relations interclaniques et dirigeaient en temps de guerre <sup>64</sup>. La fonction ainsi décrite apparaît à nouveau similaire à celle du *Pâtra Oriya*, ce qui plaide encore en faveur d'une origine royale plus que clanique. Le même témoignage indique toutefois que ces chefs étaient 'élus' par leurs pairs et non nommés par le roi. Le niveau du *muthâ* apparaît donc comme le maillon crucial entre le royaume et les lignages dominants.

Bissamcuttack reste connue dans la région pour son Dasarâ auquel les Kond des Niamgiris participaient spectaculairement encore récemment. Une autre fête suivait Dasarâ de près, à Bissamcuttack (Francis 1907 : 235) comme dans la majorité des centres secondaires de la région, la "fête du sable" (*Bâli jatra*). Nous y reviendrons lorsque nous décrirons ces deux célébrations telles qu'elles étaient réalisées à Jeypore.

---

<sup>63</sup> Le rituel mentionné par Nayak (1989, p.181) consistait à poser des grains d'or brûlant sur la langue de la personne mise au ban de sa caste. On y reviendra.

<sup>64</sup> Macpherson 1865, p.75-76. Sur la relation *muthâ* - clan chez les Dongria Kond, voir Nayak 1989, p.121. On peut voir aussi le compte-rendu par L. Dumont de Hermann Niggemeyer (*Kuttia Kond*, Frankfurt 1964) dans *L'Homme*, 1965, 135, p.132-134. Notre interprétation est corroborée en outre par des parallèles Gond : W. V. Grigson (1938, p. 289-291) distingue, de la même façon, les districts des Maria "montagnards" représentant des *unités claniques*, et les districts des Maria "à cornes de bison" ne constituant que des *groupes de villages* que l'auteur attribue à d'anciennes divisions des royaumes médiévaux.

À la limite du plateau central, Narayanpatna est aujourd'hui un gros village situé dans une plaine entourée de montagnes, et la population environnante est majoritairement Kond. Ce village a pourtant connu des jours meilleurs. L'historien musulman Ferishta cite son nom comme campement temporaire d'une armée des Sultans de Golconda en 1598 (Bell 1945 : 175), ce qui montre sa relative importance à l'époque. Une forte population musulmane demeura même longtemps à Narayanpatna, comme les ruines du "hameau des Turcs" (*Turukapeta*) en témoignent, à quelques kilomètres du village. La localité abrite encore le tombeau d'un saint (*pir*) où musulmans et hindous s'assemblent annuellement lors de la fête musulmane majeure de la région.

Comme on l'a déjà évoqué, Narayanpatna abrita aussi la résidence des rajats de Jeypore. Un frère du roi Râmachandra Deo I (1708-1711) se retrancha en effet à Narayanpatna vers 1710, suite à une querelle. Héritant peu après du trône sous le nom de Balarama Deo III (1711-1713), il continua de gouverner depuis Narayanpatna (Francis 1907 : 265). Son autre frère et successeur Viswambhara Deo II (1713-1752) procéda à divers aménagements dans la ville, y creusant notamment un réservoir. Les ruines de l'enceinte de terre de son palais sont visibles près de la rivière Jhanjabati. On y trouve également le bassin où, paraît-il, ses reines se baignaient, mais aussi la fosse de crémation dans laquelle elles se seraient jetées à la mort sociale de leur mari. Ce dernier, en effet, aurait finalement renoncé au monde en se retirant comme ascète dans une caverne de la "Montagne de l'âme" (*Âtma Parvata*) voisine. Selon Singh Deo (1939), les Kond de Laumala, vivant au pied du mont, le disaient toujours vivant dans la montagne. Après Viswambhara Deo II, les rois s'installèrent à Jeypore, mais Narayanpatna resta un centre important et une résidence alternative jusque vers 1860. Là encore, l'architecture religieuse témoigne aussi de cette histoire. Le village compte encore cinq temples de Shiva, ainsi que deux temples reconstruits : l'un de Lakshmi et Vishnu-Narayan, l'autre de Jagannath. Les villageois organisent d'ailleurs une procession du char de ce dieu sur le modèle de Puri, où les Kond tirent les cordes du chariot. Ajoutons qu'une simple pierre entourée d'un muret de terre indique encore l'emplacement du temple de *Bhairavî-Gada Chandi*, la déesse guerrière protectrice du fort royal selon un schéma désormais habituel. Les principales cérémonies annuelles sont la fête de la déesse personnelle

de l'ancien roi, Chaitrei ou Gangâmâ au Printemps, et Dasarâ à l'automne. Avant de changer d'aire, notons que les Kond de Kalyana Singhpur, Bissamcuttack et Narayanpatna se rebellèrent contre le paiement de certaines taxes aux officiers royaux pendant les mouvements de désobéissance civile (1930-34). Chaque fois, ces troubles furent étouffés en isolant les militants lettrés de la population (Pati 1993 : 73-74).

**L'Est des Saora :** La ville principale de cette partie du royaume est Gunupur. Le domaine (*thânâ*) de Gunupur, situé dans une plaine rizicole fertile <sup>65</sup>, a toujours attiré les convoitises et entretenu les révoltes (Elwin 1955 : 10, 35, 531-535). À la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, la région fut occupée par les forces du roi voisin de Parlakimedi, puis par le ministre de Vizianagaram, avant d'être restituée au roi de Jeypore. Celui-ci fit administrer Gunupur par la famille d'un *Pâtra*, ancien ministre royal. En 1849-50, une rébellion chassa ces représentants du raja, suite à leur connivence avec les voleurs (*Khongars*) qui écumaient la région. Les Britanniques en profitèrent pour mettre la région sous leur administration directe "afin de prévenir toute anarchie future" (Bell 1945 : 33). En 1855-56, de nouveaux troubles éclatèrent pourtant, suite à l'occupation de la ville par le prince (futur Râmachandra Deo III), puis en 1864, ce furent les rébellions Saora. En juillet de cette année, les responsables du poste de police de Puttasing, récemment installé, arrêtaient un chef (*gomang*) Saora. Des Saora attaquèrent aussitôt le bâtiment, tuant l'Inspecteur et quatre agents de police pour libérer leur ami. Le gouvernement demanda au roi d'user de son pouvoir pour arrêter les responsables, si bien que vingt-quatre hommes furent livrés aux Britanniques, dont neuf furent déportés et cinq pendus. Le roi fut récompensé, mais la région n'était pas pacifiée pour autant <sup>66</sup>. L'année suivante, une petite troupe envoyée pour établir un nouveau poste de police en montagne dut battre en retraite. Après diverses péripéties, le poste fut finalement installé en 1866. Trois autres chefs Saora avaient été déportés, si bien que les montagnards demeurèrent longtemps suspicieux, ne réapparaissant que lentement dans les foires des vallées (Carmichael 1869 :

---

<sup>65</sup> Selon Francis (1907, p.257), la qualité du riz de la plaine de Gunupur était reconnue jusqu'à Calcutta.

<sup>66</sup> Elwin (1955, p.545) note que la pendaison était un type de mauvaise mort particulièrement craint par les Saora, de même que la prison était conçue comme une sorte de piège assimilant le prisonnier à un gibier traqué.

283 ; Francis 1907 : 258). Là encore, les mouvements de désobéissance civile de 1930 puis de libération de 1942 ne laissèrent pas les Saora de Gunupur inactifs (Pati 1993 : 73).

**L'Ouest et le Sud-Ouest des Gond** : Au nord-ouest de Jeypore, le *thânâ* de Navarangpur fut offert par Râmachandra Deo II à ses neveux Krishna et Narasimha Deo en 1820. Le domaine retourna à Jeypore deux générations après, en 1912. Au début du siècle, cette région était peuplée essentiellement de Gond et d'Oriya (Francis 1907 : 282), auxquels s'ajoutaient de nombreux marchands caravaniers, localement appelés Bohipari, qui donnèrent leur nom à une ville locale (Bohipariguda). Nous avons également cité précédemment les populations Bhattoda et Amanatya ; ils affirment être venu du Bastar lorsqu'un plus ancien royaume englobait les deux régions <sup>67</sup>. Entre Jeypore et Jagdalpur (capitale du Bastar), Kotpad était le siège d'un ancien district du Bastar. En 1777, une querelle de succession conduisit le roi du Bastar à se réfugier chez son voisin de Jeypore. Ce dernier, Vikrama I<sup>er</sup>, l'aida à récupérer son trône, et reçut en récompense (le 6 avril 1778) les cinq forts frontaliers de Kotpad, Churuchunda, Poragarh, Umarkot, et Raigarh (Francis 1907 : 274). Le raja du Bastar y conservait cependant des droits, comme celui de collecter une taxe d'octroi sur les convois de marchandises. Le roi de Jeypore ayant négligé cet accord, les deux États entrèrent en guerre en 1782, et le Bastar reprit trois forts. Sans que l'on sache bien comment, les cinq forts sont cependant revenus définitivement à la couronne de Jeypore, vers 1811. De continuelles escarmouches persistèrent toutefois entre les deux royaumes, conduisant Jeypore à entretenir des garnisons frontalières jusqu'en 1863. À cette date, le gouvernement britannique, désormais présent à Jeypore, décida d'une compensation annuelle versée au Bastar, ce qui mit fin aux querelles. Kotpad est encore le lieu d'un très important rassemblement musulman régional.

En descendant vers le Sud, en direction de Malkangiri, la plaine est occupée essentiellement par des groupes Bhûmîa et Mâtîa. On y trouve également des Bonda et, à l'extrême sud, l'importante population des Koya Gond, qui conservent de nombreux liens

---

<sup>67</sup> Bell 1945, p.78. Sahu (1942, p.98) les appelle les anciens "ministres des tribus". Le nom *Amâtya* est cité comme titre professionnel dès le septième siècle A.D. (Rajaguru 1958-60, vol. I, ii, p.190). Il semble que plusieurs royaumes couvrant ces régions existèrent, mais l'un des plus documenté est celui des Nala du sixième siècle après J.-C., dont la capitale fut située dans la région (Umarkot, Rajaguru 1958-60, vol. I, ii, p.96).

avec les Maria du Bastar (Grigson 1938 : 57). Selon les récits régionaux, la ville de Malkangiri doit son nom à un chef musulman "*mâlik* Orjon", qui aurait été battu par une confédération commandée par le roi de Jeypore vers 1680 (Francis 1907 : 279 ; Bell 1945 : 273). La région aurait été constituée en *thâtrâj* confié au guerrier oriya qui aurait tué le fameux *mâlik* sur le champ de bataille. Ses descendants héritèrent de la charge, creusant plusieurs réservoirs et érigeant des remparts dont on peut voir des traces au pied de la "Montagne des Dieux" (*Deva Donger*). Vers 1835, le dernier héritier mourut en laissant une fille, qui finit par monter sur le trône sous le nom de Bangara Devî. Le pouvoir reposait cependant entre les mains du ministre Sanyasi Pâtra qui fut emprisonné en 1865 pour avoir refusé de payer la redevance et d'obéir aux ordres britanniques. En 1872, ce fut au tour de la reine d'être déposée par le régime colonial, pour "exactions" sur la population. Le gouvernement nomma aussitôt un nouveau "manager", tout en réalisant une évaluation des terres. À l'issue de cette évaluation, le gouvernement abolit l'ancien système de redevance par charrue, ainsi que l'exemption de taxe foncière pour les soldats paysans, et systématisa la taxation. L'impôt fut cependant rehaussé par les officiers du roi en 1877, puis en 1878, et l'impôt sur la charrue fut finalement rétabli en surplus (Francis 1907 : 280), sans doute sous la pression fiscale coloniale. La réaction ne tarda pas. En 1879, la "révolte de Rampa" débuta chez les Koya du nord de l'actuel Andhra Pradesh avant de gagner rapidement Malkangiri. Selon les sources britanniques, la cause immédiate en serait la mauvaise conduite de la police locale, dont l'Inspecteur aurait gravement insulté les notables. D. Arnold a toutefois montré que les raisons profondes résidaient dans la taxation de l'abattage des arbres et de l'alcool de palme local, et l'entrée en force des commerçants Komati dans les montagnes <sup>68</sup>. Une fois installés comme usuriers des montagnards, ces petits commerçants exploitèrent le système de taxes et certains louèrent même la charge de chefs de district (*muthâdar*) désargentés, extorquant près de dix fois la redevance habituelle aux agriculteurs locaux. Le 24 avril 1880, Tamma Dora, un rebelle Koya de la région de Rampa passa à Malkangiri avec une centaine d'hommes, et occupa le poste de police de Podeh après avoir tué l'Inspecteur et six agents.

---

<sup>68</sup> Arnold 1982. Sa discussion des relations entre *muthâdar* et villageois est d'autant plus exemplaire que le scénario de montée en puissance des rébellions de Rampa fut similaire sur de nombreux points à celui de Malkangiri, bien que dans le premier cas, les restrictions comme les soulèvements furent plus massifs.

Suite à la retraite de la troupe britannique qui tentait de l'atteindre, Tamma Dora devint un héros local appelé le "Raja de Malkangiri". Plusieurs centaines de fidèles rejoignirent ses rangs. Seulement trois mois après, cependant, il fut repoussé et tué par balles dans la forêt de Rampa. À la suite de ces événements, de nombreux villages furent abandonnés, et le roi retira temporairement les taxes excessives. La situation ne se stabilisa qu'après 1886, et d'autres troubles secouèrent encore la région des décennies plus tard. En août 1942, tout le nord de la division de Malkangiri connut des destructions d'échoppes de vente d'alcool et finalement d'un poste de police. L'activiste responsable de ces troubles, Lakshman Naïk, était un chef local inspiré par le mouvement de libération nationale dit "*Quit India Movement*", dirigé par Gandhi et les chefs du Congrès contre le régime britannique (Pati 1993 : 69, 181-2). Selon les sources coloniales, Naïk provoqua l'attaque du poste de police et tua volontairement un garde forestier – cible privilégiée pour leurs excès contre les villages forestiers – lors de l'attaque d'un poste de police, si bien qu'il fut jugé et pendu comme meurtrier en 1943. Les circonstances exactes de la mort du garde restent pour le moins confuses, mais Naïk comptait effectivement parmi les sympathisants actifs du Congrès. Il est depuis célébré comme "le" martyr de l'indépendance de la région, et son buste trône sur la place du marché de Koraput. Aujourd'hui encore, la zone boisée et enclavée depuis le nord de l'Andhra Pradesh jusqu'au Bastar en passant par Malkangiri abrite des rebelles maoïstes (Naxalites). Ceux-ci réactivent ainsi une tradition de résistance pluriséculaire, mais les raisons de leur révolte sont malheureusement bien contemporaines...

**Le plateau central :** Dans cette région centrale sont situées à la fois la ville administrative récente de Koraput, et la capitale originelle du royaume : Nandapur. Comme Narayanpatna, Nandapur n'est aujourd'hui guère plus qu'un gros village éloigné des grandes voies d'accès, et entouré des populations Joria Porajâ, Gadaba et Parenga. Nous traiterons plus spécifiquement de Nandapur à la fin de notre parcours, mais nous mentionnerons ici un trait qu'elle partage avec les autres résidences royales : une ancienne présence musulmane. Nandapur abrite en effet, elle aussi, le tombeau d'un saint musulman (*Pir*), et connaît encore dans son voisinage (une dizaine de kilomètres) un vieux village Sunnite : Tuba. Selon la

légende de fondation recueillie sur place, deux frères, Rahe Abdullah et Rane Sula, arrivèrent dans la région sur des chevaux blancs, lesquels s'arrêtèrent miraculeusement au pied de la tombe du saint de Nandapur. Les frères s'installèrent alors sur place où ils vécurent jusqu'à leur mort, fondant une petite communauté musulmane qui s'établit ensuite à Tuba. Selon d'autres sources, les ancêtres des habitants appartenaient à un corps expéditionnaire de Golconda ou d'Hyderabad, dont les soldats s'installèrent dans la région en épousant des femmes Porajâ (Francis 1907 : 65 ; Bell 1945 : 60). D'autres témoignages encore laissent penser que Tuba connut plusieurs vagues de peuplement, dont la dernière aurait vidé Nandapur de sa population musulmane à la suite d'une épidémie. Quoiqu'il en soit, un Allar Khan de Tuba est attesté historiquement comme proche conseiller de Viswambhara Deo II vers 1730 (Singh Deo 1939 : 77). Aujourd'hui, les habitants du village (de patronymes Sekh ou Khan) se disent de statut inférieur aux Chi'ites réformateurs (*Wahabi*) de Jeypore. Les résidents du village sont en fait divisés en deux quartiers : le quartier musulman (Turuk Tuba) et le quartier hindou (Paika Tuba), peuplé de soldats paysans Rona. Les musulmans célèbrent la fête du Muharam (le 12 avril) avec de vieilles enseignes métalliques dont ils ne déchiffrent pas les inscriptions persanes, tandis que les hindous vénèrent – ironie de l'histoire – un sabre marqué d'une inscription musulmane comme image d'un de leur dieu (Bhairava). Il est raisonnable de supposer que les deux communautés martiales reçurent des terres libres de redevances dans cette localité proche de Nandapur pour servir les rois. Les musulmans étaient alors recherchés (selon leurs dires) pour leurs qualités d'artificiers, et l'ancienne répartition de la population musulmane coïncide remarquablement avec les résidences royales successives : Nandapur, Narayanpatna, Jeypore.

Cette dernière remarque illustre aussi le fait que chaque capitale a conservé des fragments de ses institutions passées. Parmi celles-ci figurent les anciens temples et les ruines, mais aussi certaines fêtes liées à la souveraineté locale (Chaitra, Dasarâ et Bâli jatra), ainsi que des géographies sacrées particulières. Nous avons tâché de mettre en relief la fréquence, à l'échelle locale, d'une montagne centrale, généralement associée à une grotte et à un culte de Shiva (Gupteshwar pour Jeypore, Devagiri pour Kalyana Singhpur, Niamgiri pour

Bissamcuttack, Âtma Parvata pour Narayanpatna, Kailashkota pour Gunupur, Deva Donger pour Malkangiri). Nous entendons montrer ainsi que chaque centre de pouvoir tendait à être complété d'un centre religieux. Concernant les célébrations majeures, des variations existent, qui indiquent les grands traits d'une chronologie relative des modèles royaux. On notera surtout la prééminence d'un ancien culte de Shiva avant que celui de Jagannath ne s'impose par imitation du modèle royal de Puri. De même, le nom des différentes déesses laisse deviner, à côté de déesses gardiennes de forts, la figure du Gange : Gangâmâ, circonscrite semble-t-il au haut-plateau central. Ce constat oriente notre recherche vers la plus ancienne capitale du royaume, Nandapur. Nous lui consacrerons une partie spécifique en fin d'ouvrage, mais précisons, pour le moment, le statut des groupes régionaux.

## **6/ Les Porajâ : entre subalternité paysanne et souveraineté locale**

Nous venons de montrer que les centres locaux reproduisent les traits de la fonction royale, à leur échelle. Nous allons voir maintenant que cette même fonction n'incombe pas seulement ici à des membres de caste noble (localement Khandayat) ou fonctionnaire (Karan), mais aussi à des représentants de castes paysannes dominantes<sup>69</sup>. Nous commencerons par situer les tribus dans leur cadre social et vis-à-vis du contexte royal, ce qui aura pour effet de relativiser la spécificité de traits généralement pris pour "tribaux" en montrant leur répartition régionale. Sur le plan religieux par exemple, les Kond des environs de Nandapur célèbrent des fêtes et des divinités plus proches de leurs voisins Porajâ que de celles des Kond des Niamgiris, bien que des similarités portées par la langue persistent entre les deux groupes. Il ne faudrait toutefois pas penser que les Kond des Niamgiris soient plus "purs" d'influences hindoues, par l'isolement de leurs montagnes. Ils héritent simplement d'une histoire différente. Si l'on croise les données ethnographiques et historiques, les tribus apparaissent comme les parties intégrantes de systèmes locaux gravitant autour de centres secondaires du royaume. Avant de les voir à l'œuvre dans les célébrations de Dasarâ, considérons pour le

---

<sup>69</sup> La notion de caste dominante a été développée par M. N. Srinivas (1965), et Surajit Sinha (1962, p.54-55) a montré que plusieurs tribus occupaient cette position économiquement et politiquement hégémonique dans les systèmes de castes.

moment l'opinion locale sur ces groupes : légende "lettrée" et point de vue externe d'abord, mythe indigène et point de vue réflexif ensuite. Ces récits imaginaires sont de véritables révélateurs des statuts réels de ces groupes et des valeurs qu'ils reconnaissent.

### **Quatre mythes d'origine des Porajâ**

**Les héritiers de Nishâda** : Reconnaissons par un mythe, rapporté en 1869 dans un des plus anciens rapports coloniaux sur Jeypore, que nous avons déjà succinctement évoqué :

"Un roi d'Hindoustan nommé Vena, étant mort sans héritier, les Rishis ou Sages, entreprirent de créer un successeur par le pouvoir d'incantations prononcées au-dessus d'une jarre d'huile, qu'ils remuèrent à l'aide de l'os de la hanche du monarque défunt. L'être ainsi produit ressemblait toutefois plus à un monstre qu'à un homme, et ils l'exilèrent au sud des Monts Vindhya, où il devint le souverain des régions montagneuses. Son nom était Nishada ; de lui naquirent cinq fils : Gaita, Muka, Manya, Konda et Kodu, puis des intermariages entre les descendants de ces cinq frères sont issues les castes suivantes : Koya, Chençu, Savara, Yarakala, Maddu, Bâsa, Rona, Gonda, Jodyâ, Pangu, Nogala, Bottada et Bonka." (Carmichaël 1869 : 75)

Sous la plume du lieutenant J. MacDonald Smith, nous trouvons ici une version régionale de la légende de Vena, mythe connu dans toute l'Inde par la littérature sanscrite. Il est intéressant de noter que le supérieur de cet officier, Carmichaël, fit d'emblée référence à Max Müller et H. H. Wilson, que nous avons cité en introduction, pour interpréter le mythe recueilli localement. Pour cet administrateur, il ne fit aucun doute que la légende en question conservait de façon déformée la mémoire d'un fait historique : la conquête aryenne sur les "races sauvages"<sup>70</sup>. Les douze (ou treize) groupes évoqués désignent ici surtout des groupes d'agriculteurs. Notons que le nombre douze est souvent conventionnel et que cette même liste connaît des variations. Quoi qu'il en soit, pour le moment, ce mythe a l'avantage de nous livrer le point de vue de lettrés de Jeypore (Brahmanes ou Karan : caste de scribes et fonctionnaires royaux<sup>71</sup>), interrogés par le militaire britannique avant même que le gouvernement n'institutionnalise la notion de "tribu".

---

<sup>70</sup> Carmichaël 1869, p.84 (section III : "The Wild Races").

<sup>71</sup> L'ouvrage de V. N. Rao, D. Shulman et S. Subrahmaniam (2001, chap. 3) offre une vue de l'évolution du rôle des *karanam* auprès de rois voisins du dix-septième au dix-neuvième siècle.

**Bhîma comme ancêtre des Porajâ :** Le second récit évoqué est d'origine locale mais nous est connu par les écrits d'un travailleur social actif à Jeypore vers 1940 (Sahu 1942 : 87):

"Dieu [vraisemblablement *Mahâdev*, le « grand dieu » Shiva] avait un serviteur nommé Bhima. Sa force était formidable, mais il était tout de même très obéissant. Un jour, Dieu lui ordonna de labourer la terre car aucun mortel n'acceptait de le faire. Il accepta aussitôt, mais força les immortels à le suivre et à se mettre au travail des champs. Les labours furent ainsi bientôt terminés, ainsi que l'ensemencement, et les plantes poussèrent magnifiquement. À l'époque des moissons, Dieu vint visiter ses terres et trouva les immortels aux champs, avec Bhima. Pris de colère contre celui-ci, il le maudit en ces termes : 'Sois maudit, Ô Bhima, pour tes actes inconsidérés ! À partir de ce jour, tu seras sot et rustre, et tu mangeras ce que personne d'autre n'ose toucher. Personne ne t'obéira ni ne te respectera.' Ce Bhima est l'ancêtre des Porajâs."

Recueillie auprès de Porajâ, cette légende offre une vision un peu plus flatteuse que la première puisque l'ancêtre Bhima est certes un sujet paysan peu raffiné obéissant au roi des dieux, mais un paysan formidable capable d'enchaîner les immortels à ses charrues. Les défauts de Bhima sont ainsi présentés comme les excès d'une nature foncièrement bonne et débordante d'énergie. Une fois encore, le récit est une variation locale sur le thème d'un personnage épique connu dans toute l'Inde : le Bhîma du *Mahâbhârata*. Les deux mythes d'inspiration littéraires expriment l'infériorité des paysans montagnards dans la hiérarchie des castes. Les deux mythes qui suivent, largement connus chez les Porajâ actuels, vont nous donner un point de vue plus personnel sur leur statut, bien que ne reniant jamais ce qu'ils savent être leurs spécificités aux yeux des castes dites supérieures.

**Les deux frères :** Un mythe répandu dans toute l'Inde centrale nous conte comment les paysans Porajâ étaient originellement apparentés au raja. Leurs premiers ancêtres étaient frères, mais le cadet réussit à monter à cheval et devint le premier roi, tandis que l'aîné demeura paysan à pied <sup>72</sup>. La brièveté de ce conte opposant aîné et cadet contraste étonnamment avec la récurrence de ce motif que nous rencontrerons tout au long de cette

---

<sup>72</sup> Diverses versions sont citées par Elwin (1954, p.xxxiii), et Russell and Hira Lal (1916), ces derniers notant que les Parjâ du Bastar appelle la reine du Bastar d'un terme d'adresse dénotant la femme du frère cadet (*bohû*). Selon Gaël de Graverol, le motif des deux frères existe également au Rajasthan.

étude. L'insistance sur l'aïnesse des agriculteurs constitue en effet une manière d'inverser la hiérarchie brahmanique fondée sur la pureté, en faveur des travailleurs de la terre, en transposant la relation sur le plan de la parenté et de l'ancienneté d'occupation du sol. Les trois premiers mythes insistent sur les relations entre roi et agriculteurs, le dernier récit se concentre sur les liens des castes paysannes entre elles.

**La fraternité Porajâ :** La trame de ce mythe reste connue encore aujourd'hui. Nous empruntons toutefois une version particulièrement complète de ce mythe d'origine à un ouvrage de Verrier Elwin. Selon l'auteur, les Bonda se regardent comme relevant d'une même famille comprenant douze groupes (Bhoï et Asur Gadaba, Kond, Bonda, Didayi, Jhoria, Parenga, Konda Dora, Holar [Gadaba], Pengo, Chileri et Maria [Gond]). Cette liste renvoie à des groupes d'agriculteurs qui se présentent tous comme des frères issus d'une seule et même mère. L'auteur complète heureusement sa présentation de la fraternité en question par un autre mythe, rapporté de façon encore plus détaillée (Elwin 1950 : 3) :

"Quand la terre fut créée, les premiers frère et sœur devinrent mari et femme et la fille conçut. En ce temps-là, il n'y avait ni maison ni village, et ils erraient de place en place. Quand arriva le jour de la délivrance, ils s'assirent sous un palmier sagoutier, et la femme donna naissance à deux jumeaux, une fille et un garçon. Au même moment, un cerf vint à passer et le père courut pour le chasser. Après une longue traque, l'homme réussit finalement à tuer l'animal, qu'il s'employa à dépecer sur place. Heureux de sa prise, il s'assit ensuite pour en manger la chair. La femme l'attendit longtemps, puis se dit à elle-même : 'Il est sûrement en train de dévorer le cerf tout seul ; il ne m'apportera rien et me laissera affamée'. Décidée à obtenir sa part, elle déposa ses nouveaux-nés au pied de l'arbre et partit chercher son mari. L'ayant retrouvé, elle s'assit près de lui pour manger la viande crue, tous deux ne se souciant plus de leurs enfants. Mais sous le palmier, les deux enfants criaient de faim. L'arbre voyait leur détresse et en était désolé. Le palmier étendit alors une de ses racines jusqu'à l'océan et lui rendit quelque service. L'océan en fut satisfait et lui dit : 'Que puis-je faire pour toi ? Dis-moi ce que tu souhaites' La racine lui apprit l'existence des enfants affamés et l'océan versa ses eaux dans l'arbre. L'eau remonta le tronc de l'arbre jusqu'aux branches pour s'écouler goutte-à-goutte dans les bouches ouvertes des deux bébés. S'abreuvant ainsi jour après jour, ils grandirent jusqu'à atteindre l'âge du mariage.

D'eux sont nés douze fils et douze filles. Les douze fils sont les pères des douze 'tribus' – Bondo, Gadaba, Kond, Parenga, Didayi, Jhoria, Pengu – les autres ont été oubliés. L'aîné de tous était Nangli Bondo."

Elwin ajoute encore une note à la légende, selon laquelle le mot Porajâ est couramment employé pour désigner les sept groupes nommés. Cette dernière liste recoupe largement celles que nous avons discuté plus haut, tout en étant intégré dans un récit mythique particulièrement complet sur la "fraternité *Prajâ*" <sup>73</sup>. Leur reconnaissance d'une mère commune exprime métaphoriquement leur égalité de statut, de même que le motif de la consommation du jus de palme alcoolisé à l'ombre du palmier sagoutier. À l'inverse, toutefois, cette même coutume les désigne comme inférieurs aux yeux des hautes castes.

### **Pureté, honneur, aïnesse et dominance foncière : statuts et valeurs**

Les mythes précédemment cités nous offrent des versions différentes du statut des Porajâ. On remarquera d'abord que ce statut n'est jamais directement défini vis-à-vis des brahmanes, mais par contraste avec la caste royale. Quelles leçons peut-on tirer de ces récits exemplaires ? Commençons par l'histoire de Nishâda <sup>74</sup>, qui est à la fois la plus répandue et la plus révélatrice des conceptions brahmaniques concernant les relations entre populations forestières et rois hindous. Dans la version sanscrite la plus commune, le mythe commence avec le roi Vena, qui rejette l'autorité des sages voyants, sorte de prêtres primordiaux. Ceux-ci l'assassinent avec une herbe sacrée mais, face au risque d'anarchie qui menace le pays, ils prélèvent un os de la cuisse droite du cadavre royal pour créer magiquement un nouveau souverain. Ce dernier naît cependant difforme, ce qui le disqualifie pour régner. Exilé, il devient cependant roi des montagnes – ici situées autour de Jeypore –, et

---

<sup>73</sup> Le thème des douze frères fait écho aux "treize plats", désignant une liste variable de castes se reconnaissant comme globalement équitatives, et occupant aussi le niveau médian de la hiérarchie locale au Saurashtra (Tambis-Lyche 1997, p.112-113). S'appuyant sur une version courte du mythe que nous venons de citer, Peter Berger (2002, p.69) a identifié douze groupes présents dans l'aire de Lamtaput, comme constituant ce qu'il appelle la "société *desia*". Si son analyse est sociologiquement validée par l'importance et la hiérarchie des groupes qu'il étudie, la liste qu'il fournit ne correspond pas, à nos yeux, au mythe référé. Celui-ci renvoie, comme nous le montrons, aux seuls Porajâ et non à la société locale en son ensemble.

<sup>74</sup> Le mythe de Vena ou de Prthu est intégré à divers recueils. On le trouve dans l'*Atharva Veda* (VIII), le *Vishnu Purâna* (I, 13), ainsi que le *Mahâbhârata* (XII, 59). Veena Das (*Structure and Cognition*, Delhi, Oxford University Press 1977, p.72) a rencontré une version du mythe de Nishâda en tant que père des Bhilas, dans les mythes d'origine de brahmanes et marchands du Gujarat. H. Kulke (2004, p.52) mentionne également le nom de Nishâda au sujet de la légende d'origine du royaume de Ranpur dans le nord de l'Orissa. Enfin, pour le sud de l'Inde, l'ascendance des Kuravar, groupe guerrier et voleur (Fourcade 1993, p.195-196) est aussi attribuée à un certain *Nishudu*, fils de *Venudu*, exilé comme "gouverneur des forêts" au profit de son frère *Proothu Chakravartin* (Thurston 1909, III, p.445). Ces exemples dispersés nous livrent une des images précoloniales que revêtaient les chasseurs forestiers aux yeux des indiens citadins.

sa descendance forme les castes forestières ou montagnardes. Significativement, le mythe donne le beau rôle à des spécialistes religieux équivalents des brahmanes, mais apparente aussi les "sauvages" à de lointains cousins d'ascendance royale. Contrairement, toutefois, à ce que le récit recueilli à Jeypore laisse penser, l'histoire ne s'arrête pas là. Après leur premier échec, les sages renouvellent leur tentative magique en prélevant cette fois l'os du bras droit du cadavre royal. Les incantations font cette fois naître un roi parfait et universel, Prthu, gardien et serviteur du *dharma* prescrit par les voyants. Ce roi distribue, de même, les produits de la terre, en ordonnant l'abondance suivant la hiérarchie. Après un long règne, pendant lequel il obtient plusieurs fils, il se retire avec son épouse pour finir sa vie en ascète forestier, conformément à la conduite idéale. Certains textes ajoutent que ses fils avaient des qualités supérieures, et de même que Nishâda est l'ancêtre des castes forestières et montagnardes, Prthu est implicitement le père des rois et des castes guerrières respectant les interdits brahmaniques. Opposés quant au comportement, les deux personnages n'en demeurent cependant pas moins des frères de lignée royale.

L'opposition entre les deux frères demande ensuite à être approfondie en termes de complémentarité structurale. Nishâda, en effet, n'est démoniaque que dans la mesure où il concentre la part excessive de la souveraineté de Vena, une part violente et sauvage parce qu'elle n'est soumise à aucun contrôle. En amont, les grand-parents de Vena lui-même n'étaient rien moins que remarquables : le Désir et la Mort incarnés <sup>75</sup>. Par cette ascendance, le père et le premier fils restent soumis à leurs désirs immédiats, tandis que Prthu finit sa vie dans l'ascèse. La même opposition est patente dans les membres du corps qui donnent naissance aux deux êtres. Nishada est né de la cuisse droite, associée aux agriculteurs dans le mythe védique du démembrement de l'Homme primordial (*Rg Veda*, X), tandis que Prthu fut fait du bras droit, partie représentant la noblesse guerrière. Pour traduire ces caractéristiques en termes socio-politiques, Nishâda reste du côté de la force brute ou de la dominance, tandis

---

<sup>75</sup> Doniger O'Flaherty 1976, chap.XI ; John Muir, *Original Sanscrit Texts*, Oriental Press, Amsterdam 1967 [1<sup>st</sup> publ. London 1872], vol.1 : 299.

que Prthu y ajoute la légitimité de la consécration <sup>76</sup>, de l'abnégation en politique et du respect du savoir brahmanique.

Le récit mettant en scène Bhîma relativise la vision brahmanique selon laquelle les Porajâ représenteraient la progéniture d'un roi quasi-démoniaque. Les Porajâ y restent de statut inférieur pour leur respect trop relatif des règles de pureté (à commencer par la consommation de viande bovine pour la plupart d'entre eux), mais sont reconnus comme des fils du loyal Bhîma. Le "roi Bhîma" est couramment mentionné dans la littérature orale bengalie et oriya comme le premier laboureur ou le bâtisseur des montagnes, et il n'est pas surprenant qu'un tel personnage ait souvent incarné l'ancêtre même des agriculteurs. Les castes citadines soulignent toutefois les limitations du personnage, tandis que les castes paysannes insistent sur ses qualités manouvrières et ses traits de bon vivant gargantuesque. Les Santals du nord de l'Orissa, par exemple (Carrin-Bouez 1985, 1986 : 183), opposent leurs qualités athlétiques à l'oisiveté et au laisser-aller qu'ils attribuent aux membres des hautes castes. De même, ils perçoivent Bhîma à leur propre image : celle d'un agriculteur guerrier, sans doute peu distingué dans ses manières et résolument carnivore (par rapport à l'idéal végétarien), mais dominant localement et dont le roi et les citadins ne pourraient se passer. C'est ainsi une sorte de paysan souverain plutôt qu'un simple guerrier violent.

Au-delà de la littérature vernaculaire, un examen attentif convainc, là encore, de l'existence d'une continuité entre les versions, locale et pan-indienne, du personnage. Dans la célèbre épopée du *Mahâbhârata*, Bhîma est le second des cinq héros, les frères Pândava. Dans leurs analyses de cette œuvre immense, G. Dumézil et M. Biardeau ont montré la complémentarité existant entre les cinq frères, tous nés d'un dieu différent. L'aîné, Yudhisthira, est fils de Dharma lui-même, personnification de l'ordre socio-cosmique, le deuxième, Bhîma, est issu du dieu Vent Vayu, le troisième, Arjuna, d'Indra le roi des dieux, et enfin les jumeaux Nakula et Sahadeva sont nés des dieux Asvin. En qualité de fils du Vent, Bhîma est littéralement fort comme un roc au point que son corps brise une montagne sur laquelle il tombe. Son arme favorite est la massue, symbole de la violence élémentaire. Sa

---

<sup>76</sup> Selon l'*Agni Purâna* (18, 12-15), Prthu serait même le premier roi à avoir reçu l'onction. L'opposition entre *kshatra* (pouvoir territorial, politique) et *rajadharmâ* (royauté universelle, acquise à travers le rituel approprié) a été mise en évidence par Robert Lingat (1967), avant d'être utilisée notamment par J.-C. Galey (1984).

dépendance particulière au désir fait de lui le protecteur jaloux de la femme commune des Pândava (Draupadî), ainsi qu'un ardent séducteur <sup>77</sup>. Tous ces traits opposent Bhîma à son frère aîné Yudhishtira d'une part, et à son frère immédiatement cadet Arjuna d'autre part. En suivant M. Biardeau (1994 : 170), le statut respectif des deux frères aînés s'éclaire si l'on replace Arjuna, le modèle du roi idéal, au centre du système. L'aîné Yudhishtira représente l'attention à l'ordre (*dharma*), mais une attention trop exclusive, poussant ce personnage vers le renoncement au monde, tandis que, à l'inverse, Bhîma reste centré sur le monde par excès de désir (*kâma*). Seul Arjuna, le troisième, allie les facultés de ses deux aînés en les subordonnant à l'intérêt bien orienté (*artha*), visée qui doit dominer chez un roi.

Si l'on resserre ensuite la comparaison sur Bhîma et Arjuna, il est possible d'identifier leurs traits particuliers à deux formes de souveraineté. Le premier dispose de la force, qualité de base du pouvoir et des guerriers en général, tandis que les qualités proprement royales de pourvoyeur à l'intérêt "des brahmanes, des vaches et des hommes de bien" (Dumézil 1995 : 83-84) dominant chez Arjuna. Dans le couple formé par Bhîma et Arjuna, nous retrouvons donc les pôles de complémentarité relevés précédemment au sujet de Nishâda et Prthu : dans les deux cas, l'un représente le pouvoir acquis par la force brute, et l'autre le pouvoir légitimé par l'autorité des lois et des rituels brahmaniques.

Face aux mythes d'origine littéraires, le conte des deux frères (l'un devenant roi à cheval et l'autre demeurant paysan) peut paraître simpliste. Dans sa concision, ce récit véhicule pourtant les mêmes leçons concernant le statut respectif des paysans et des rois. Comme Nishâda et comme Bhîma, le père des Porajâ demeure l'aîné vis-à-vis du prototype des rois. Or, l'argument de l'aînesse peut être entendu au sens métaphorique de l'ancienneté d'occupation, en termes de droit sur le sol. La distinction entre *premier occupant* et occupants secondaires est en effet récurrente dans les systèmes fonciers de tout le sous-continent indien <sup>78</sup>. En Orissa, on trouve notamment le concept de "gens de la terre" (*bhuinhari*, *bhûmij*, *bhûmia*, *mâtia*) désignant le lignage des fondateurs d'un village. Ces terriens bénéficient

<sup>77</sup> Séducteur dont le charme agit surtout sur des démons (Dumézil 1995, p.122-127 ; Gitomer 1991). La figure du forestier vigoureux mais impatient constitue un topos de l'imaginaire de long terme indien (Rousseleau 2008 b et c).

<sup>78</sup> Habib 1999, p.131, 157, 172 ; Galey 1973, p.175 et 216. Ce dernier cite l'opposition entre *mîrâsi* (ayant-droit héréditaire) et *upari* (tenancier dépendant du premier) en Inde du nord, entre *ulkudi* et *parakudi* au Tamilnadu, *mulgeni* et *chaligeni* au Karnataka. Cette distinction ne saurait donc être spécifique aux tribus, bien qu'elle y apparaisse particulièrement structurelle, les castes paysannes se distinguant par ce critère directement opératoire dans leur pratique.

d'une préséance politico-rituelle et d'une libre disposition des terres villageoises auprès des occupants secondaires. Ils bénéficient, en d'autres termes, de la *dominance foncière*. Les mythes expriment tous à leur manière le contraste entre la dimension localisée et 'naturelle' de cette dominance et le caractère universel et 'cultivé' prêté à la royauté consacrée. La supériorité royale et brahmanique n'est pas foncièrement remise en doute, mais en face de ces autorités, nous allons voir bientôt que l'ancienneté et la dominance sur la terre représentent une autre forme de légitimité.

Pour revenir au mythe mettant en scène la fraternité égalitaire des Porajâ, il reste à préciser leurs statuts respectifs. Si nous replaçons les Joria Porajâ dans la hiérarchie locale établie sur la base de la commensalité, nous obtenons l'ordre suivant : les Joria disent accepter évidemment nourriture et eau des Brahmanes, des Karan (scribes, qui forment ici une sorte de basse noblesse), mais aussi des anciens soldats Rona, des bergers laitiers Gouda, des horticulteurs Mali, et des agriculteurs Parenga et Gadaba. Les Joria reconnaissent par conséquent toutes ces castes comme supérieures ou globalement égales à eux. À l'inverse, ils n'acceptent que des fruits (aliment cru donc non pollué) des Dom (caste de service, intouchable selon les textes), des Teli (presseurs d'huile et commerçants) et des Bonda, et rien des Ghasi (caste de service intouchable), leur attribuant une infériorité évidente. De même, aucun Porajâ n'accepte de faire entrer un Dom ou un Ghasi dans sa cuisine. Notons, tout de même, que quelques variations existent quant au statut des Bonda et des Gadaba, groupes appartenant eux aussi à la fraternité Porajâ. Une version comparable des relations nous est livrée par un compte-rendu légendaire de l'origine des Joria :

"le premier Jhoria était fils d'une femme Mali, et naquit dans un ruisseau. Il fut adopté par un Gadaba, et quand on lui demandait sa caste (*jati*), il ne pouvait rien dire d'autre que '*Jhoria, jhoria, rivière, rivière*'." (Elwin 1954 : xxxvii)

Ce mythe situe précisément les Joria entre les Mali (anciens fleuristes des temples), relativement supérieurs, et les Gadaba, très légèrement inférieurs. Il s'agit d'une explication classique en Inde de la situation relative d'une caste par le mélange des castes immédiatement inférieures et supérieures dans la hiérarchie. Le thème de l'adoption laisse cependant immaculés le sang et la dignité des Joria. Sur le plan de la pureté, les Porajâ se situent donc à

un niveau médian, reconnaissant leur statut relativement bas sur cette échelle de valeur. Au niveau des relations existant au sein même des Porajâ, les exemples montrent que chacun des groupes (Joria, Parenga, Gadaba, Kond locaux) tend à se présenter cette fois comme "un peu aîné" (*tiké bodo*) par rapport aux autres. La plupart reconnaissent toutefois la supériorité d'un des Sodia, dits aînés par rapports aux cadets (*sano*) Joria et Pengo, et plus relativement l'infériorité des Bonda, particulièrement violents. Sur quels critères ces groupes d'origines linguistiques diverses sont-ils organisés et hiérarchisés : l'aînesse ou la pureté ? Peut-on surtout opposer l'une à l'autre ? Si nous précisons le sens et l'usage "de fait" de ces valeurs, les distinctions n'apparaissent pas si tranchées. Les Sodia, ou *Bodo Porajâ* par excellence, vivent autour, voire à l'intérieur de Jeypore, et participaient jadis aux grandes célébrations rituelles, où leur principale tâche consistait à décortiquer le paddy (riz pourvu de son enveloppe) destiné aux repas de fêtes de la cour. Quand on sait l'importance de la pureté des aliments en Inde, il est clair que ces agriculteurs ne pouvaient pas être vus comme très impurs. Comme les Porajâ en général (du moins en paroles), les Sodia clament le fait de s'abstenir de manger du boeuf comme un trait évident de "distinction". Que la formulation hiérarchique se fasse localement en termes d'aînesse (*bodo*) plutôt que dans l'exact langage de la pureté (*suddh*) ne change rien au fait que tous les groupes locaux se réfèrent à des règles explicites de commensalité et de contact, qui témoignent aussi de leur distance vis-à-vis du pouvoir. Selon nous, l'aînesse invoquée exprime ici une ancienne proximité avec la royauté, tout en recoupant évidemment la valeur de pureté "brahmanique". Ce n'est ni la pureté "religieuse" (Dumont), ni l'aînesse "tribale" (Pfeffer), ni l'honneur "royal" (Dirks) seuls, mais l'articulation de toutes ces dimensions qui détermine la situation réelle de chaque groupe dans l'ordre local des choses. Plus exactement, l'usage de la notion d'aînesse prédomine certes en zone tribale, mais s'y articule tout de même à trois systèmes de valeur divergents. Elle recouvre en effet : a) l'ancienneté d'installation et la *dominance* sur le sol ; b) la *délégation* ou le don d'une charge d'origine royale ; c) la *pureté*, liée au respect des règles brahmaniques. Ces références hétérogènes nous paraissent pourtant plus complémentaires que contradictoires. En pratique, elles correspondent en effet à trois grands discours de légitimité, disposant de leurs propres contextes d'application : le village, le domaine royal centré sur la

capitale, et le champ des références brahmaniques prétendant à l'universalité. L'hégémonie des valeurs englobantes est patente dans le fait que les castes dominantes cherchent à reproduire la fonction royale et ses rituels brahmaniques à l'échelle locale (Hocart 1938).

Un exemple majeur de cette imitation du modèle royal reste l'institution des *Bata naik* comme "chef de caste" que possédaient les groupes prétendant le plus à une proximité avec la souveraineté. Ceux-ci veillaient au respect des règles de pureté (endogamie, commensalité, contact) de la caste. L'exemple par excellence – constamment cité localement (Grigson 1938 : 292) – du rôle de ces gardiens des règles est le rituel de réintégration dans la caste. Ce rituel, qu'on appliquait aux coupables de relations hors-caste, consistait à toucher la langue du fauteur (et parfois aussi le front et le petit doigt de la main gauche) avec un anneau d'or chauffé à blanc. La famille entière buvait ensuite une boisson de deuil amère. À la suite de cette ordalie, la personne devait encore offrir un festin, sinon payer une amende, au village entier et aux membres importants de sa caste pour, au mieux être réintégrée, au pire normaliser sa situation. Localement, des groupes comme les Bhotada et les Bhûmîa possédaient cette institution rémunératrice, laquelle tendit à dégénérer en exploitation économique à l'époque coloniale, selon certains observateurs (Sahu 1942 : 51, 94, 104). Les Joria ou les Gadaba, par contre, ne semblent pas avoir connu cette institution. Nous retrouvons là un principe défendu notamment par Dirks (1987 : 249), selon lequel le respect des règles de pureté et d'endogamie de caste était médiatisé par la royauté au sens large (ici les chefs de caste) plutôt que par les brahmanes. Le choix de durcir les règles reposait, en dernier ressort, sur les membres du groupe en question <sup>79</sup>. Par ailleurs, la fonction d'excommunication & réintégration dans la caste était une fonction royale éminente, attachée à l'exercice de la justice (Dumont 1966 : 215, s'appuyant sur des exemples d'Orissa rapportés par O'Malley). Le chef de caste reproduisait ainsi la fonction royale à son échelle, mais héritait aussi de ses limites. Ainsi, les Gond d'Andhra Pradesh possédaient des lignages dits *raja* et *mokasa* (délégués du roi, tendant à l'endogamie de titres) qui réalisaient les rituels de réintégration de caste, mais restaient grevés en contrepartie d'une impureté qui les

---

<sup>79</sup> Les Dhurwa Porajâ du Bastar se sont d'abord spécialisés comme vanniers et ont respecté l'interdit de consommation de boeuf, ce qui leur a valu respectivement les surnoms de *Thakra* (panier) et *Raja Parja*, avant de se faire appeler *Dhurwa* (originellement nom de chef villageois) pour renforcer leur supériorité vis-à-vis des simples *Porajâ* (Thusu 1968, p.2, 16-18).

empêchaient de briguer un poste d'officiant (Fürer-Haimendorf 1979). Cette fonction royale était cependant monopolisée d'emblée par un membre des lignages traditionnellement aînés à l'intérieur même des groupes, si bien que la hiérarchie brahmanique et royale ne faisait le plus souvent que confirmer, à l'échelle locale, les hiérarchies coutumières. Le principe d'aînesse tel qu'on le rencontre aujourd'hui a donc subi l'influence séculaire de l'ancien cadre royal et hindou. La chose apparaîtra pleinement au niveau villageois, mais précisons d'abord l'identité relationnelle des Joria Porajâ au sein des Porajâ.

### **"Sujets paysans des vallées" et "alliés souverains des collines" : les *Joria Prajâ* au miroir des *Kond* et *Saora***

Aucun Joria n'a pu nous expliquer précisément la signification du terme *Joria*, qui qualifiait jadis de nombreuses castes en Inde centrale (Russell et Hira Lal 1916, I : 369). L'étymologie la plus plausible reste la dérivation à partir de *jodhi* : "rivière", "ruisseau" <sup>80</sup>, qui dénote aussi bien les plus anciens résidents supposés d'un lieu que les habitants de vallées. Nous le traduirons ici par l'expression "gens des vallées" <sup>81</sup>, car elle a l'avantage d'évoquer le lien étymologique avec les rivières tout en suggérant l'environnement des hautes-terres. Cette opposition "écologique" se décline aux niveaux économique et politique.

Les Joria Porajâ sont des paysans spécialisés aujourd'hui dans une riziculture de plateaux autour de Jeypore, ou de vallées encaissées vers Nandapur où ils aménagent les lits et abords des ruisseaux. Ce type d'agriculture connu sous le nom de *jala* (Das 1999) depuis la période médiévale (Panda 1991 : 47) pourrait aussi avoir influencé le nom *Joria*. Ce mode de culture diffère de la riziculture extensive des grandes plaines côtières d'une part, et des cultures en terrasse des "Saora des montagnes" (*Mal Sora*) ou des cultures sur brûlis (*podu*) des *Dongria Kond* (dont le nom redouble "montagnard" en Desia et en Télougou) d'autre part. Or, rappelons que ces dernières cultures n'étaient autrefois pas imposées, et que la fuite en

---

<sup>80</sup> Reverend Stephen Hislop, *Papers relating to the Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, R. Temple ed. (with notes and preface), Nagpur, 1866. L. E. B. Cobden-Ramsay (*Bengal Gazetteer XXI : Feudatory States of Orissa*, Calcutta, 1910) précise que des Jhoria, d'origine Gond alléguée, vivaient comme orpailleurs, passeurs, et pêcheurs de rivières, au Chhattisgarh ainsi que dans les petits royaumes de Bonai, Bamra, Gangpur et Pal Lahara.

<sup>81</sup> Roland Hardenberg m'a suggéré cette formulation qu'il a rencontrée chez les Kond des Niamgiri. Pour le Bastar, Elwin (1954, p.xxxvii) considère que le terme *Jhoria* désigne les Gond "des plaines" par contraste avec les *Maria* "montagnards", opposition récurrente dans les désignations des Gond (Grigson 1939, p.49-50).

forêt constituait une alternative à l'endettement comme au mauvais gouvernement (Bell 1945 : 116 ; Carmichael 1863). La forêt constituait donc un mode de vie pauvre (peu de plus-value marchande) mais indépendant. Par rapport aux fiers montagnards, les "gens des vallées" apparaissaient plus "civilisés" mais aussi plus soumis <sup>82</sup>.

La même distinction pouvait être appliquée au sein même d'un groupe linguistiquement unitaire. Au sujet des Kond du royaume du Ghumsur (Ganjam, nord-est de Jeypore), Macpherson (1865 : 37-41) définit trois sous-groupes selon leur habitat respectif : les *Vettiahs* (*bethia*) des plaines, les *Benniahs* des piémonts, et enfin les *Maliahs* ou "montagnards". Les premiers travaillent sur des terres royales et reconnaissent l'hégémonie la plus totale à travers la corvée (*bethi*) dû au raja et à ses représentants. Les seconds sont, selon l'auteur, "citoyens libres des zamindars", subsistant comme cultivateurs seulement astreints à la redevance, ou même comme paysans-soldats non-imposés. Les derniers conservent l'indépendance dans leurs affaires internes. On y reviendra. En tant que tenanciers, les Joria Porajâ appartenait à la première catégorie de Macpherson : payant une redevance régulière et respectant le devoir de corvée. Par leurs relations soutenues avec le roi et les commerçants des passes, les agriculteurs des plateaux en général adoptèrent le dialecte oriya comme langue véhiculaire, voire comme langue maternelle, d'où le nom de *desia* qu'on leur donne également. L'allégeance au roi n'empêchait cependant pas, encore une fois, la dominance locale des Porajâ. Le *Madras Census Report* de 1871 remarque par exemple qu'ils étaient consultés en priorité au sujet des droits fonciers régionaux (Russell & Hira Lal 1916 : 371), et les Joria en particulier sont encore considérés comme faisant partie des plus anciens occupants de la région s'étendant de Nandapur à Jeypore <sup>83</sup>. Ils sont également connus pour avoir développé des espèces locales particulièrement adaptées au biotope local <sup>84</sup>, ce qui témoigne d'une présence de long terme. Notons en outre que le dialecte Desia était aussi appelé le "parler Joria" ou "parler des vallées", à l'ouest de Jeypore (Thusu 1977).

---

<sup>82</sup> Harald Tambs-Lyche (1997 : 113-114) a mis en évidence une opposition similaire au Saurashtra entre deux castes paysannes : les Kathis, proches des Rajpouts et classées parmi les "tribus criminelles" par les Britanniques, et, les Kanbis plus pacifiques et enclins au travail salarié.

<sup>83</sup> Ils passent aussi pour être les plus anciens citoyens des royaumes du Bastar (Sundar 1997, p.49).

<sup>84</sup> Communication de Kornel Das, généticien travaillant pour une organisation danoise basée à Jeypore. Voir aussi Das 1999.

Hors du devoir de corvée, les Porajâ nourrissaient une aversion générale pour les travaux domestiques dans les habitations d'officiels subordonnés (Bell 1945 : 118). Ce genre de travail servile était en effet associé aux basses-castes. Aussi tardivement que 1945, Bell note qu'il n'existe pratiquement pas de "classe laborieuse" dans la région, et qu'il demeure difficile de trouver des travailleurs journaliers volontaires. Il distingue cependant deux attitudes au sein du refus commun du salariat :

"Cette pénurie de main d'œuvre est dûe principalement au fait que les gens se satisfont d'un bas niveau de vie et ne sont pas désireux de compléter leur revenu ordinaire issu de l'agriculture. Poroja, Gadabas et Koyas font tout de même d'assez bons travailleurs, mais il est presque impossible de persuader des Kondhs ou des Savaras de travailler pour un salaire.<sup>85</sup>"

La différence remarquée par l'auteur, et la réaction "anti-capitaliste" des Kond et Saora est révélatrice d'une idéologie particulière : la revendication d'autonomie guerrière. À la manière des Bhils de l'Ouest de l'Inde (Vidal 1995, Skaria 1999), les Kond et les Saora montagnards ne dédaignaient pas le vol nocturne de bétail, qu'ils consumaient en forêt (Bell 1945 : 149). Ce détail a son importance si l'on se souvient du caractère "souverain" et héroïque du vol de bétail, associé au roi indien lui-même dans l'antiquité <sup>86</sup>. On comprend ce que de tels insoumis pouvaient ressentir face à l'imposition de postes de police sur leurs hautes terres <sup>87</sup>. Craignant une fois encore d'être entraînés dans des "bourbiers" militaires, les Britanniques consentirent quelques exceptions légales à ses ombrageux sauvages, comme l'exemption du monopole de la distillerie dans les Monts Saora et Kuttia Kond (Bell 1945 : 146). Les révoltes des Saora de Gunupur, évoqués plus haut, faisaient suite à ce qu'ils interprétaient légitimement comme une intrusion dans leur domaine et une atteinte à leur souveraineté, souveraineté encore peu entamée par les rois régionaux. Bien que "sujets", les *Desia* Kond de Kalyana Singhpur n'hésitèrent pas non plus, on l'a vu, à imposer leur choix en matière de

---

<sup>85</sup> Bell 1945, p.119. F. Fawcett (1902) faisait une remarque similaire au sujet des Kond: "They would not, for example, carry even the smallest article of the District Officer's luggage."

<sup>86</sup> Le thème du roi voleur de vaches est un thème classique dès la littérature védique (Boris Oguibenine, « Le symbolisme de la razzia d'après les hymnes védiques », *Etudes Indo-Européennes*, 5, 1983, p.1-17), puis plus tardive (Doniger O'Flaherty 1976, p.331) et que l'on trouve fréquemment dans la littérature tamoule (Shulman 1980) et l'épigraphie des stèles de héros dans toute l'Inde occidentale (Settar & Sontheimer 1982). Pour des exemples récents concernant les Bhils, voir Skaria 1999, p.134.

<sup>87</sup> Dès 1819, Mr. Thackeray comparait les chefs tribaux de l'Orissa à des *highlanders* plus familiers des Anglais : "Envoyer de tels hommes dans les zamindaris équivalait pour le Gouvernement, cent ans auparavant, à envoyer une douzaine de greffiers londoniens, accompagnés de quelques sergents de police, dans les montagnes d'Ecosse, pour contrôler les fiers chefs locaux, et établir une bonne police dans ce pays." (cité par Francis 1907, p.56)

succession au trône. Ils acceptaient certes "l'allégeance volontaire" à un héritier connu depuis l'enfance, mais certainement pas la servitude imposée envers un délégué inconnu. Autrement dit, l'acceptation d'une autorité royale coutumière pouvait cohabiter avec la revendication d'autonomie.

Les Dongria Kond des Monts Niamgiris n'acceptent quant à eux qu'avec indignation le qualificatif de "sujet" (Nayak 1989 : 123, 184). Ils s'affirment encore supérieurs aux gens des plaines sur le plan de l'autonomie politique et militaire, bien qu'ils craignaient et respectaient jadis les agents et soldats du *Thâtrâja* de Bissamcuttack. P. K. Nayak note même que les chefs du clan Nisika, le clan aîné, représentant tous les clans (et *muthâ*) Dongria Kond, étaient aussi appelés les "sujets aînés" à l'époque de la royauté<sup>88</sup>. Le statut des chefs séculiers de villages Dongria Kond est toutefois mieux défini à travers d'autres termes. À quatre-vingts ans de distance, Francis et Nayak mentionnent tous deux le mot courant de *Majhi*, et celui plus étonnant de *samanto*, ainsi que *mondal* pour chef de *muthâ*<sup>89</sup>. Ces deux derniers termes sont issus du sanscrit *sâmanta* et *mandala*. Ceux-ci désignent les petits rois ou chefs locaux, anciens voisins indépendants intégrés progressivement dans un "cercle" (*sâmantacakra* ou *mandala*) de tributaires semi-indépendants du raja majeur<sup>90</sup>. La première expression remplace ici le mot le plus courant en Orissa pour désigner un chef de village : *nâyaka* (*nayak*, *naïko*, *naeke*, sanscrit *nâyakkar*). À l'époque médiévale, les deux noms sont appliqués à des petits chefs territoriaux (souvent un ou plusieurs villages) et militaires, "vassaux" d'un roi supérieur mais bénéficiant d'une certaine autonomie. Cette autonomie pouvait tendre à une véritable indépendance selon l'évolution des "cercles" de rois. À ce propos, G. Berkemer et B. Schnepel parlent d'oscillation entre deux tendances : la "nayakanisation" ou subordination, et la "royalisation" ou émancipation. Par rapport à la notion de *nâyaka*, celle de *sâmanta* évoque un statut plus autonome et prestigieux. Les *sâmanta* se

---

<sup>88</sup> *Bodo porajâ* (Nayak 1989, p.123 et 184). Campbell (1986, p.195) note que le *Thâtrâja* de Bissamcuttack pouvait réunir rapidement les chefs Kond avec une suite d'environ cinq-cent hommes armés de fusils à mèche.

<sup>89</sup> Francis 1907, p.271 ; Nayak 1989, notamment p.123 et 181. Pour Campbell (1986, p.120), le titre de *Majhi* était utilisé au petit royaume de Chinna Kimesi, tandis qu'il était remplacé par le terme *Mâlik* au Ghumsur, et *Khonro* (*Karanam*, ici caste martiale) à Boad.

<sup>90</sup> Schnepel (2002, notamment p.78, 81, 95 à 99) reprenant les définitions de H. Kulke et G. Berkemer. Pour le Kérala, G. Tarabout (1990, p.79) définit les lignages Nayar *sâmantan* comme "feudataires" princiers, mais intermédiaires entre les simples lignages guerriers et les quelques lignages bénéficiant du statut princier supérieur de Kshatriya. Selon S. K. Panda (1985, p.92), le roi du Kalinga (Orissa) Bhanudeva I Gangâ (1263-1278) introduisit un système de seize *Pâtra-sâmanta*, qui fut grandement développé au quinzième siècle (dynastie Gajapati) en particulier au sud du royaume, sur le modèle des *nâyankara* de Vijayanagar.

présentent comme de véritables rois tributaires ou "alliés subordonnés" (Bailey 1960 : 173), tandis que les *nâyaka* sont plus proches de "vassaux". Dans un contexte où le moindre titre était un privilège, il est peu probable que les Kond (et les Saora pour le mot *mandal*, Elwin 1955 : 50) aient adopté ces termes par hasard. Ceux-ci reflètent, à nos yeux, la reconnaissance de leur dominance par les rajas de quelque niveau qu'ils soient (raja, *thârâja*, *Pâtra*, etc.). Les officiers Campbell et Macpherson témoignent de l'indépendance virtuelle des Kond vers 1840, statut qui n'empêchait pas un respect de l'autorité royale <sup>91</sup>. La relative autonomie des Kond montagnards reposait donc sur deux spécificités : l'habitat montagnard et les habitudes martiales de ces groupes. La montagne constituait en effet une garantie d'indépendance, non seulement pour les groupes qui y vivaient, mais également pour les rois qui s'y refugiaient en dernier ressort <sup>92</sup>. Sur ce point, les remarques de Macpherson (1865 : 38) demeurent particulièrement éclairantes :

"Dans la région Kond par exemple – les zamindars étant toujours en guerre les uns contre les autres et enclins à la résistance contre l'Etat [*i.e.* le royaume dominant], et les tribus des montagnes étant exposées aux attaques d'aventuriers désireux de leur arracher leurs terres – des alliances de défense mutuelle se sont développées entre chaque zamindar et l'ensemble de tribus insoumises bordant son domaine, alliances reconnaissant indépendance et avantages égaux aux tribus, bien qu'elles possèdent un rang clairement subordonné."

Comme le relevait encore cet ethnologue avant la lettre, les relations entre les chefs de tribus dominantes et leurs patrons ou rajas locaux reproduisaient, à leur niveau, la forme des relations entre petits et grands rois indiens :

"Les tribus reconnaissent le *rang* social et personnel supérieur des chefs Hindous contredisant leur propre *autorité*, par des formes quasiment identiques à celles par lesquelles ces derniers

---

<sup>91</sup> "It is almost impossible to define with accuracy the relative position of Khond and Rajah. (...) It is quite certain that the latter claims an obedience which the former never yields, whilst it is no less certain that the one had a very strong and, as we should call it, loyal feeling towards the other. It must be allowed that generally, and with singular good judgment, the Rajahs have interfered with their hill subjects as little as possible. There are certain perquisites, fines, and forfeits which are in reality due to the chief ; but in truth, it always depends upon the temper of the Khonds at the time whether they pay anything or nothing. Whenever the Rajah deposes one of his officers or ministers to pay the Khonds a visit, such functionary is received with great honour, as a general rule, and presents of rice, vegetables, &c., are bestowed upon him ; but the people assert that all this is purely complimentary, and could not be exacted as a matter of right. Indeed, nearly all the tribes profess to regard themselves as completely independent ; they pay no rent or taxes, and believe themselves to be the original owners of the soil." (Campbell 1986, p.253-254) Voir aussi Padel 2000, p.72, 127-128.

<sup>92</sup> Le *Thârâja* de Bissamcuttack, attaqué par le raja de Jeypore (Schnepel 2002, p.174), et le raja de Ghumsur, confronté aux Britanniques (Padel 2000, p.39), eurent le même réflexe de se réfugier chez leurs "alliés" Kond.

reconnaissent la supériorité politique de leur souverain suprême. Ces formes ressemblent beaucoup à celles qui sont attachées à 'l'hommage' et 'l'investiture' dans l'usage féodal. <sup>93</sup>"

Le même auteur parachève son tableau des relations entre les Kond et le roi, en affirmant qu'une telle communauté Kond conservait la liberté de dissoudre ses alliances, sans devoir en rendre compte autrement que par diplomatie aux infortunés rois. La dominance de ces groupes reposait par ailleurs sur des capacités martiales reconnues. Ces capacités étaient entretenues, dans le cas des Kond, par de continuelles guerres interclaniques. Elles étaient aussi utilisées par Jeypore lors des guerres extérieures <sup>94</sup>. Certains lignages Kond, les *Konda Dora* ("seigneurs des monts" en Télougou) paraissent même avoir été liés à la charge de *muthâdar*. Dans la zone télougoue du royaume de Jeypore, on connaît deux exemples de Konda Dora élevés au rang de *talukdar* (Andhra et Palconda) par Viswambhara Deo I (1672-1676), et qui adoptèrent alors le titre royal de *Pratapa Rao* (Carmichael 1869 : 295). On peut parler ici d'un véritable ennoblissement (ou "kshatriyaisation" : Kulke 1976) d'un lignage reconnu pour ses qualités guerrières <sup>95</sup>. Ceci montre que les lignages tribaux n'entraient pas toujours dans la hiérarchie des castes par le bas. Plus communément cependant, des groupes Kond étaient assimilés à des *paika*, soldats-paysans qui entretenaient leur art martial dans des gymnases villageois. Ces deux castes sont, encore aujourd'hui, parmi les seules à venir participer à la cérémonie royale de Dasarâ (notamment à Jeypore, Bissamcuttack, Nandapur) pourvues de leurs étendards de *muthâ* accompagnés d'une trompe et d'un tambour de guerre. Ces éléments représentaient en effet des symboles forts de souveraineté <sup>96</sup>. À Bissamcuttack, non seulement les Dongria Kond récupéraient une grande part du buffle offert à la déesse tutélaire du *Thâtrâja*, Markama <sup>97</sup>, mais celui-ci offrait aussi un buffle sacrificiel au dieu Kond Niamraja. Ce dieu – dont nous évoquerons les mythes en troisième partie – est une sorte

---

<sup>93</sup> Macpherson *op. cit.*, p.40-41 (italiques de l'auteur).

<sup>94</sup> Entretien avec Sri Biswambhara Nanda (le 12/03/03). Selon lui, les Saora et les Gond servaient essentiellement comme archers, tandis que les Porajâ étaient réservés aux travaux de terrassements, etc. On y retrouve l'opposition relative au travail.

<sup>95</sup> Sur une inscription de 1321 de notre ère, le général Gajapati Râma Senapati, qui écrasa une rébellion de petits rois et *nâyaka* du Sud de l'Orissa, s'attribue le titre glorieux de "destructeur des Kond" (Berkemer 1993, p.180-182), témoignant déjà de la reconnaissance de leur vaillance. Hors de l'Orissa, on peut citer d'abondants exemples de scission entre lignages "paysans" et "souverains" (*Raj, rajput*), chez les Bhils (Skaria 1999), les Gond (Sinha 1962, Russell et Hira Lal 1969, p.372).

<sup>96</sup> Schnepel 2002, p.108 ; Rao, Shulman & Subrahmaniam 2001, p.63.

<sup>97</sup> Concentré sur Markama (vue comme une ancienne déesse tribale captée par le roi), B. Schnepel (2002, p. 229-254) a négligé Niamraja. Selon P. K. Nayak (1989, p.180), cinq buffles étaient jadis sacrifiés, chacun par l'officiant d'un des cinq *muthâ* claniques Kond des Niamgiri et face à une divinité différente : Markama, Bhairava, Niamraja, Durga et Thakurani. Chacune des divinités évoquées disposait d'un officiant *Paika* qui touchait simplement le cou de l'animal, geste qui donnait le coup d'envoi à une ruée meurtrière des Kond sur l'animal sacrificiel.

de roi divin des Kond. L'autel original de Niamraja se situe dans les Monts Niamgiri, et ses officiants étaient exclusivement, nous l'avons dit, membres du clan aîné des Nisika. Tous les clans Kond venaient cependant à Dasarâ avec leur étendard, marquant les dissensions internes conservées "sous le parasol" du roi mythique. L'échange d'hommage rituel entre la déesse royale et le dieu Kond mettait remarquablement en scène l'alliance des Kond et du petit roi local. Nous allons voir maintenant de plus amples exemples de cette "mise en acte" cérémonielle.

## **7/ Le royaume en acte : Dasarâ à Jeypore**

Les cérémonies de Dasarâ représentaient la mise en scène majeure de l'existence du royaume. Les célébrations de Jeypore ont déjà été commentées par B. Schnepel, mais à partir des témoignages de l'administrateur colonial W. Francis et du travailleur social gandhien L. N. Sahu. L'auteur développe brillamment l'idée selon laquelle Dasarâ est l'expression, et l'actualisation renouvelée, de l'unité du royaume ainsi que de ses divisions (Schnepel 1997 : 269-285 ; Dirks 1987). Il montre surtout que cette cérémonie constituait l'occasion, pour les tributaires, de clamer leur autonomie en organisant leur propre célébration. Nous partageons ce constat, mais il est possible d'approfondir la description, en situant d'abord Dasarâ parmi les principales célébrations de Jeypore <sup>98</sup>, puis en prenant en compte l'observation de la fête actuelle et divers témoignages oraux sur les anciennes cérémonies royales <sup>99</sup>. Ces nouvelles sources permettront ainsi d'interpréter de nombreux détails qui se révéleront importants.

### **Principales fêtes de Jeypore**

Si l'on débute la description calendaire avec le mois lunaire de Mâgasira (novembre-décembre), la célébration majeure y est la fête de la déesse de la Fortune et de l'abondance,

---

<sup>98</sup> Pour une description détaillée du cycle festif en Inde du nord, le lecteur pourra consulter Jean-Luc Chambard, *Le calendrier religieux et les fêtes de l'Inde du Nord...*, Paris, Librairie de l'Inde, 1989 (2<sup>de</sup> éd.).

<sup>99</sup> La description qui va suivre repose essentiellement sur les témoignages de Suryanarayan Beborta (ancien fonctionnaire Karan qui vécut longtemps à Jeypore), Viswambhara Nanda (ancien officiant Brahmane de Kanaka Durga, Jeypore), Jema Naïko (Mali, Jeypore), Trinatha Patra (Jeypore), Kâli Ratha (officiant Brahmane de Kâli). Il faut y ajouter les compte-rendus de L. N. Sahu (1942, p.33-36) et de W. Francis (1907, p.262-263).

Lakshmi. Les femmes s'appliquent à dessiner des diagrammes en poudre de riz devant leurs portes pour accueillir la déesse, et de nombreux mariages sont célébrés pendant ce mois.

Le mois de Pausa (décembre-janvier) était lié au renouvellement des charges, de celle du roi avec une sorte d'intronisation annuelle (*Pausa abhisekha*) aux charges de travail villageoises. On procédait également aux paiements annuels, et à la collecte de la redevance foncière, après les moissons. Chaque messenger (*bârik*) villageois remettait ensuite le montant à l'Inspecteur des Revenus dans une boîte de bois.

En Phâlguna (février-mars), a lieu la "nuit de Shiva", puis la célèbre fête des couleurs (Holi), associée la veille à un feu de joie. À Jeypore, ce rituel du feu est appelé Holopuda ou "feu du royaume" (*Raj agni*), et allumé simultanément par le prêtre Brahmane de Kâlî et par l'officiant Porajâ de Donger Dei. Holi est généralement aussi l'occasion du rituel de première consommation de certains fruits (mangues notamment). Ce même mois, on commémore aussi le dévot réformateur Chaitanya (début du XVI<sup>ème</sup> siècle) identifié ici à une incarnation du dieu Krishna.

En Chaitra (mars-avril), a lieu la "célébration printanière de Durga", qui est l'équivalent de Dasarâ, la fête automnale de la même déesse (Gaborieau 1982 : 18). La fête de Chaitra ne bénéficie cependant pas du même faste. À Jeypore, la célébration se limite à des offrandes régulières dans les temples des déesses (Kanaka Durga, Bhagavatî, Kâlî). L'officiant de Bhagavatî associe tout de même les neuf nuits de Chaitra à la création du monde par Brâhma. Ce dernier n'aurait pu accomplir sa tâche sans l'aide de la déesse en tant que "puissance" (*sakti*), face à laquelle il dû avouer son infériorité. La fête de Râma est aussi célébrée ce mois, mais essentiellement par des Brahmanes. Le mois suivant de Baisâkha, voit la fête de Krishna et son amante Radha, tandis qu'en Jyestha (mai-juin) on célèbre le "mariage de Shiva". La "procession des chars", imitant la fête de Puri, a lieu en Asâdha (juin-juillet), mois qui marque aussi le début du sommeil du dieu Vishnu. Ce sommeil durera quatre mois, qui concentrent les fêtes royales (Gaborieau 1982).

En Srâvana (juillet-août), on fête le bétail en confectionnant un boeuf de terre à la sortie des villages, auquel on laisse des offrandes. En fin de Bhâdra (août-septembre), débutaient jadis la "fête du sable" (*Bâli Jatra*) et la célébration de la "bannière d'Indra", fêtes

désormais abandonnées. Terminons l'exposé du cycle avant de les évoquer plus précisément. Asvin (septembre-octobre) était le mois des grandes célébrations royales <sup>100</sup>. *Dasarâ* désigne particulièrement la "dixième" nuit suivant la "célébration de Durga", laquelle prend place les neuf premières nuits de la quinzaine claire du mois lunaire d'Asvin. Par extension, le terme désigne la fête en son entier. Le dixième jour est aussi associé à la victoire du dieu Râma sur le démon Râvana, épisode omniprésent aujourd'hui mais qui paraît mineur dans les descriptions anciennes. Le mois suivant de Kârtika (octobre-novembre) voit la fête des lampes (*Dipavali*), associée ici à la fête de Kâlî. C'est aussi le mois du "réveil de Vishnu" (le onzième jour de la quinzaine claire) selon les textes.

Pour le Népal et le Nord de l'Inde, M. Gaborieau (1982 : 19) distingue trois grandes périodes dans l'année, chacune associée à l'un des trois grands dieux hindous. Après son réveil, Vishnu, l'ordonnateur du monde, règne sur les quatre mois d'hiver et des frimas. Les mois de printemps et d'été serait sous le signe de Brâhma, le créateur, tandis que Shiva le destructeur régnerait enfin sur les quatre mois de pluies et d'automne, quand Vishnu se repose. À Jeypore, ce sont surtout les deux célébrations de Durga qui apparaissent comme les moments majeurs d'intervention divine dans le monde : à Chaitra pour la création, et à Dasarâ pour la destruction, préparant la réorganisation du monde.

**Bâli Jatra, Indradhoja, Yama danda :** Nous commencerons par la description de célébrations jadis associées à Dasarâ : la "procession du sable" (*Bâli Jatra*), la fête de la "bannière d'Indra" (*Indradhvaja*) et le "jugement de Yama" (*Yama danda*). Dix jours avant la "procession du sable", des médiums travestis (*beju*) collectaient du sable dans des paniers où ils répartissaient neuf sortes de semences. Neuf jours de rituels suivaient alors, dans l'enceinte du palais, près du temple de Kanaka Durga. Des musiciens Mali (jardiniers fleuristes de temple) et Anara (?) jouaient les "tambours de Bâli" ou "tambours de guerre", accompagnés d'une d'une autre troupe de musiciens, Dom cette fois. L'ensemble des participants était rémunéré par le roi. Les médiums dansaient avec les paniers sur la tête, et manifestaient leur

---

<sup>100</sup> V. Nanda évoqua deux rituels effectués en faveur des chevaux et des éléphants juste avant Dasarâ, que mentionne également Kane (1962).

possession par diverses performances (danser avec des sabres, se tenir debout sur un pot de terre crue, s'asseoir sur une balançoire à épines de bois *bel*, croquer des braises, etc.). Selon l'ancien prêtre de Kanaka Durga, ces médiums étaient au nombre de neuf, et représentaient les "neuf puissances" de Durga. Leurs paroles prenaient alors valeur d'oracles, de même que la taille des pousses germés indiquait les récoltes à venir. Le roi lui-même leur demandait des prédictions quant à l'avenir proche du royaume <sup>101</sup>. À la fin de la fête, les plants étaient distribués parmi la foule, et des amitiés rituelles (institution très répandue en Orissa) étaient contractées à travers l'échange des pousses appelés "fleurs du sable" (*bâli phula*) <sup>102</sup>. Selon J. Shortt (1868 : 269), au cours de cette fête, plusieurs Porajâ devaient danser nus, les parties génitales peintes en blanc et les bras en rouge pour le participant principal (qui était porté par ses compagnons), et en noir pour ses compagnons. Nous rapportons ces détails car nous les retrouverons avec quelques modifications au niveau villageois.

La "bannière d'Indra" consistait en un long mât multicolore (fait théoriquement de bois *bela*), arborant un drapeau ou une ombrelle, qui était dressé et honoré pendant sept jours, pendant Bâli Jatra, sur une place de la ville. Cette bannière représentait Indra, véritable détenteur de la royauté dont le roi n'était que le représentant. La célébration consistait à lui rendre hommage en dansant et en jouant de la musique autour, afin d'éviter qu'un oiseau ne s'y pose <sup>103</sup>. Si tel était le cas, c'était de très mauvais augure pour le climat à venir du royaume (sécheresse, inondation, cyclone). La célébration visait donc à assurer la protection, la prospérité, et l'abondance des pluies du royaume. Le huitième jour, le poteau était jeté cérémonieusement à la rivière ou dans un réservoir de la ville.

Bâli Jatra finissait par une représentation dansée du "jugement de Yama", le roi divin des morts. Une procession mettait en scène le destin *post-mortem* des humains, à la manière des "mystères" de l'Europe médiévale. Certains groupes, dont les Koya Gond de Malkangiri,

---

<sup>101</sup> Entretien avec Jema Naiko, vieille femme Mali de Jeypore (06/01/03). Kane (1962, vol.V, p.170) évoque, lui, le culte de neuf fillettes pour satisfaire la déesse à cette occasion. Plus près de nous, les éléments rapportés pour Jeypore se retrouvent dans la description du *Bâli Jatra* de Bissamcuttack, Gunupur et d'autres villages régionaux (Francis 1907, p.235). Pour le Bastar, N. Sundar évoque la cérémonie du *Kachan gadi*, qui marque et autorise le début de Dasarâ. À cette occasion, une petite fille (de caste Mahari) incarne Kachan Devî et est poussée à s'asseoir sur une balançoire à épines (de bois *bel*), par le possédé de la déesse (*sirâ*, de caste Khati) pourvu d'une sorte d'épée de bois. Le possédé transmet alors les vœux et questions du roi à la déesse, qui répond en leur remettant ses guirlandes. Selon l'interprétation recueillie par N. Sundar (1997, p.69), cela signe la rénovation du lien de protection accordé par la déesse au roi.

<sup>102</sup> L'offrande de pousses est un rituel commun lors des célébrations de Durga mais qui peut être placé à d'autres moments de la liturgie (Kane 1962, vol.V, p.161). Sur cet élément lors du Dasai au Népal, voir Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996.

<sup>103</sup> Les mêmes prescriptions étaient respectées récemment dans d'autres localités de l'Orissa ou du Bengale (cité par H. Sanyal dans Sinha 1987, p.107), et au Népal (Toffin 1993, p.129-132).

jouaient le rôle de la milice de Yama, attachant et emportant les morts jusqu'à la "cité de Yama". Ils dansaient alors la "danse des buffles" – les démons-buffles de la suite de Yama –, les animaux étant suggérés par des coiffes à cornes <sup>104</sup>. L'acteur jouant *Yama Raja*, accompagné de son scribe Chitrugupta, accueillait finalement les défunts et leur montrait le registre consignait leurs actes, avant d'indiquer les peines correspondantes. Cette fête montre tous les aspects de ce que Kane (1962 : 195) nomme le *Narakacaturdasī* (théoriquement célébré vers la fin de la quinzaine sombre d'Asvin), où l'on devait rendre des honneurs au dieu des morts en rappelant les tourments de l'enfer.

### **Dasarâ**

Le "premier jour" (jour de nouvelle lune) : Pour commencer, l'"épée principale" (*Pâta Khandâ*) représentant la déesse Kanaka Durga, appelée à cette occasion "Maîtresse de la Victoire", était sortie du temple par des vachers-laitiers Gouda, et portée en palanquin jusqu'à la porte orientale. Elle y était honorée les six premiers jours durant, pendant lesquels on procédait à des sacrifices de moutons et chèvres. Les animaux étaient préalablement ornés d'une fleur rouge, appelée "fleur du sacrifice", qui venait traditionnellement de la première capitale, Nandapur <sup>105</sup>. De la même région venait également un ascète "yogi". Il s'asseyait face à l'épée divine à double tranchant dès le premier jour de Dasarâ, et jeûnait les neuf jours suivants, ne se nourrissant que d'une sorte de riz au lait (*khira*), et selon certains informateurs des restes d'offrandes rituelles ainsi que d'un fruit forestier.

Le "septième jour", le roi, habillé de blanc, se rendait au temple de Durga. Les portes du temple étaient closes, et le roi priait seul face à la statue de la déesse couverte de guirlandes florales, jusqu'à ce qu'une fleur tombe sur lui, en signe de bénédiction divine. Avec cette fleur, il devait rejoindre la salle de conseil sans que son regard ne croise quelqu'un (si tel

---

<sup>104</sup> Les célèbres Maria Gond à "cornes de bison" dansaient aussi vers la fin de Dasarâ pour le retour au palais de Danteshwari, la déesse tutélaire des rois du Bastar (Sundar 1997, p.71). Cette célébration montre également des analogies avec la fête Mahâsû, qui succède à Dasarâ au Garhwal (Galey 1980, p.156-159). La dernière nuit met en scène la visite de Yama à sa sœur Yamuna, visite accompagnée d'une danse de démons revêtus de la peau des boucs sacrifiés. La danse est suivie d'un combat entre un prince incarnant le héros divin Mahâsû et les animaux, qu'il finit par maîtriser. J.-C. Galey a montré que les démons-boucs incarnaient aussi les asservis-endettés face au créancier suprême que représente le roi.

<sup>105</sup> Francis 1907, p.263. On peut remarquer qu'au Népal, la gerbe de plantes des rituels royaux de Kathmandou provient également de l'ancienne capitale du royaume, Gorkha (Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996, p.22, p.156-9). L'arrivée de la gerbe y est souvent assimilée à celle d'une jeune mariée, en particulier à Parvati rejoignant Shiva ou à Devî rejoignant le sabre royal.

était le cas, c'était de mauvais augure). Ce jour était appelé "l'Offrande majeure", car on y sacrifiait des buffles en plus des habituelles chèvres. Dans la salle de conseil, le roi rejoignait le "trône du septième jour", de couleur également blanche, pour y recevoir les courtisans, ses proches ainsi que ses serviteurs. À sa suite, la reine principale (*Pâta Mahâdevî*) accueillait à son tour les grandes dames du royaume et ses servantes avec lesquelles elle échangeait des présents.

Le "huitième jour" était consacré au grand conseil (*Darbâr*) et appelé le jour de "l'Offrande mineure". Durga était cette fois installée dans la salle du conseil sur le "trône du huitième jour", cette fois de couleur rouge. Le roi, vêtu de même couleur, lui rendait hommage avant de siéger à ses côtés <sup>106</sup>. Le roi recevait les collecteurs locaux et ses tributaires *inâmdar*, puis *muthâdar* des différentes subdivisions, qui devaient se rendre au conseil avec épée et costume de fonction. Ces derniers remettaient des présents coutumiers en nature (*bheti*, *bheto*) collectés auprès des chefs de village de leurs juridictions ainsi que quelques pièces de monnaie <sup>107</sup>. Selon V. Nanda de Jeypore, le *bheto* remplaçait autrefois la redevance. En échange, le roi remettait un turban royal (*sarhi*, *pagadi*) comme insigne de fonction (Carmichael 1863 : 15). Les chefs de village disposaient alors du privilège du port de l'ombrelle et de chaussures – port prohibé aux autres sous peine d'amende –, tandis que les officiels supérieurs bénéficiaient du droit de monter à cheval, d'être porté en palanquin ou de ceindre un cordon sacré (Francis 1907 : 273). À Nandapur, on évoque encore les noms poétiques par lesquels les cadeaux coutumiers destinés à la cour royale étaient désignés : un "petit oiseau", prisé pour sa chair ; la "vieille Mère chèvre", qui désigne la fleur de bananier ; le "coeur de la terre", une racine comestible ayant la forme d'un coeur ; "l'eau sans profondeur ?", désignant le miel ; "l'oreille d'éléphant", un van de paddy ; la "queue d'âne", un simple balai ; la "feuille déchirée par le vent", une feuille de bananier ; la "souris ?" (*Keret musa*), qui désigne un rongeur particulièrement vif, utilisé comme talisman contre les armes <sup>108</sup>; du

---

<sup>106</sup> Selon l'informateur le plus fiable, Durga était présente sur le trône sous forme de "l'épée principale" (*Pâta Khandâ*). Cela confirme partiellement ce que Schnepel (2002, p.273, note 29) supposait à partir de Francis (1907, p.263).

<sup>107</sup> Cet argent était versé aux serviteurs du roi qui l'utilisaient, dit-on, pour s'offrir un festin.

<sup>108</sup> Les traductions, parfois approximatives, que nous donnons ici sont dues à Sri Bijoy K. Padhi. Donnons quelques précisions quant aux métaphores. Les fleurs rouges du bananier sont situées à l'extrémité du régime et ne donnent pas de fruit ; elles sont semblables en cela à la vieille chèvre stérile qui guide le troupeau. La comparaison entre van et oreille d'éléphant est une figure poétique ancienne. On la trouve par exemple dans le *Roman de l'anneau* (1961, fin du chant X), œuvre tamoule datée au plus tôt du huitième siècle. Selon J. Shortt (1868,

gingembre enfin. On sait qu'en Orissa comme au Bastar, le roi recevait autrefois ce genre de présents lors d'une cérémonie de clôture de Dasarâ appelée *Johârni* (*Johâr* étant une formule de salut respectueux)<sup>109</sup>. Au sujet du Ghumsur, Macpherson évoque le même genre d'échange de présents entre le roi et les principaux chefs Kond. Comme il le précise toutefois, les Kond considèrent cette cérémonie comme une reconnaissance de leur position officielle par le raja, mais en aucun cas comme une nomination nécessaire : "ils regardaient cette formalité comme ajoutant quelque ornement, mais aucunement une sanction [nécessaire], à leurs anciens titres de dignité" (Macpherson *op. cit.* : 42).

Le "neuvième jour" marquait un temps de relâche, de "repos" avant l'apothéose du dernier jour. Les portes du temple étaient à nouveau closes car Durga elle-même se préparait à la lutte finale.

Le "dixième jour victorieux" : Le matin, une offrande rituelle était adressée à Durga ainsi qu'aux armes. Il semble que le roi rendait visite aux trois déesses de Jeypore, de Durga à Kâlî en passant par Bhagavatî. Ce jour-là, le seizième depuis le réveil de Durga, on honorait les seize aspects de la Déesse. Vers sept heures du soir, après l'arrivée attendue d'une délégation de Nandapur, la marche s'organisait, illuminée progressivement par la lueur des torches. Devant le cortège proprement dit, on trouvait les musiciens et les danseuses (*fastes*). En tête de la procession, venaient ensuite deux éléphants portant respectivement les sièges des déesses fluviales Gangâ et Yamuna. Durga sous la forme de l'épée *Pâta Khandâ*, accompagnée d'un drapeau blanc pris jadis aux troupes du Bastar, précédait le raja<sup>110</sup>. Une quinzaine d'autres éléphants conduits par leurs guides (souvent Païka ou Rona) suivaient, ornés de pourpre, d'or, et chargés d'un palanquin. Ils portaient d'abord le Collecteur de redevances et le Superintendant de police, puis le premier ministre et son assistant, l'Officier

---

p.278), le *Chemree Broussa* était enfin une espèce de petit rat très vif et difficile à saisir. Sa rapidité de réactions faisait de sa peau (séchée et sertie dans un pendentif métallique) un talisman prisé contre les coups d'épée et même les tirs de mousquet.

<sup>109</sup> Le *Mahâbhârata* en Oriya de Sarala Das (XV<sup>ème</sup> siècle) évoque des offrandes en gibier (cervidé, sanglier et rhinocéros) fait par un roi Kond à Krishna, sur sa demande, dans la perspective des cérémonies de consécration (*Sabhâ Parva*, cité par Panda 1991, p.88). Au Bastar et au Rajasthan, le roi recevait notamment des faucons (Sundar 1997, p.72 ; communication de Gaël de Graverol). Sur ces prestations au Népal, voir aussi Ramirez 2000 : 121-2.

<sup>110</sup> Singh Deo (1939 : 49) rapporte qu'on sortait aussi à cette occasion des insignes remises jadis par le Nabab d'Hyderabad. Cet ordre processionnel, mentionné par Francis pour le début du siècle, a été modifié au cours du temps, notamment sous le règne du dernier roi en exercice, Vikram Deo IV qui, d'après plusieurs témoignages directs, se faisait transporter en chaise à porteur au milieu de ses sujets. L. N. Sahu dit également ne pas avoir réussi à le distinguer dans la foule en 1941. De même que le travailleur social Sahu, le roi était membre de la "Société des Serviteurs de l'Inde" (Sahu 1942) et partisan d'idéaux modernistes, comme en témoignent ses efforts pour le développement de l'éducation dans son royaume. Le contexte politique apparaît dans l'évocation de Sahu (1942, p.36), pour qui "cette année la foule représentait seulement la moitié de ce qu'elle comptait d'habitude. Le Mouvement de Désobéissance Civile et les fusillades ont dissuadé de nombreuses personnes de venir à Dussara."

des forêts, ainsi que d'autres officiels et membres de la famille royale. Quelques cavaliers venaient ensuite, tandis que les soldats à pied, hindous et musulmans, suivaient en déployant leurs prouesses martiales au bâton et à l'épée. Ensuite s'avançaient, de façon beaucoup plus désordonnée, divers trônes, sièges et supports de divinités dont les porteurs suivaient, en courant dans la foule, les inclinations des divinités elles-mêmes, transmises à travers les supports de bois. Ce type de déplacement des divinités est connu dans toute l'Inde, et il est encore fréquent qu'un porteur épuisé devienne plus littéralement "véhicule" de la divinité, à la place du trône de bois. À bonne distance, les grands palanquins de déesses des localités alliées suivaient de façon plus disciplinée. Les représentants des différents chefs-lieux de districts (*muthâ*) marchaient immédiatement derrière elles, portant haut leurs étendards et leurs perches colorées ou ornées d'un petit parasol de métal.

Les chefs de districts appartenaient à diverses communautés, notamment Rona mais aussi Joria, Gond, Kond et Dora. Souvenons-nous également du village musulman de Tuba. L'étendard de Bhairava du quartier hindou du village rejoignait jadis Nandapur puis Jeypore pour la procession, tandis que le quartier musulman y envoyait ses étendards métalliques (*alams*). Certains de ces groupes guerriers détenaient, on l'a dit, le privilège de battre un tambour de guerre. Les étendards et les perches sont eux aussi les supports des divinités (déesses ou Bhairava) des collectivités qu'ils représentent encore aujourd'hui. Ces divinités sont toujours vues comme les partenaires masculins ou les sœurs des trois principales déesses de Jeypore (Kanaka Durga, Bhagavatî, Kâlî) auxquelles ils rendent visite à cette occasion <sup>111</sup>. Venu d'un ancien fort limitrophe pris au royaume du Bastar (Umarkot), la déesse Pendrânî dispose, elle, d'un autel permanent à Jeypore où elle reçoit périodiquement des sacrifices <sup>112</sup>. La procession de Dasarâ voit ainsi les différentes divinités tutélaires des communautés constituant le royaume, et en particulier celles des marges, rejoindre les divinités centrales

---

<sup>111</sup> Parmi les divinités se rendant encore au Dasarâ de Jeypore, on peut citer : Pendrânî, déesse d'Umarkot, Moidalpur Bhairava de Nuakot (près du Bastar), Birkhamb Bhairava de la région de Bohipariguda, Bhairava de Jamunda (près de Jeypore), Astabhuji Durga et Budhi Thakurani de Kâliaga. Le Bhairava de Jamunda était vu, par exemple, comme le partenaire de Bhagavatî (que l'on dit venir aussi de Jamunda à l'origine). Kâlî était visitée notamment par le Bhairava du village de Bagra, tandis que Kanaka Durga recevait la visite de Moidalpur Bhairava de Nuakot, et que Birkhamb Bhairava se rendait en particulier chez Donger Dei. Ce rassemblement de divinités est très similaire à celui de Dasarâ du Bastar autour de la déesse royale Danteshwari. L.N. Sahu (1942, p.33) rapporte que les Paika « et Sardars » venaient de Singhapur (Kalyana ou Bhairava Singhpur ?), Navarangpur et Nandapur notamment, avec leurs bannières, tambours et flutes.

<sup>112</sup> Outre Umarkot, Pendrânî (ou *Pendra-handî-ani*, la « déesse du pot brun ») est une déesse largement vénérée au Bastar (communication de Nicolas Prévôt).

plus étroitement associées au roi. Les représentants des collectivités les plus éloignées commencent à arriver, encore aujourd'hui, le huitième jour mais affluent surtout le dixième jour. Les étendards et leurs porteurs reposent pour la nuit dans plusieurs lieux de rassemblement, notamment la cour de l'ancien monastère *Banko*.

La procession se rendait enfin au champ de Dasarâ. Deux vieux canons étaient également transportés sur place pour tirer dix-huit ou vingt-deux coups en l'honneur de Kanaka Durga. Le roi lui rendait hommage avant d'ouvrir le "tir au fruit forestier" et à l'aubergine, suspendus à une perche de bambou, par les tireurs officiels puis par les archers locaux <sup>113</sup>. Le gagnant recevait un prix, puis l'on rendait un dernier honneur à la déesse avant de la ramener en son temple tandis que la foule se dispersait au petit jour.

Une telle fête peut évidemment être interprétée de mille manières. Dans une étude fameuse, B. S. Cohn insistait sur "l'incorporation" des différentes composantes du royaume dans l'organisation du Dasarâ traditionnel, par rapport au caractère contractuel qu'introduisit la politique coloniale (Cohn 1990 : 632-682 ; Inden 1990). La célébration met, en effet, en scène la hiérarchie du royaume en tant qu'intégration de chaque élément dans un tout, dont la déesse et son représentant royal demeurent les dirigeants. Comme Schnepel (2002) l'a montré, par exemple, Durga reste dans son temple lors du premier conseil, car elle apparaît alors comme la divinité lignagère du raja, tandis qu'elle préside la seconde réunion en tant que déesse du royaume dans sa totalité. La plupart des auteurs ont insisté, ensuite, sur la dimension guerrière et sur les éléments carnavalesques (inversion des valeurs, insultes grivoises, etc.) de la procession (Sahu 1942 : 34). Au-delà de traits relativement communs pour des fêtes, il existe une raison spécifique à la présence de ces traits dans la liturgie de la déesse. Ces comportements participent en effet d'une "excitation" (sinon intoxication, selon certains mythes) belliqueuse et érotique de Durga sous son aspect guerrier. Concernant la symbolique martiale de la procession, rappelons que la guerre extérieure est – comme tout politicien le sait – l'occasion d'un renforcement de l'unité politique. Derrière Durga "la

---

<sup>113</sup> Le *lakha* serait un fruit forestier, qui était lié à une aubergine et à un citron. D'après Francis (1907, p.263), cette pratique était répandue dans tous les *Northern Circars*. Au départ, le tir semble avoir été effectué par des archers locaux, avant d'être apprécié par les officiers pourvus d'armes à feu. Le nombre de coups de canons (appelés Jaya Gopâl et Bonda Bhâg, ou, Râma et Lakshman) pourrait avoir représenté celui des divisions du royaume. Aujourd'hui, comme dans toute l'Inde, la fête se clôt par la destruction d'une effigie du démon Râvana.

Victorieuse", le roi apparaît comme le chef qui peut rassembler les forces dispersées du royaume pour les conduire vers la victoire. En ce sens, la *mise en scène* de la procession est aussi une véritable *mise en acte*, ou "actualisation" performative de l'unité du royaume. À l'appui de cette hypothèse, rappelons que Dasarâ voyait aussi la réunion des dieux et déesses du royaume. Cette rencontre ritualisée illustre particulièrement bien la représentation d'un royaume moins défini par un territoire homogène que par un réseau complexe de relations interpersonnelles. Le cas de Tuba, encore une fois, montre bien que les étendards représentaient surtout le groupement d'hommes qui y résidait, puisque le même village était représenté par deux délégations. Chaque relation était perçue comme qualitativement spécifique, à l'image des rapports entre les divinités qui incarnaient ces groupes. Le titre du roi illustre particulièrement bien cette conception, puisqu'il consiste en une succession de noms de centres politiques et religieux ("seigneur de Jeypore, Nandapur, Kalyanasinghpur, etc.") qui sont, on l'a montré, les points nodaux de réseaux locaux. La puissance du roi réside ainsi essentiellement dans sa capacité à mobiliser ces réseaux (Galey 1989 ; Tarabout 1990). Si l'on y prête attention, le caractère hétérogène et coloré de la procession apparaît également révélateur de la variété des privilèges et droits coutumiers, en contraste frappant avec les divisions "uniformes" des défilés militaires d'un Etat moderne.

La procession actualisait ainsi, et légitimait, la hiérarchie effective du royaume, où chaque groupe participait à une place déterminée. Chacun d'eux bénéficiait d'un rôle coutumier dans la célébration, même si la fête pouvait être aussi l'occasion d'une compétition ou d'une renégociation de statut, entre les groupes. En quoi consistaient concrètement ces tâches coutumières ? Selon plusieurs informateurs, les pasteurs-laitiers Gouda apportaient l'eau et portaient les palanquins des déesses ainsi que les flambeaux. Pour leurs services rituels, ils recevaient, ainsi que les potiers, des terres libres de taxes. Des Dom formaient les troupes de musiciens et tambourinaires, tandis que les Ghasi servaient comme palefreniers. Les Porajâ trouvaient eux aussi leur place dans l'organisation des fêtes. Les Sodia Porajâ de Jeypore, on l'a dit, devaient décortiquer le paddy de la fête. Les Porajâ en général devaient remettre également du millet aux cuisines du roi, pour fabriquer de la bière. Ce fait étonnant a été corroboré par l'ancien officiant de Durga, bien qu'il ne pût préciser l'utilisation de cette

boisson pendant la fête. Les Gadaba s'occupaient, eux, des éléphants et portaient les palanquins de notables locaux, tandis que tous les voyageurs occidentaux ont célébré la grâce des danses des filles Joria <sup>114</sup>, dont les membres largement tatoués retenaient leur attention, en un temps où la morale victorienne s'arrêtait à la cheville.

Au terme de la procession, l'épisode du champ de Dasarâ peut être interprétée à la lumière d'une séquence rituelle prescrite dans les traités relatifs au *dharma* (Schnepel 2002 ; Kane 1962 : 190-192 ; Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996 : 26). Selon Kane, l'après-midi du dixième jour, le roi (précédé de son chapelain) devait se rendre aux limites de la ville pour rendre un culte au "dieu du site" et aux gardiens des directions. À une croisée des chemins hors de la ville, il devait ensuite honorer la "Déesse Invincible" et un arbre sacré (*sami*). La séquence rituelle se terminait par la "Victoire des quartiers", consistant à percer d'une flèche l'effigie d'un ennemi. Le retour à la ville, enfin, devait s'effectuer aux cris de "Victoire" et à la lueur de torches portées par des courtisanes. Tous ces détails fastes visaient à assurer au roi la victoire dans les conflits, la prospérité, et une longue vie. À Jeypore, le champ de Dasarâ se trouvant jadis en bordure de la ville, et à l'opposé du palais, cette interprétation des faits paraît tout à fait pertinente.

Une description du Dasarâ de Jeypore resterait pourtant très incomplète si elle ne s'arrêtait pas quelque temps sur deux personnages dont tous les témoins parlent, bien qu'ils aient disparus des festivités actuelles : le yogi d'une part, le représentant d'un groupe appelé les "Benek Porja" d'autre part. Qui étaient-ils ? Les anciens de la région s'accordent sur le fait que le rôle du yogi était de jeûner et de veiller face à l'épée de Durga. Le yogi était installé la plupart du temps dans une sorte de cabane roulante que nous avons pu voir dans l'enceinte du palais. Selon les informations recueillies auprès des anciens de Jeypore et des descendants de l'ancien yogi qui officiait autrefois à Jeypore, celui-ci mettait l'épée de la déesse en contact avec celle du roi, le neuvième jour, avant de raccompagner la première à son temple. Le rôle concret de ce yogi apparaît donc à la fois limité, et pourtant essentiel dans la mesure où il médiatise le rapport du roi à la puissance divine. Ailleurs en Inde (Rajasthan, Népal), l'association de yogi shivaïtes à l'épée royale à l'occasion de Dasarâ a été décrite et

---

<sup>114</sup> À commencer par W. Francis (1907, p.72), qui compare leurs ensembles à des "*corps de ballets*".

commentée <sup>115</sup>. Plus près de Jeypore, Nandini Sundar mentionne également la participation d'un yogi lors des cérémonies de Dasarâ au Bastar. Il s'agissait donc d'une institution commune aux deux royaumes voisins et les commentaires de N. Sundar peuvent nous aider à reconstituer la fonction du yogi à Jeypore. Au Bastar, l'ascète (de caste Bhatra) n'était pas enfermé dans une cabane mais descendu, jambes croisées, dans un puit étroit creusé dans l'enceinte du palais dans lequel il jeûnait pendant les neuf premiers jours de Dasarâ (Sundar 1997 : 69-70). N. Sundar met en relation cet épisode rituel, appelé "l'assise du yogi" (*Jogi Bithai*), avec certaines règles suivies par le roi lui-même. Comme à Jeypore en effet, le raja du Bastar suivait des austérités parallèles au jeûn du yogi. Plus précisément, le soir de la première nuit de Dasarâ, il renonçait à ses atours (bijoux, etc.) et surtout à s'asseoir sur le trône, jusqu'au dixième jour. Ainsi purifié, il officiait lui-même aux autels des déesses Danteshwari (déesse tutélaire du lignage royal et du royaume, c'est-à-dire analogue à Kanaka Durga à Jeypore), Maoli et Kankâlin le temps de la fête. Tout se passe donc comme si les comportements du roi et du yogi étaient solidaires d'une démarche purificatrice similaire. Or, une telle complémentarité trouvent des parallèles textuels surprenants dans les *Brâhmanas*, textes antiques relatifs au sacrifice. Selon ces textes, le sacrifiant doit subir une initiation qui le fait symboliquement régresser à l'état d'embryon ne se nourrissant que de lait et confiné dans une hutte fermée, pour ensuite renaître au moment du sacrifice (Hubert & Mauss 1899 : 213-215). Le lecteur reconnaîtra facilement dans les étapes de l'initiation sacrificielle les épreuves vécues par le yogi de Jeypore : jeûn excepté le lait, enclosure, renaissance le jour du sacrifice. Selon cette ligne interprétative, le yogi jouait temporairement le rôle du sacrifiant principal, c'est-à-dire le roi lui-même, tandis que ce dernier était, à l'inverse, assimilé à un renonçant. Or, loin de refléter un particularisme local, ces identifications croisées (roi devenant officiant et ascète devenant sacrifiant) sont explicitement indiquées dans les rites de consécration étudiés par le sanscritiste J. C. Heestermann. Selon cet auteur, la qualité d'officiant brahmane est attachée à tout initié, pendant son initiation, quelle que soit sa caste

---

<sup>115</sup> Voir notamment la contribution de Véronique Bouillier dans Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996. L'interprétation de ces faits sera développé en fin d'ouvrage. L'interprétation de B. Schnepel (2002), selon laquelle le yogi tient lieu de substitut du roi dans la mise en scène d'un sacrifice humain assimilant (selon les textes brahmaniques) sacrifiant, victime et dieu récipiendaire du sacrifice, est plausible, mais nous paraît éloignée des discours locaux. La récurrence régionale du thème du sacrifice humain ne justifie pas, à nos yeux, la lecture qu'il propose (Sacrifice du Roi = circulation de la Vie). L'auteur reprend en fait l'interprétation de sa source majeure : L. N. Sahu, qui a assisté à la fête depuis sa chambre et intègre sa description dans une vision réformiste de l'hindouisme (1942, p.35 ; voir Rousseleau 2008 c).

d'appartenance (Heestermann 1985 : 125-126). Si l'on envisage Dasarâ comme une forme de consécration à travers le sacrifice, la présence du yogi prend beaucoup plus de sens. Pendant la phase initiatique, l'ascète prend en effet sur lui les austérités du roi-sacrifiant tandis que le roi renonce temporairement au monde, au point d'endosser les fonctions d'un officiant. L'inversion se poursuit jusqu'au seuil du sacrifice final où, cette fois, chacun retrouve sa charge reconfirmée. Sur ce point, certains textes relatifs à la consécration royale (*râjasûya*) offrent un cadre d'interprétation adéquat à la plupart des faits décrits. Heestermann propose de considérer les rituels de consécration comme un cycle composé de trois séquences significatives, qui sont les suivantes : 1) onction ; 2) expédition guerrière hors du royaume, en particulier en forêt ; 3) consécration finale, généralement à travers un grand sacrifice. Bien que les célébrations royales de Durga mêlent inévitablement des conceptions de diverses époques, le cycle festif de Dasarâ (à Jeypore comme au Bastar) peut aussi être lu comme une forme de consécration périodique du roi en exercice. Pendant la plus grande partie du cycle, le roi-sacrifiant remet effectivement son pouvoir, incarné par l'épée de la déesse sous la garde de son substitut yogi. Cette période (les neuf nuits de transition) peut être assimilée, on l'a dit, à celle d'une retraite initiatique du sacrifiant, temps qui s'achève avec l'expédition-procession hors de la ville et le sacrifice final (la victoire de Durga sur le démon buffle dans le cycle mythique de la déesse, ou la mise à mort de Râvana par Râma). Nous ne prétendons bien sûr pas rendre compte ainsi de tous les détails cérémoniels, mais ajouter une lecture qui nous paraît pertinente aux interprétations habituelles. Nous proposerons d'ailleurs un autre niveau de lecture possible de la relation du roi au yogi, en fin d'ouvrage.

Un dicton local ajoute enfin que la procession de Dasarâ ne pouvait débiter à Jeypore qu'après l'arrivée des étendards du district de Nandapur. Parmi les représentants de cette unité, un Porajâ bénéficiait de quelques privilèges et était reçu par le roi : l'aîné des "Benek Porajâ" ou "Benek Sisa". Les témoignages divergent cependant sur la date de la réception : le septième jour en séance restreinte ou le huitième jour en séance plénière ? Quoi qu'il en soit, chacun s'accorde sur le but de la rencontre : le Benek Sisa remettait alors au roi du paddy et de l'eau d'un site associé à la déesse de l'abondance Shrî-Lakshmi (ainsi que, selon certains, de l'alcool de palme et des fleurs). Le riz en question constituait les prémices du royaume

entier et marquait le début de la consommation des récoltes <sup>116</sup>. Une telle participation nécessaire du représentant d'une communauté paysanne dominante à des rituels royaux fait, là encore, écho à des cas connus ailleurs en Inde. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons en fin de parcours le lieu d'origine du yogi comme de l'officiant forestier : Nandapur, l'ancienne capitale du royaume.

Nous avons montré jusqu'à maintenant que les fameuses tribus des montagnes de l'Orissa interagissaient largement avec le petit royaume régional, bien avant l'introduction de l'administration coloniale. Ces groupes occupaient en effet le statut de "sujets, dépendants et tenanciers" (*prajâ*) du roi, lui-même patron, créancier (*râja*) et garant rituel de l'ordre (*dharma*). À travers les mythes et les valeurs guidant effectivement les relations locales, les Porajâ apparaissent comme un ensemble de groupes d'agriculteurs dominants sur les plateaux. Se présentant comme des aînés par rapport aux hautes castes guerrières et royales, du fait de leur ancienneté d'occupation, ils étaient par contre considérés comme relativement impurs selon les critères brahmaniques. Placés dans cette situation contradictoire, les Porajâ oscillaient entre deux statuts possibles vis-à-vis du pouvoir royal : soumission et mise en avant de la loyauté (voire pureté) du groupe, ou alliance et insistance sur l'autonomie guerrière (et ses impuretés). Ces positions étaient similaires, *mutatis mutandi*, à celles existant entre les rois eux-mêmes. De même, la fonction royale et sa pompe étaient reproduites aux niveaux secondaires. Les chefs tributaires pouvaient être aussi bien des bénéficiaires de dons royaux (parvenus "par le haut"), que des chefs indigènes reconnus pour leur place d'aînés de clans locaux (parvenus "par le bas"). Dans le processus d'appropriation du modèle de patronage royal, les capitales successives ont joué un rôle important. Ces anciens centres connaissent encore aujourd'hui des fêtes spécifiques à leurs aires d'influence, et si l'on croise la géographie des cultes et l'histoire des capitales, il est possible de retracer une chronologie relative des modèles d'organisation politique et rituelle qui ont dominé le royaume. Avant d'essayer de restituer l'ancien modèle hégémonique de la capitale oubliée du royaume, nous resterons dans le présent, avec l'exposé de l'organisation d'un village Porajâ actuel.

---

<sup>116</sup> Sur d'autres souvenirs de rites de prémices royaux à la fin de Dasarâ, voir Thusu 1977 (p.14) et Sundar 1997 (p.72).

## II

### "Gens de la terre" et "gens du dessus"

#### Esthétique et politique des divinités d'un village Joria Porajâ

"Si l'on se refuse à poser en axiome que la représentation la plus simple d'une divinité est un poteau de bois, partant, que tout poteau doit être le signe d'une origine primitive et tribale, on s'aperçoit que l'on peut organiser les faits recueillis en en faisant l'économie. N'importerait-il pas de se demander ce qu'un poteau signifie ? " Madeleine Biarreau (1989 : 66)

Après l'examen de la capitale et des relations à l'échelle du royaume, nous abordons ici le niveau villageois. Plusieurs indianistes (L. Dumont, C. Malamoud, O. Herrenschmidt, etc.) ont insisté sur le fait que le village indien est un groupement humain, avec ses divisions sociales (généralement de castes), avant d'être une entité territoriale. Ce constat reste vrai, mais le collectif villageois se divise ici en lignages et en statuts plutôt qu'en castes, tandis que les discours et pratiques rituelles témoignent de l'importance de l'imaginaire spatial villageois. Nous commencerons à nouveau par "planter le décor" d'un village Joria, Hadaput, à travers l'exposé de ses grandes structures spatiales et ses rythmes temporels. La présentation préalable des cadres royaux permettra de cerner certaines analogies entre les cultes villageois et ceux de la capitale. Les divinités villageoises seront examinées à travers les célébrations majeures, les mythes associés et l'analyse des objets qui les 'représentent' (stèles de pierre, poteaux, etc.). Nous atteindrons ainsi l'objectif qui fut à la racine de notre étude : la compréhension de l'esthétique de ces formes de culte <sup>117</sup>. Dans cette analyse, nous chercherons à prendre au sérieux la formule de M. Biarreau mise en exergue, qui visait l'approche d'Ann-Charlott Eschmann (Eschmann, Kulke et Tripathy 1978), évoquée en introduction. Dans un article posthume, cette dernière oppose la "religion naturelle" tribale à la "haute religion" hindoue (Eschmann 1994 : 216), et caractérise la première par le recours à des *signes* religieux (comme une pierre brute) évoquant la présence divine, et la seconde par

---

<sup>117</sup> Nos inspirations dans ce domaine venaient surtout des travaux de Claude Lévi-Strauss (1962), Jean-Pierre Vernant (1988) et de Marc Augé (1988).

l'usage d'*icônes* de divinités personnalisées <sup>118</sup>. Il est vrai que les représentations anthropomorphes restent rares dans l'iconographie divine rurale, mais il est aussi vrai que des formes non-figuratives ou abstraites sont aussi présentes dans les sanctuaires hindous les plus importants. Plus encore, la distinction entre évocation de la présence divine et représentation repose essentiellement sur l'*usage* des images. Comme nous le montrerons, les pierres, poteaux et autres termitières changent de statut selon les moments, mais ne sont ni des signes arbitraires, ni seulement des copies d'une réalité invisible. Bien que non-figuratifs, au moment du culte, ces objets sont utilisés à la fois comme supports de culte et comme "icônes" de la réalité invisible qu'elles évoquent <sup>119</sup>. La pierre *est* alors, en effet, la puissance qu'elle manifeste car son apparence "participe" de la divinité concernée.

Pour en rester aux formes de culte villageoises, on verra que leur apparence rustique cache des significations socio-politiques et culturelles dépassant le local pour s'insérer dans l'ancien cadre royal. Plus profondément, la perception même de "la nature" (terre, rivière, arbres, etc.) est déterminée par la culture (Descola 2007). En ce sens, ces formes de culte sont susceptibles d'être analysé non seulement comme des reflets d'une économie agraire ou d'une conscience religieuse "naturelle", mais aussi comme les produits d'une histoire culturelle et politique complexe. En d'autres termes, nous montrerons combien les formes divines brutes ne relèvent pas tant d'une *nécessité écologique* (une divinisation de "la nature" ou de "la terre") que d'un *choix esthétique* solidaire des institutions sociales.

## **1/ Introduction au village : structure sociales, spatiales et temporelles**

Hadaput est un village accueillant situé à une heure de marche de Nandapur. Il compte environ cent soixante-dix habitants (enfants inclus) répartis en soixante-quatre maisons. Son

---

<sup>118</sup> Soulignons que le caractère "naturel" prend chez Eschmann un sens plutôt positif, impliquant une immédiateté avec le divin par rapport à la médiation des brahmanes dans l'hindouisme. Cette vision suppose toutefois, on l'a dit, un statut an-historique de la religion tribale. Bien qu'il parle d'opposition idéal-typique, B. Schnepel (1995 : 156-7) reprend les mêmes termes d'Eschmann.

<sup>119</sup> Pierre, arbre, etc. sont ainsi appréhendables dans les termes d'une véritable "iconologie" au sens de "l'étude des images ou représentations figurées" dans leur contexte, terme diffusé par les historiens de l'art successeurs d'Aby Warburg. Voir notamment Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*, Paris 1987 [New York 1939]. Pour l'Asie, les travaux de Paul Mus, élève de M. Granet et de M. Mauss, représentent une tentative pionnière d'iconologie. Voir Yves Goudineau, "Généalogie des formes et scénarios rituels dans l'Asie des Moussons : L'orientalisme de Paul Mus entre sociologie et iconologie", *L'espace d'un regard : Paul Mus (1902-69)*, D. Chandler & C. Goscha (ed.), Les Indes savantes, 2006, p.129-142.

nom de "village-os" (*hada-put*) vient probablement de sa localisation en bordure d'une petite plaine assez sèche et rocailleuse, en comparaison de villages aux terres plus grasses et irriguées. On dit que les ancêtres des habitants ainsi que ceux de deux autres villages environnants (Muduliput et Lanjiput) vivaient jadis ensemble, dans le même village souche (Lujing). Hormis Hadaput, les villages en question sont cependant tous peuplés de Parenga Gadaba et non de Joria. Nous donnerons un aperçu de l'espace villageois, avant d'exposer les fonctions officielles et les clans qui divisent et organisent la communauté.

### **Le village et ses lieux de culte**

Les villages Joria en général sont situés à flanc de colline, surplombant les champs en contrebas. On dit que la tête du village est dans la partie haute. Contrairement aux villages Kond par exemple, leur plan ne suit pas une organisation linéaire. Il existe une place du village, mais elle est rarement centrale, car l'agglomération s'étend le long des sentiers d'accès. Les habitations familiales se répartissent en petits quartiers, voire en hameaux plus ou moins éloignés, regroupant les membres de mêmes lignages, voire de mêmes clans entre eux. Chaque maison, quadrangulaire, dispose d'un potager ceinturé de murets de pierres. Des murets semblables délimitent parfois également des espaces lignagers ou claniques, mais, comme chez les Gadaba, la pratique n'est pas systématique. Peu de structures sont construites en pierres. Outre les murets, édifiés avec des roches grossières, le regard est attiré par de petites constructions, voire de simples autels de pierres plus régulières. Il s'agit des lieux de culte où se déroulent périodiquement les rituels collectifs. Certains sont situés hors des agglomérations, auprès des rizières ou dans une zone forestière. Ces petits sanctuaires sont souvent entourés d'un muret, à l'intérieur duquel il est interdit de couper les plantes qui y croissent. L'ensemble constitue alors une sorte de bosquet sacré miniature. Cet espace apparaît souvent en friche, mais les abords de l'autel sont toujours nettoyés avant les rituels et purifiés par l'application d'un mélange d'eau et de bouse de vache. Les Joria partagent parfois un même village avec d'autres groupes comme les Gadaba, les Kond, ou avec des castes artisanes (forgerons Kamar) ou de service (Dom). Chaque groupe occupe toutefois un quartier

différent et, sur le plan rituel, le groupe (et lignage) fondateur du village conserve certaines prérogatives, dont la prêtrise de la "divinité de Hundi".

***Hundi devata* : "déesse terre" ou "déesse de village" ?** Dans la littérature ethnographique relative aux Porajâ apparaît souvent le nom de *Hundi devata*. Celle-ci est généralement qualifiée de "terre-mère" tribale <sup>120</sup>, en raison de la rusticité de ses autels : une simple pierre brute, un poteau ou un monticule de terre. Cette terminologie s'appuie sur un postulat plus ou moins explicite : l'idée d'un lien nécessaire entre les communautés paysannes et le culte à la terre nourricière. Selon le raisonnement que l'on a critiqué en introduction, ces agriculteurs resteraient soumis à un *déterminisme* économique unilatéral, qui les maintiendrait hors de l'histoire depuis des millénaires. Les enquêtes de terrain montrèrent toutefois que l'identité de cette divinité villageoise, à commencer par son nom, était nettement plus complexe, puisque son culte était partagé aussi par des castes hindoues, et que son lien à la terre était loin d'être simple. Procédons à une rapide analyse des qualités que l'on prête communément à une déesse "terre-mère".

La "terre" est bien souvent qualifiée de "Mère" (*Mâ* ou *Mâtâ*) dans toute la région, mais elle porte deux noms équivalents chez les Joria : *Dasmati* / *Basmoti* ou *Dhartani*, qui restent distincts de Hundi. Les deux termes dérivent d'épithètes sanscrites de la Terre (le plus souvent *Bhûmi*) : *Vasu-matî* et *Dharanî* : "celle qui soutient" <sup>121</sup>, qui désignent précisément la surface de la terre ou le sol en tant que "support" à la fois physique et nourricier. Cette définition littérale demeure tout à fait pertinente localement puisque la déesse y est opposée d'une part au ciel (*Ākāsh*), et d'autre part au monde sous-terrain (*Patal*). À notre connaissance, *Dasmati* n'est jamais figurée en Orissa et ne reçoit pas de sacrifice spécifique, bien que son nom soit toujours invoqué, le plus souvent dans une formule l'associant au dieu

---

<sup>120</sup> Cette définition peut être retracée depuis Monier-Williams et Oppert (voir introduction) dans les travaux concernant les déesses du sud de l'Inde. Verrier Elwin (1950 : 152-153) identifie succinctement *Hundi devata* à une forme locale de "la" Déesse-Terre hindoue. Le reste de son ouvrage montre pourtant la complexité du panthéon Bondo et des liens entre les tribus et le royaume local. La plupart des successeurs d'Elwin dans la région ont malheureusement retenu la définition réductrice (Schnepel 2002, p.125, Pfeffer 2004), issue en partie du discours brahmanique. Au Bastar, Wilfrid V. Grigson (1991 [1938], p.195-196) précise que l'autel de la "Mère du village" des Maria Gonds était utilisé pour honorer trois divinités distinctes : la Mère du village, les dieux claniques, et la Terre proprement dite (*Bhûm*). Il interprète les deux premières divinités comme des aspects de "la Terre" dans ses relations respectives aux clans et au village. Nous montrerons qu'il faut procéder à un décentrement encore plus radical de l'interprétation des cultes. Plus récemment, G. Krauskopff et M. Lecomte-Tilouine (1996) ont mis en garde contre la tentation d'attribuer au culte de la Terre (*Bhûme*) une origine nécessairement autochtone, au Népal.

<sup>121</sup> Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, Delhi, Motilal Banarsidass, 1899, p.931, 515. On rencontre des variantes de *Dharanî* dans toute l'Inde (Crooke 1896, chap. I), au Népal, ainsi qu'en Thaïlande, au Laos, et au Cambodge (Bernard Formoso, "Les dieux du sol en Asie : de l'appropriation à l'inféodation", *Etudes Rurales*, 143-144 : *Dieux du sol en Asie*, juil.-déc. 1996, p.26).

incarnant l'ordre cosmique : "Terre au-dessous, dieu Dharma au-dessus". Elwin (1954 : 442) rapporte même un mythe joria, inconnu de nous, selon lequel la création fut effectuée à partir de la crasse de Dharma deo et Basmati Mâ. Nous précisons le rôle de ces deux divinités par la suite, mais retenons pour le moment que *Hundi devata* ne désigne pas précisément la "déesse terre".

Si l'on s'intéresse ensuite à la dimension "maternelle" et fécondante, deux déesses y sont plus étroitement préposées que *Hundi devata* : *Gangâmâ*, et, *Nandi devata*. Nous réservons leur traitement pour plus tard. Si elle n'est ni précisément "terre" ni particulièrement "mère", qui est donc *Hundi devata* ? Retournons aux termes. *Hundi* vient en fait, lui aussi, du Sanscrit et désigne initialement le "tronc de collecte" recevant les dons pour l'organisation du culte et des fêtes, dans les temples de l'Orissa et de l'Inde du Sud (Sundaram 1969 : 313, 133). Au niveau des villages, ce mot dénote le coffre de pierre qui reçoit les offrandes et sert d'autel à l'ensemble des divinités villageoises. Les Joria disent ainsi que tous les dieux du village s'y réunissent. Ce coffre de pierre renferme cependant ce qui semble à première vue un petit monticule de terre, ou une petite pierre érigée, qui est plus exactement appelée *Hundi devata*, "la divinité du tronc", ou encore *Nishâni munda*. Ce dernier terme, qui peut être approximativement traduit par "pilier-signe <sup>122</sup>", correspond davantage à l'identité profonde de cette entité, comme on va le voir bientôt. En attendant d'affiner notre analyse, on ajoutera que, par sa position spatiale, *Nishâni munda* contraste avec des divinités de limites, dont la plus importante est ici *Pâta devata*.

***Pâta devata*** : Celle dont le nom signifie littéralement la "divinité principale" est aussi parfois appelée *Bodo devata* : la "grande" ou la divinité "aînée". Il s'agit d'une figure guerrière ambiguë, généralement décrite comme masculine, mais parfois aussi comme une jeune amazone, et dont le domaine est la montagne ou tout lieu inculte (*Donger*). Ses autels se situent dans des lieux retirés, généralement parmi un amas de rochers ou auprès d'un grand arbre (ici un pipal). Dans plusieurs villages régionaux, on prétend que son coffre de pierre (contenant les instruments du culte) dissimule une ancienne épée qui serait, elle, la véritable

---

<sup>122</sup> Le mot *nishan* désigne un "signe, symbole" mais aussi une "enseigne" ou un "drapeau". Il est toutefois rarement employé en ce dernier sens localement. Quant au terme *munda*, il signifie à la fois "tête", "poteau" et la partie principale d'un ensemble.

icône divine, mais qui ne serait visible que dans de grandes occasions... Quoi qu'il en soit, *Nishâni munda* et *Pâta devata* s'opposent d'un point de vue topographique et également, comme on le verra, sur le plan fonctionnel. En tant que figure masculine enfin, à Hadaput, *Pâta devata* est souvent apparié à la divinité féminine en titre : *Gangâmâ*.

**Le *sadar*, ou plate-forme de pierres ancestrale** : Le *sadar* n'est à proprement parler ni la représentation d'une divinité, ni un autel permanent. Il s'agit d'une plate-forme de pierres, répandue chez les Gadaba, Parenga Gadaba, Bonda et Joria. Bien que l'usage actuel apparaisse variable, ces plates-formes paraissent initialement liées à l'institution des stèles commémoratives d'ancêtres, comme on l'observe encore dans de nombreux villages. Chez les Joria en particulier, les stèles de nouveaux défunts sont toujours intégrées à la plate-forme, agrandissant ainsi un peu plus son extension à chaque génération. Le visiteur peut voir ainsi de vastes places de villages bordées d'une plate-forme constituée de plusieurs dalles de pierre couchées, et hérissée de dalles dressées. Chez les Gadaba, il existe fréquemment, par contre, des alignements de stèles distincts de la plate-forme centrale du village, et placés en bordure du chemin d'accès. Nous nous intéresserons plus tard au fonctionnement présent de ces monuments, en explorant leur relation aux conceptions de la mort et à la sphère politique. Intéressons-nous pour le moment aux déesses.

***Gangâmâ* et *Nandi devata*** : Il s'agit cette fois sans ambiguïté de déesses que l'on peut qualifier de "mères", associés à l'abondance des récoltes. *Gangâmâ*, en particulier, est liée à la fécondité du paddy et des femmes. Son autel est situé en bordure des rizières et de la rivière, et n'est indiqué que par un cercle de petits blocs de pierres encerclant une dalle quadrangulaire posée à plat. Par complémentarité avec son partenaire divin *Pâta devata* – représenté par une épée -, on dit qu'elle est représentée par un couteau de fer reposant sous la dalle, mais là encore, personne n'assure avoir vu récemment cet objet. En tant que protectrice des récoltes, *Gangâmâ* montre de nombreux points communs avec une autre divinité : *Nandi devata*. Toutes deux sont fêtées environ tous les trois ans, par un collectif de quatre villages. *Nandi* (qui n'a aucun rapport apparent avec son homonyme bovin, monture de Shiva) ne possède pas, elle, d'autel permanent mais est étroitement associée aux termitières. Ajoutons

simplement qu'elle veille sur la croissance du millet. On y reviendra plus largement en fin de partie.

***Jankor devî*** : Cette divinité est située véritablement sur le territoire du village voisin de Lujing. Elle mérite toutefois une mention, dans la mesure où les villageois d'Hadaput s'y rendent parfois. Nous lui consacrerons également un court développement. Sa présence n'est encore une fois indiquée que par une petite pierre dressée au pied d'un pipal. Elle est propitiée essentiellement dans les cas de maladie infantile. Après ce bref tour d'horizon de l'espace villageois, complétons progressivement le tableau en y ajoutant les grandes institutions qui constituent et divisent la société villageoise.

### **Structures lignagères et titres royaux**

Nous exposerons d'abord les clans, que l'on pourrait théoriquement considérer comme plus originaux, puis les fonctions ou titres villageois, en les replaçant dans le contexte local. Nous approfondirons, par là même, l'examen des influences possibles du modèle royal sur les structures villageoises.

**Les clans (*vamsa* ou *bonso*)** : Pour le village d'Hadaput, les noms des clans sont les suivants : Soleil (*Kharâ*), Cobra (*Antal*), Tigre (*Khilo*), Vautour (*Pangi*), et une subdivision de cette dernière, Cochon (*Petiya*). Hadaput possède différents clans, mais certains villages voisins (Joria mais aussi Parenga) sont largement occupés par un ou deux clans seulement. S'inspirant des travaux de C. Lévi-Strauss, G. Pfeffer (1997 : 17) a proposé d'ordonner les animaux claniques selon leur situation spatiale. Nous prolongerons cette analyse en suivant une classification plus indienne, basée sur le mode d'alimentation. Les taxinomies savantes et communes opposent en particulier les prédateurs aux charognards. En suivant cette clé de lecture, on peut proposer une hiérarchisation des noms claniques de toute la région : Soleil, Tigre, Cobra, Vache, Singe, Ours, Vautour / Aigle, Cochon et Poisson. Ce modèle reste idéal, mais rend bien compte des catégories extrêmes. Il est notable, par exemple, que le clan du Poisson soit le moins représenté dans les villages, témoignant de sa dévalorisation. Cet animal est en effet l'exemple même d'une forme de vie élémentaire et anarchique : la fameuse "loi des poissons" étant synonyme de notre loi de la jungle. À un niveau à peine plus valorisé, on

trouve le Porc sauvage (dont chacun sait qu'il consomme les excréments humains), puis le Vautour / Aigle, prédateur mais qui reste un charognard. Le Singe et l'Ours sont relativement équivalents, proches de l'homme par leur bipédie et leur alimentation, mais déconsidérés par leur côté charpateur. La Vache représente une catégorie un peu à part car elle évoque une valorisation générale en Inde, mais reste rarement utilisée ici. Par contraste, les trois catégories du Cobra, du Tigre et du Soleil sont les plus répandues et valorisées. Tigre (au sens large de grand félin) et Cobra, en particulier, apparaissent complémentaires dans les mythes Joria, Pengo et Dhurwa, ainsi que dans l'organisation sociale Bonda (Elwin 1950 : 28-29, 33-35). Ces animaux représentaient des prédateurs dangereux jusqu'à récemment, véritables seigneurs de la forêt dont la force permettait l'autonomie dans les moyens de subsistance, tandis que les charognards profitaient de proies abandonnées. Or, cet ordre alimentaire implique en Inde une hiérarchisation: les premiers consommateurs étant supérieurs aux mangeurs de restes. Le végétarisme n'est ici manifestement pas valorisé, mais nous ne sommes pas pour autant dans un système de valeurs étranger à la culture indienne. Le végétarisme et la pureté ascétique et brahmanique ne font pas recette, mais la force et *l'autonomie d'action*, mises ici en avant, représentent les valeurs attribuées dans les traités sanscrits aux rois et à la classe guerrière en général <sup>123</sup>. Ce constat est intéressant lorsqu'on sait que le terme sanscrit *vamsa* est généralement réservé aux dynasties royales.

Concernant les règles de parenté, les Joria partagent la préférence dravidienne du mariage des cousins croisés matrilatéraux, même si la pratique n'en vérifie guère la fréquence. Contrairement à une règle courante régionalement, les Joria d'aujourd'hui ne connaissent ni prescriptions positives ni négatives concernant le village du partenaire, mais des mariages préférenciels sont observés entre certains clans. Cobra et Tigre, d'abord, montrent un lien privilégié dans leurs échanges matrimoniaux réciproques. À Hadaput ensuite, les Soleil prennent femmes surtout parmi les Cobra, et dans une moindre mesure chez les Tigre. Quant aux Ours et Cochon, ils épousent essentiellement des femmes Tigre, et plus relativement Cobra. Les échanges matrimoniaux concrets confirment ainsi, d'une part le lien traditionnel

---

<sup>123</sup> De très nombreux textes, s'inspirant du système philosophique *Sāmkya*, distinguent trois qualités constitutives du monde, dont la prédominance dans les êtres vivants les situe dans la hiérarchie : *sattva* ou qualité de luminosité et connaissance ; *rajas* ou capacité d'action et d'émotion ; *tamas* ou passivité et négativité. La première qualité prédominerait évidemment dans la constitution des brahmanes et ascètes, la deuxième dans celle des rois et guerriers, et la troisième dans celle des castes de service.

unissant Cobra et Tigre, et d'autre part, la dominance du clan du Soleil dans le village étudié. Ce dernier clan est en effet le partenaire convoité par les autres clans, et ses membres sont considérés comme les descendants des fondateurs du village. Ce sont les "gens de la terre" (*mâtîa*). À l'opposé, les clans du Vautour et du Cochon, sont les derniers installés (*uprîa*), qui épousent des femmes du clan dominant sans en donner guère qu'à celui du Cobra.

Les Joria sont théoriquement endogames, bien qu'on rencontre parfois aujourd'hui des mariages avec des non-Joria de statut au moins équivalent (épouses Parenga, Gadaba, Gouda, mais jamais Dom ou Ghasi), et de clan différent. La terminologie de parenté Joria offre indéniablement plus de similarité avec celle des groupes dravidiens, en particulier avec les Ollar Gadaba. Les parents sont classiquement divisés en consanguins (*Bhai*) et affins (*Samudhi*), et entre cousins parallèles et croisés. Parmi ces derniers, une différence terminologique distingue encore les cousins patrilatéraux (*Moitor* et *Moitortoki*) des matrilatéraux (*Mainabhai* et *Mainabhauni*). Ce fait différencie le système de parenté Joria, autour de Nandapur, à la fois de celui des Pengo et de celui des Ollar.

**Les titres (*kuda*) et charges villageoises :** Le terme *kuda* a été diversement traduit, en fonction des contextes d'énonciation. Il nous semble que le mot "titre" reste l'équivalent le plus approprié. Il désigne en effet aujourd'hui des noms de lignages, mais est également employé pour des noms de "fonctionnaires villageois" (Elwin 1950 : 25). Les enseignements de l'épigraphie comme les observations actuelles indiquent en effet que d'anciens titres de charges sont devenus des noms héréditaires <sup>124</sup>. Les noms utilisés dépendent en fait de chaque village et il est fréquent de trouver dans une même localité des noms d'origine différente mais équivalents (*naik*, *mâji*, *muduli*) pour désigner des lignages et/ou la charge d'un individu. Pour ordonner ces faits confus, commençons par poser les définitions les plus évidentes telles qu'elles apparaissent à Hadaput.

Le *naik* est le chef séculier du village, tandis qu'il existe deux types d'officiants (*pujâri*). L'officiant le plus communément sollicité fait généralement office d'astrologue

---

<sup>124</sup> Au sujet de l'aire voisine du nord de l'Andhra Pradesh, C. Talbot (2001, p.53-61, 191) observe que les termes *vamsa* et *kula* sont les plus fréquemment employés pour désigner une affiliation clanique dans les inscriptions du XIII<sup>ème</sup> siècle, en ajoutant que la référence à une *kula* paraît refléter un statut en un sens plus restreint que la communauté de *vamsa*. L'ethnographie corrobore ici les hypothèses de l'épigraphie, tandis que celle-ci lui fournit une épaisseur historique.

(*disâri*) dans la mesure où il fixe les dates fastes (le plus souvent d'après un almanach oriya). L'officiant astrologue conduit aussi certains rituels de guérison, souvent en collaboration avec un ou une médium. Par contraste, les cérémonies dédiées à la divinité de *hundi* sont effectuées par un officiant spécifique : le *hundi pujâri*, plus généralement appelé *Sisa*, qui appartient au lignage aîné, fondateur et dominant du village. Dans le cas d'Hadaput, il appartient à la famille même du *naïk*. Un autre titre essentiel est celui de cuisinier sacrificiel (généralement *Randhari*, "cuisinier" en oriya). Ce sont les quatre principaux acteurs des rites villageois. Il faut cependant y ajouter le *bârik* qui fait office de héraut ou crieur public, de messenger et parfois d'assistant sacrificateur, et le *salan* (ou *chalan*) dont la fonction semble avoir été d'assister à l'accueil des officiels de l'administration royale ou coloniale. Hadaput, comme certains autres villages, offrent également deux autres types de fonctions qui ne sont ni nécessaires, ni officielles. Il s'agit des intermédiaires avec le monde invisible que sont les *gurumâi* ou *gurumanî* (dits aussi *sira* vers Jeypore, *beju* / *bejunî* dans les régions Kond), et les *gunia*. Le premier est véritablement un médium guérisseur dont le type de fonction est connue dans l'ensemble de l'Inde. Le second, dont le nom signifie le "doué de qualités" (Parry 1994 : 236) intervient plus comme magicien dans le sens où son pouvoir réside dans la connaissance de formules efficaces (*mantra*) surtout applicables à certains esprits néfastes. Du fait de champs d'actions spécifiques, *pujâri-disâri*, *gurumâi*, et *gunia* exercent des activités thérapeutiques complémentaires, à l'image de médecins spécialisés.

Les charges précédemment citées correspondent globalement aux fonctionnaires villageois que l'on rencontre autour de Jeypore <sup>125</sup>, mais, on l'a dit, de nombreux villages offrent des noms différents pour des fonctions similaires. Malgré cette diversité, les anciennes inscriptions régionales témoignent de l'origine royale de ces charges. Comme on l'a fait précédemment pour *samanta* et *bisoï* au niveau du district, on peut retrouver dans l'épigraphie la plupart des titres de ces zones rurales. Commençons par le plus simple : *naïk* ou *naïko*, forme abrégée de *nâyak* (abordé précédemment), désignant un chef subalterne. Un autre nom assez courant chez les Joria (ainsi que chez les Kond et les Gond) est celui de *mâji*. Selon S.

---

<sup>125</sup> Ajoutons que dans chaque village, un homme devait se tenir prêt à courir pour porter des messages officiels. Ceux-ci étaient liés à une tige de bambou de laquelle pendait un piment rouge. Ce signal devait ouvrir tous les obstacles des chemins de traverse et apporter l'assistance de ceux qui le croisaient. De messenger en messenger, la missive gagnait très rapidement la capitale. Information de Suryanarayan Beberta, et, pour la région Kond de P. K. Nayak (1989, p.182).

K. Panda (1991 : 33), le mot *Mâji* est connu régionalement pour la première fois par une inscription (Simhachalam) datée de 1281, où il désigne un "officiel du revenu" en charge de plusieurs villages. Un terme relativement équivalent est celui de *bhoï*, que l'historien G. Berkemer traduit par "ministre", et qu'il faut sans doute rattacher à la forme *bhōgin / bhōgika* des inscriptions médiévales comme nom d'ayant droit foncier "jouissant" de ses terres <sup>126</sup>. L'examen de sources historiques permet ainsi de ramener trois titres en présence (*naïk, mâji, bhoï*) à une seule fonction d'ayant droit de tenure locale reconnu par le pouvoir royal, dont l'étendue de la charge ne coïncidait pas forcément, au départ, avec un village.

Le dernier titre examiné est peut-être le plus révélateur. Le nom de *bârik* est connu dans tout l'ancien royaume de Jeypore comme messager et intermédiaire, et O. Herrenschildt (1982) le mentionne également en tant que serviteur des villages Télougous du district voisin de Visakhapatnam. Dans les villages Kond de la région des Niamgiri, le titre revient généralement à un Dom ou Pano qui joue le rôle de messager, d'intermédiaire avec l'extérieur, ainsi que de tambourinaire cérémoniel, au service des villageois Kond <sup>127</sup>. Or, cette complémentarité entre un *bârik* Dom et des cultivateurs ou "maîtres de maison" (*kûtumbin*) était explicite dans les inscriptions médiévales évoquant les assemblées villageoises, et survit dans des termes quasi-similaires chez les Dongria Kond <sup>128</sup>. Entre ces deux périodes, Campbell et Macpherson rapportent aussi le type de relations unissant Kond et Dom:

"Ils négocient toutes les affaires pour les Kond, qui considèrent au-dessous de leur dignité de marchander ou de faire du commerce, et qui regardent comme méprisables et plebéiens tous ceux qui ne vivent ni des armes ni de la culture du sol." (Campbell 1986 : 50)

"Ces castes, qui sont installées dans les régions Khond depuis des temps immémoriaux, prennent toutes part aux repas préparés par les Khonds, mais ceux-ci ne mangent, cependant, jamais de leur mains." (Macpherson 1865 : 65)

---

<sup>126</sup> Berkemer 2001, p.260 ; Tripathy 1997, p.20. *Bhōika* est cité dans l'inscription de la plaque n°19, de Nandavarman (221 G.E., soit 719 A.D.), Rajaguru 1958-60, vol. II, p.93, où c'est le seul titre, outre *bârîka*, à être distingué de l'ensemble des cultivateurs maîtres de maison (*kûtumbin*). Le titre de *bhōgin* se trouve dans une inscription Sailodbhava : Rajaguru *op. cit.*, I (ii), p.205.

<sup>127</sup> Sahu 1942, p.181 ; Bailey 1960 ; Nayak 1989.

<sup>128</sup> Jena & al. 2002, p.54, où *kutumbi* prend le sens d'assemblée villageoise comprenant les chefs de maison et les chefs doms. *Bârîka* est cité dans la plaque n°19, de Nandavarman (221 G.E., soit 719 A.D.), précédemment citée.

Hormis l'ancien statut d'intouchable des Dom, le titre de *bârîka* désignait naguère le barbier dans la région de Puri (Marglin 1985 : 70). Tout indique donc que la charge de *bârîka* fut introduite anciennement dans les villages, en écho au statut (non à l'occupation réelle) de "barbier" tel qu'il apparaissait auprès de patrons royaux supérieurs. Le fait était largement répandu puisque, dans toute l'Inde du Nord, le barbier faisait office de messager et d'arrangeur dans les mariages auprès des familles qui le patronaient. Quant à la région de Jeypore, il est révélateur que les villages qui fonctionnaient pleinement selon le système de complémentarité des castes comptaient un barbier (*behera*) et un sacrificateur distincts. Nous avons donc un noyau villageois patronant un intouchable putatif servant d'intermédiaire avec l'extérieur.

Nous avons laissé de côté, jusqu'à maintenant, les titres participant précisément de ce noyau. Selon G. Pfeffer, certains Gadaba et Kond conservent un "carré" de titres qui reflèterait la structure originale des tribus de la région. Attardons-nous donc sur ce modèle avant de le confronter à celui des Joria. Les Gadaba et les Dongria Kond parlent du village comme idéalement peuplé par un clan, et constitué des "quatre gens" (*chari jana*) représentés par les titres suivants : *Sisa*, *Kirsani*, *Muduli*, *Boronaïk*. G. Pfeffer les ordonne à partir de deux couples d'opposés (statut religieux - statut séculier ; statut aîné - statut cadet), qui définissent les catégories suivantes : leader religieux aîné, cuisinier rituel cadet, chef séculier aîné et assistant séculier cadet. Cette structure s'appuyant sur la valeur de l'aînesse définirait les villages proprement tribaux de la région, structure sur laquelle se greffe aujourd'hui une relation de clientélisme avec des castes artisanales ou de service (Pfeffer 1997 : 21 ; Berger 2002). Cette lecture purement structurale des titres nous paraît à nouveau trop abstraite, quand il existe des classifications indigènes plus compréhensives. Revenons donc aux faits. La fameuse structure quadripartite a été mise en lumière pour la première fois dans les matériaux relatifs aux Kond rapportés par P. K. Nayak. Comme chez les Gadaba, quatre titres y désignent à la fois des charges rituelles et quatre lignages au sein des villages (théoriquement monoclaniques). La fonction rituelle des titres apparaît dans un proverbe distinguant les rôles nécessaires à la réalisation d'un sacrifice collectif : le *bismajhi* "apporte le riz", le *jâni* (chef religieux) "appelle les divinités", le *pujâri* "cuisine le repas" sacrificiel, et le *mondal* (chef

séculier) "supervise" le tout (Nayak 1989 : 134-137). Si l'on prend au sérieux ce proverbe relatif à un rituel concret, les définitions structurales perdent de leur poids, en particulier pour le cuisinier sacrificiel et "l'assistant séculier cadet". Celui-ci possède, en particulier, un rôle plutôt insignifiant, quand les noms qui le désignent sont des emprunts plutôt grandiloquents à la terminologie administrative (*bis-mâji, boro-naïk*). Nous en retiendrons, en tout cas, la conclusion suivante : les titres villageois Gadaba et Kond sont essentiellement liés à une *organisation sacrificielle*, idéalement quadripartite <sup>129</sup>. Or, plus qu'une structure tribale spécifique, nous retrouvons là la formule même d'Hocart (1938 : 29, 35) à propos de l'origine du système des castes.

Dès 1938, A. M. Hocart montrait en effet que le système des castes est issu d'une ancienne organisation sacrificielle, divisant idéalement la société en quatre "couleurs" (*varna*) ou Ordres statutaires : prêtres Brahmanes, guerriers nobles Kshatriya, agriculteurs / artisans Vaishya, serviteurs Shudra <sup>130</sup>. Le célèbre traité de politique de l'*Arthasâstra* assignait plus tard chaque Ordre à l'un des quatre quartiers de la ville idéale ainsi qu'à une couleur correspondante. S'opposant aux théories raciales de son époque, Hocart (1938 : 46-56) remarqua en outre que le nom de "couleur" donné aux divisions sociales pouvait provenir des correspondances établies entre couleurs et points cardinaux, et non d'une hypothétique différence de couleur de peau. Quelle que soit l'origine exacte du terme, certains textes médiévaux (dont le *Roman de l'anneau*, VI) parlaient toujours des "quatre castes" pour désigner conventionnellement la totalité de la cité, et l'on verra bientôt qu'une telle organisation spatiale était en vigueur dans l'ancienne capitale de Nandapur <sup>131</sup>. À la suite d'Hocart <sup>132</sup>, nous sommes ainsi conduit à douter de l'origine purement tribale des titres villageois.

---

<sup>129</sup> Le caractère quadripartite de l'organisation villageoise Kond a été, en outre, récemment remis en cause par Roland Hardenberg dans sa thèse d'habilitation (Université Libre de Berlin, information due à Jean-Claude Galey). Hardenberg considère que seuls deux titres relèvent vraiment du niveau villageois, ce qui corrobore notre critique d'un modèle structural tribal spécifique. Hardenberg insiste sur le niveau du groupe de village (*mutha*) chez les Dongria Kond, comme nous le faisons ici pour la région de Koraput.

<sup>130</sup> Dans un hymne védique (*Rg-samhitâ*, X, 90), la hiérarchisation de ces Ordres s'exprime par leur production à partir des membres supérieurs puis inférieurs du corps de l'Homme cosmique. Voir un commentaire éclairant dans Biardeau & Malamoud 1976, p.15.

<sup>131</sup> Ajoutons que, dans les rituels de guérison régionaux comportant la mise en place de diagrammes, quatre drapeaux colorés miniatures sont plantés dans les directions correspondantes aux quatre couleurs (blanc, jaune, rouge, noir).

<sup>132</sup> Au sujet de Ceylan, Hocart (1938, p.57) écrivait: "Les anciens rassemblèrent tous les lignages en quatre groupes principaux possédant chacun sa couleur et son habitat. Ce groupement n'est plus naturellement aussi clairement délimité qu'il l'était, parce que c'est une organisation propre aux petits états agricoles ; la comparaison la plus proche doit être cherchée parmi les tribus agricoles ou cynégétiques. Depuis que les textes anciens ont été écrits, des empires et de puissantes cités ont brisé le système féodal et ont effacé bien des caractères, comme les 'couleurs', l'orientation, les cycles saisonniers, etc."

Pour revenir aux Joria, mis à part l'idéal du village monoclanique qu'ils ne partagent pas, on peut effectivement mettre en évidence chez eux (comme chez les Bondo voisins, Elwin 1950), trois des quatre charges institutionnalisées par les Gadaba et les Kond. Le chef religieux est aisément identifiable à l'officiant de *Hundi* et le chef séculier au *naik*, tandis que le cuisinier rituel conserve sa définition propre. Il existe enfin un candidat possible au titre d'assistant séculier : le *salan*, mais son rôle est aujourd'hui insignifiant. Cette identification reste cependant encore superficielle. En dépit de l'absence de brahmanes et d'une réelle interdépendance de castes (définissant le système *jajmâni* au sens restreint <sup>133</sup>), il apparaît néanmoins acquis que le patronage sacrificiel, fondateur du cosmos hindou, est présent dans l'organisation villageoise des tribus. Nous approfondirons cette organisation, et ses charges rituelles, à travers l'analyse de la fête villageoise de Chaitra. Avant d'y arriver, nous tracerons toutefois quelques lignes de développement concernant les relations entre clans et titres.

### **Le patronage comme stratégie de distinction, et la 'titularisation' des lignages comme transition vers la caste ?**

Parmi les témoignages d'une influence du modèle de distinction royal, il nous faut revenir sur le statut du *bârik*. En bordure du système villageois, on a vu que le *bârik* faisait office d'intermédiaire et de serviteur de la communauté villageoise, par imitation du statut du barbier à l'échelle royale. Hocart a été, là encore, le premier à relever ce phénomène d'imitation du patronage royal à des niveaux locaux :

"La condition du roi est reproduite en miniature par ses vassaux : un cultivateur possède sa cour, qui est composée par les personnages les plus essentiels pour le rituel, qui sont donc présents y compris dans la plus petite communauté, notamment le barbier, le blanchisseur, les joueurs de tambours, etc. (...) Cette organisation rituelle s'est étendue si loin que les pauvres cultivateurs

---

<sup>133</sup> G. Pfeffer et P. Berger ont insisté sur le fait que les relations villageoises de la "société montagnarde" de Koraput ne relèvent pas du système dit *jajmâni*, de prestations et contre-prestations entre castes spécialisées d'un même village. Le terme en question y serait inconnu (bien que présent chez les Kond de la région étudiée par Bailey 1960, p.122), et le système d'échanges s'appuierait, encore une fois, sur la seule valeur d'aisance. Il est indéniable que les villages locaux pratiquant le système *jajmâni* au sens strict restent rares, ne serait-ce que parce qu'il s'agit souvent de villages monocastes. Si l'on se souvient néanmoins du sens premier du terme, désignant la relation de patronage, la différence n'apparaît plus si nette. Il y a plus de vingt ans, O. Herrenschmidt (1982, p.42) parvenait à une conclusion similaire à la nôtre en Andhra côtier : "On pourrait presque dire que le système *jajmâni* (système d'échange de biens et de services dans un espace d'abord villageois) n'a jamais perdu son sens religieux et qu'en insistant sur la place du sacrifiant, identifié au pouvoir (royal) ou à son représentant, on clarifie les problèmes et on retrouve, tout naturellement, le *centre* du système [le roi] et sa *nature* propre [politico-rituelle] (...)."

dans la jungle possèdent des serviteurs, pour jouer le rôle auquel seuls ils sont destinés héréditairement, rôle à jouer aux naissances, aux mariages et aux funérailles. Seulement ces serviteurs sont ceux de la communauté, du village et non ceux d'un seigneur.<sup>134</sup>

L'organisation des tribus de l'Orissa apparaît ainsi "hindoue", au sens où elle emprunte le système de patronage politico-rituel que l'on a défini au niveau du royaume. Précisons. La relation la plus commune dans les villages locaux associe les "gens de la terre" (*mâtîa*) ou ayant-droits héréditaires des terres villageoises (par droit de fondation), et les "gens du dessus" (*upriâ*) ou dépendants fonciers des premiers. Cette opposition n'est, encore une fois, nullement spécifique à l'Inde tribale, même si elle y prend un relief particulier<sup>135</sup>.

D'un point de vue économique, il existe un système de rétribution annuel des services (*Pholoi* consistant en paddy ou millet), dont P. Berger (2002 : 72-77) a fourni une description détaillée au sujet d'un village multicasé dominé par des Gadaba. Les receveurs de ces rétributions en nature sont le *bârik* et essentiellement les membres des castes Gouda (pour la pâture des animaux du village), Kamar (pour la forge des outils de fer), Kumhar (pour la livraison des pots de terre nécessaires aux rituels), Dom (pour la musique). En compensation, outre le service attendu, ces clients doivent "témoigner du respect" envers leurs patrons Gadaba en fournissant au moins une victime à la divinité centrale du village. Conformément au modèle du patronage royal, l'économique se trouve ici mêlé au politique et au rituel, et ce sont les patrons qui agissent comme sacrificants pour la divinité villageoise. Comme Berger le note, le riz cuit (*bhâta*) donné en rétribution montre que les castes supérieures aux Gadaba sur le plan de la pureté (Gouda, Kumhar) sont infériorisées au niveau du village où ces mêmes Gadaba sont les patrons dominants. L'ancienneté et la généralité de ce type de relations sont corroborées par le témoignage de Macpherson. Selon lui, vers 1840, quasiment chaque village Kond comptait une ou plusieurs familles de Pano (intouchables), mais l'on trouvait aussi de place en place des Gouda pasteurs, des potiers Kumbar, des forgerons Lohars et des distilleurs

---

<sup>134</sup> Hocart 1938, p.117, et à sa suite Dirks 1987, p.276. Harold A. Gould ("Priest and contrapriest : a structural analysis of Jajmana relationship in the Hindu plains and the Nilgiri Hills", *Contributions to Indian Sociology*, new series, 1, 1967, p.26-55) a analysé de même les relations entre tribus des Nilgiris, comme des relations de jajmani.

<sup>135</sup> La distinction entre les premiers occupants et les occupants secondaires a été particulièrement décrite dans les régions Munda et Santals (propriété dite *khunkatti*), mais elle est, on l'a dit, récurrente en Inde. *Mâtîa* est ainsi l'exact synonyme du plus commun *Bhûmîa*, tandis qu'*upriâ* désigne le bénéficiaire d'une tenure de dépendance (*Upari*) par rapport aux occupants héréditaires (Galey 1973 : 213-216, 175). Des inscriptions d'Orissa mentionnent également l'*uparikara* comme taxe à laquelle sont soumis les cultivateurs sans droit sur le sol (Tripathy 1997 : 55).

Sundi. Tous ces groupes acceptaient de la nourriture des mains des Kond, quand ces derniers refusaient théoriquement la situation inverse. Les Kond se plaçaient ainsi en situation de caste dominante, occupant la fonction de patron royal <sup>136</sup>. D'autres détails notés par Macpherson abondent dans ce sens, comme cette mention d'un "patriarche (*Abbaya* ou *Malik*)" Kond qui entretient un certain nombre de "prêtres Soodoo" (*sadhu* : ascètes) dans son village principal, et qui était versé dans les principaux rites brahmaniques <sup>137</sup>. Or, peu d'activités sont plus royales que de patroner des ascètes. Anticipant la définition du processus de "kshatriyisation par le bas" formulé par H. Kulke (1976), Macpherson insiste toujours sur le fait que ce sont les Kond qui cherchent à imiter leurs voisins pour acquérir du prestige. Nous ajouterons que le traitement n'était pas très différent dans les villages monocastes, comme les exemples Kond et Gadaba le montrent. Les charges nécessaires au sacrifice s'y redistribuaient simplement entre les lignages villageois et l'interdépendance de castes devenait interdépendance de lignages.

Le système de patronage de type royal n'est cependant pas sans incidence sur l'organisation lignagère, ni sans implication possible quant aux processus de transition entre tribu et caste. Il existe aujourd'hui une tendance, répandue parmi les Porajâ, à mentionner son titre comme nom de famille ou de lignage au lieu du nom clanique. Ce fait s'inscrit dans une stratégie de "distinction sociale" tout à fait commune : d'après mes amis Joria eux-mêmes, l'emphase sur le titre permet d'occulter des origines locales, en "fonctionnalisant" le lignage d'une manière plus prestigieuse. On peut en voir un autre reflet dans les pratiques de mariage. Les membres des lignages *Sisa*, par exemple, tendent à ajouter à l'ancienne exogamie des clans une prescription d'endogamie de titres. Concrètement, ils cherchent en priorité un partenaire de mariage d'un titre au moins équivalent au leur <sup>138</sup>. Cette tendance distinctive,

---

<sup>136</sup> Macpherson 1865, p.65. Une situation de patronage villageois très similaire est évoqué au chant XII du *Roman de l'anneau* tamoul (1961, p.91), patronage entretenu par les Eynars, présentés comme des chasseurs, guerriers et voleurs de bétail : "Regarde le grand troupeau de bestiaux capturés par nos aînés et qui aujourd'hui remplissent les cours de nos forgerons, de nos joueurs de tambour, et de nos bardes fameux (...), les cours de nos marchands de vin de palme, celles de nos espions habiles qui se cachent dans les forêts, celles des magiciens qui observent le vol mystérieux des oiseaux."

<sup>137</sup> Macpherson 1865, p.67-68. Il cite encore trois chefs locaux de districts proches des plaines qui lisaient correctement les traités sanscrits, et un renonçant ("*Sannyasi*") qui instruisait de nombreux enfants Kond en même temps que les siens.

<sup>138</sup> Elwin (1955, p.9, 50-51 et 130) le notait chez les officiants (*buyya*) et chefs séculiers (*gomang*) saora du Ganjam. Le *gomang* est à la fois un "grand homme" et l'officiel séculier des villages Saora. Il est souvent le seul polygame, du fait de ses richesses et alliances étendues, ce qui le rapproche d'un petit raja. Le *buyya*, quant à lui, est assimilé par les informateurs Saora d'Elwin à un brahmane, car il doit cuisiner pour lui-même et respecter une endogamie de titre, contrairement aux autres paysans de sa communauté (appelés *Porajâ*). L'auteur précise cependant que cette quête de distinction hindoue valait pour les Saora du Ganjam et moins pour ceux de Koraput. K. N. Thusu (1977, p.9)

parfois alliée à des prétentions de pureté, a indéniablement facilité l'assimilation de lignages titularisés à de nouvelles sous-castes. On en a évoqué d'autres conditions dans la première partie. En l'occurrence, les phénomènes de "kshatriyisation" (Kulke 1976) ou de "rajputisation" (S. Sinha) sont des cas particuliers de ce processus plus général de "substantialisation des titres" (Dirks 1987 : 174). La même stratégie prévaut en effet chez la plupart des castes, puisque de très nombreux titres familiaux proviennent d'offices royaux devenus héréditaires <sup>139</sup>.

Ces observations confortent l'hypothèse hocartienne de la subordination progressive du principe lignager (clan) au principe statutaire (*varna* et caste), à travers le titre indiquant une charge au sein de l'organisation politico-sacrificielle royale. Conformément à l'hypothèse suggérée en introduction, les clans ne font que passer au second rang des préoccupations, sans disparaître complètement. Cette "titularisation" du lignage transforme tout de même radicalement l'organisation clanique car le lignage concerné dépend désormais du système royal qui lui garantit cette titulature. Un groupe reste cependant d'autant plus tribal que le système de statut auquel il prend part est cantonné au local, et que son prestige repose sur la seule ancienneté d'occupation, comme c'est le cas pour les groupes montagnards régionaux. Avant d'étudier plus précisément les célébrations villageoises majeures, il est utile de donner un aperçu du calendrier agraire et rituel local.

### **Calendrier agricole et rituel d'Hadaput**

En Orissa comme globalement en Inde, l'année est classiquement divisée en six saisons de deux mois (printemps, été, pluies, automne, frimas et hiver), dont le début est en général fixé au début de *Chaitra* (mars-avril) ou de *Vaisâkh* (avril-mai). On pourra comparer le calendrier qui suit avec celui des célébrations de Jeypore, pour constater que les différences restent importantes. Le calendrier agraire reste variable selon les types de terrain dont

---

rapporte le cas d'un groupe Pengo *Sodabesia* vivant près de Jeypore, dont les membres respectent des rites de pollution en cas de mort d'une vache ou d'un buffle dans leur maison, et refusent l'intermariage avec les autres Porajā qu'ils surnommaient "cochons" (*Petiya*).

<sup>139</sup> Pour nous en tenir à l'Orissa, citons les noms de Nayak, Mohanty, Mahapatra, Sahu, Rajaguru. Citons à ce sujet une formule d'Elwin (1950, p.28) aussi comique que juste : "Quand un Bondo vous dit que son nom est Sonia Sisa, il ne veut pas vous rappeler qu'il est membre d'une antique tribu Austro-asiatique ; il veut montrer qu'il est en phase avec le monde moderne." Aujourd'hui, il est significatif que les villageois citent le *member*, "member of the Block Office" de l'administration actuelle, au même titre que les officiels plus anciens que sont le *naik* ou le *sisā*.

bénéficient les villages, notamment quant aux possibilités de doubles moissons. Sur ce plan, Hadaput n'est pas bien pourvu, car le village est situé, on l'a dit, sur un plateau plutôt sec. Trois méthodes de riziculture coexistent dans la région : par ensemencement direct, par plantation de pousses germées, ou par repiquage de plants précédemment élevés en "nurseries" dans le lit des ruisseaux. La dernière méthode est une spécialité des Gadaba et des Joria, quand les conditions le permettent. Ce n'est toutefois pas le cas de notre village, qui dispose surtout de terres sèches. Le calendrier agricole très résumé qui suit correspond donc essentiellement aux deux premiers modes de culture <sup>140</sup>.

*Vaisākha* (avril-mai) : début progressif des labours des terres sèches en fonction des pluies ; ramassage du bois pour la saison des pluies ; début de l'ensemencement du paddy (*dhāna* : essentiellement *Oryza sativa* L.) et du millet (*mandia* : *Eleusine coracana* L. Gaertn.). Les deux ensemencements commencent avec des rites séparés après la fête de Chaitra, et peuvent s'étaler jusqu'au mois suivant. Pour le millet, l'officiant de *hundi* et le cuisinier sacrificiel procèdent au premier "rituel des semailles" dans un champ labouré, devant une termitière. Le rite consiste en l'offrande d'un poulet et d'une noix de coco aux ancêtres, aux esprits errants, à Dhartani Mâtâ et surtout à Nandi devata. Le prêtre offre une poignée de semences à l'animal de sacrifice, puis, après l'avoir égorgé, verse son sang à terre et sur le panier de grains destiné au premier ensemencement. Les deux hommes cuisinent et mangent sur place le corps de l'animal, abandonnant la tête aux divinités invoquées. Chaque maître de maison procède de la même façon dans ses propres champs. Après les semailles, on fait passer le bétail sur les grains pour faciliter la germination. Pour le paddy, la "*pîjâ* des terres (irriguées)" est globalement similaire au rituel du millet, transposé dans les rizières et avec Gangâmâ et/ou Lakshmi en lieu et place de Nandi.

*Landi* (*Jyestha*, mai-juin) : début du repiquage des plants de paddy après l'offrande d'une noix de coco à Lakshmi.

*Âsâdha* (juin-juillet) : début des moussons et du sarclage ; moisson du millet mineur (*suan* : *Panicum miliare* Lam.).

---

<sup>140</sup> Pour un calendrier agraire centré sur les cultures irriguées, le lecteur pourra consulter l'ouvrage de Kornel Das (1999).

*Banda pand* (*Srâvana*, juillet-août) : fête de Jankor devata, célébrée surtout par les habitants Parenga du village voisin de Lujing.

*Asâ* (*Bhâdrapada*, août-septembre) : saison des fortes moussons et cyclones.

*Dasarâ* (*Âsvina*, septembre-octobre) : début des moissons du millet (*mandia*) ; début de l'ensemencement de l'*alsi*, une plante oléagineuse (*Guizotia abyssinica L.f. Cass.*) ; fête de Hundi ; jadis délégation et tribut envoyés au roi à Jeypore pour Dasarâ.

*Divali* (*Kârttika*, octobre-novembre) : début des récoltes de paddy (théoriquement juste après la fête de Dasarâ), dont certaines s'échelonnent jusqu'en Pus. Avant les moissons, une chèvre ou un poulet est sacrifié dans les champs à Lakshmi. Fête des ancêtres (Duma Parab ; Dipavali et fête de Kâli en Orissa).

*Pand* (*Mârghasîrsa*, novembre-décembre) : récoltes et battage du paddy. Le grain est conservé dans les greniers, auxquels on suspend une guirlande de fleurs en l'honneur de Lakshmi. On lui offre également une noix de coco. Moisson de l'*alsi*.

*Pus* (*Pausa*, décembre-janvier) : Répartition des tâches annuelles au sein du village ; fête de Pus (Pus Parab, le premier mercredi après la pleine lune), et périodiquement de Gangâmâ.

*Mâgha* (janvier-février) : courte célébration du mois (premier vendredi après la nouvelle lune), et longue fête de Nandi périodiquement.

*Phâlguna* (février-mars) : saison préférée pour les noces.

*Chaitra* (mars-avril) : labours, début de l'ensemencement du millet mineur, croissant sur de mauvaises terres et servant de nourriture substitutive pendant les moussons. Les semailles sont effectuées de la même manière que pour le millet commun (*mandia*), mais aucun rituel ne les précède. Collecte du bois. Fête de première consommation des mangues.

Ce cadre succinct a pour but de replacer la fête majeure de Chaitra dans le parcours annuel des fêtes et des activités. On verra que l'évocation des rituels du royaume relativisera d'emblée la spécificité des fêtes villageoises.

## **2/ *Nishâni munda*, le pilier du village à la lumière de la fête de Chaitra**

Autrefois plus largement répandue, *Chaitra Parab* n'est plus célébrée aujourd'hui que dans les zones réputées tribales de l'Orissa. La fête a lieu au printemps, à une époque de pause dans les travaux agricoles, entre les dernières récoltes et les prochaines semailles <sup>141</sup>. Pendant le temps de la fête, qui s'étend autour de quatre grands rituels, tout travail agricole est d'ailleurs prohibé. La traversée des routes menant au village est soumise à un droit de passage, reste d'une claustration villageoise encore visible dans certains villages Gadaba. Les dates des séquences rituelles et les tâches de chacun pendant la fête sont fixées par le prêtre-astrologue en accord avec les familles. Il est en effet de bon augure que des jeunes non mariés initient les différentes étapes. La description qui suit est celle du déroulement général de la fête à Hadapat, avec un intérêt particulier à la place qu'y occupe *Nishâni munda*. Plutôt que de séparer des influences "hindoues" de structures jugées *a priori* plus "tribales" dans la culture Joria, nous distinguerons deux perspectives ou échelles d'analyse : un point de vue interne centré sur les relations intra-villageoises, et un point de vue externe s'intéressant aux relations du village avec le royaume régional. Outre sa fidélité à la méthodologie exposée en introduction, cette perspective nous paraît plus fidèle au vécu des Joria eux-mêmes <sup>142</sup>. Le style descriptif et condensé adopté ici ne doit cependant pas faire oublier l'atmosphère festive dans laquelle se déroulent les rituels.

### Déroulement des célébrations

Le "jour de procession" : Ce jour consiste surtout en l'arrêt des travaux agricoles et en rituels préparatoires. Le plus important de ces rituels consiste en un sacrifice de chevreau à *Pâta devata*, par le cuisinier sacrificiel et le *bârik* (ce dernier effectuant le sacrifice), sur le chemin sortant du village au Nord-Est. La viande est distribuée à tout le village, à l'exception de la tête, consommée hors du village par le cuisinier rituel et ses assistants. L'après-midi, une

---

<sup>141</sup> Théoriquement, la date suivie correspond à une conjonction particulière entre la pleine lune du mois de Chaitra et la prochaine nouvelle lune. Cette date diffère de celle du calendrier hindou suivi par les castes locales. Concrètement, la date est choisie également en accord avec les vœux des habitants et avec les autres villages environnants, de manière à échelonner les célébrations de la fête dans la région. Les festivités s'étendent souvent bien au-delà des rituels proprement dits, qui dépassent rarement une semaine.

<sup>142</sup> Le cas exposé ici ne diffère pas fondamentalement de ceux de villages pluri-castes. Nous renvoyons aux travaux de Peter Berger (2002), qui a très précisément décrit les relations économiques et rituelles d'un village dominé par des Gadaba. Au-delà des différences existant entre les rituels et lieux de culte Joria et Gadaba, notre interprétation diffère sur l'identification de *hundi* ou sur l'assimilation de l'officiant de *hundi* au rôle de "sacrificateur" (Hubert & Mauss 1899) au nom de la communauté sacrificiante. La distinction nous semble ici spécieuse, car, comme Berger le note, cet officiant représente la totalité du village en tant qu'ainé.

petite procession est organisée de ce site vers le village, puis des membres de chaque famille, essentiellement des femmes, se rendent à une pêche collective de poissons et crabes dans la rivière adjacente, avant de rentrer en groupe au village. Le soir, dans chaque maison, les menues prises de la journée sont mêlées à du paddy dans un petit panier. Celui-ci est offert aux ancêtres de la maison, au pied du pilier porteur de l'habitation <sup>143</sup>. Un fil suspendu au sommet du pilier permet aux esprits défunts de descendre du toit pour prendre part au repas <sup>144</sup>.

Le "jour où l'on attrape les semences" : Chaque maisonnée sacrifie un poulet, puis envoie un de ses membres apporter, dans un van, la moitié des semences offertes la veille aux ancêtres ainsi qu'une petite lampe à huile à l'autel villageois. L'officiant de *Nishâni munda* trace un diagramme en poudre de riz devant la divinité, lui offre un œuf puis collecte le contenu des différents vans dans le sien. Vêtu alors uniquement d'un pagne de feuilles et d'un tissu neuf autour des reins (*dhoti*), il monte sur le cairn de pierre protégeant la divinité. L'officiant y est aspergé d'eau par une fillette, puis se met à lancer le grain de son van dans les quatre directions de l'espace. Plus attentivement, il jette ensuite du grain dans le van d'un garçon désigné pour cette tâche, avant de le distribuer à la volée dans les vans des différentes maisonnées qui sont disposés autour de lui. Le grain ainsi consacré est conservé dans la maison jusqu'aux prochaines semailles. Il sera alors mêlé aux semences familiales lors du rituel d'ensemencement effectué par le maître de maison, pour en garantir l'efficacité.

Le "jour de la cuisine sacrificielle <sup>145</sup>" : Cette journée consiste en une fête générale et licencieuse, à la suite de la consommation du riz cuisiné avec la viande et le sang sacrificiels (*soru*), en particulier le poulet sacrifié la veille. Dans chaque maison, une offrande de ce riz est d'abord faite aux ancêtres, qui reçoivent eux la tête du poulet, et l'on utilise à cet effet des ustensiles de cuisine neufs.

---

<sup>143</sup> Chaque famille nucléaire dispose d'une "maison" (*ghara*) constituée généralement de deux pièces (cuisine / salle commune) et d'une sous-pente. Le pilier principal se trouve parfois dans la cloison séparatrice. Chaque habitation peut être indépendante ou accolée à celle d'autres membres de la famille élargie.

<sup>144</sup> Elwin (1954, p.235) rapporte un mythe Parenga dans lequel le dieu suprême créa les araignés afin d'aider les esprits défunts à monter au monde céleste par le biais d'un fil. Une finalité similaire est attribuée à la création des crabes, dont les galeries souterraines livrent un passage aux défunts, cette fois vers le monde d'en-bas.

<sup>145</sup> Voir Kornel Das (1999, p.82) pour une description de cette célébration chez les Gadaba. Comme cet auteur le mentionne, sacrifier et consommation du poulet ne doivent pas être vu par des étrangers, ce que l'on m'a diplomatiquement fait comprendre. Pour le terme désignant la nourriture sacrificielle, nous préférons la graphie *soru*, défendue par Elwin (1950, p. xi) contre la transcription *tsoru*, pour les raisons que l'on exposera en conclusion.

Le "jour de la chasse aux oiseaux" : Cette séquence ouvre la période de chasse rituelle par une chasse aux oiseaux menée par les garçons. À l'image des grands, les enfants quittent le village après qu'un garçon ait reçu une poignée de boue lancée par une fillette. Dans les villages Gadaba, ce jour débute par un bain purificateur général et marque la fin de la claustration rituelle du village (commencée après le sacrifice de chèvre à *Pâta devata*) et la reprise des échanges avec les étrangers à la communauté.

Le "jour de la grande chasse" : Le matin, un membre du clan dominant se rend à l'autel de *Pâta devata*, dans la montagne. Il représente le village car le culte de ce dieu est, comme on l'a dit, commun à quatre villages considérés comme les descendants d'un village central. L'officiant de *Pâta devata*, un Parenga Gadaba, appartient au lignage dominant de ce dernier village. Ce rite vise la protection contre les animaux sauvages et le succès de la chasse à venir. L'après-midi, le cuisinier sacrificiel remet une hache à un jeune garçon avant de le conduire à la limite du village, où ils suspendent ensemble l'arme dans un arbre. Le même cuisinier dirige ensuite une *pûjâ* aux armes du village, à la fin de laquelle il doit briser un œuf avec une pierre. Le bris de l'œuf prend valeur d'augure pour la chasse à venir. Les femmes présentes marquent ensuite le front des hommes d'un point coloré (*tika*) en signe de protection et respect, puis chacun ramène ses armes chez soi.

"L'entrée dans la forêt" : Cette fois, c'est au tour d'un adulte d'être aspergé de bouse par une femme avant de rejoindre la lisière de la forêt, une lance à la main, tandis que sa partenaire rejoint le village. Tous les hommes quittent progressivement le village, et la chasse débute véritablement. Les retardataires sont chassés par les femmes à coups de bouses de vache et d'insultes à caractère obscène. Les jeunes filles célibataires, en particulier, entonnent les "chants de Chaitra", de brèves chansons à rimes, ironisant sur les prétentions masculines... Le premier gibier ramené de la traque est offert sur l'autel villageois avant d'être partagé. La tête est réservée à l'officiant de *Nishâni munda* et au cuisinier sacrificiel, tandis que le corps est consommé par l'ensemble des villageois. Le septième (ou huitième) jour voit la reprise officielle du travail, à travers le début ritualisé des labours, bien que la chasse puisse durer encore plusieurs jours.

## Chaitra comme fête de renouvellement, ou la fécondité par l'unité

Chaitra a été le plus souvent évoquée comme une célébration printanière de la fertilité de la "déesse terre" (Schnepel 2002 : 125). Il est vrai que l'abondance des récoltes futures fait partie des objectifs escomptés de la célébration, mais ce n'est pas le seul, de même que la terre n'est nullement l'unique divinité honorée à cette occasion. Nous montrerons surtout que l'abondance dépend ici plus de l'union de toutes les forces, visibles et invisibles, que du seul sacrifice à la glèbe. Les premiers observateurs de la fête ont surtout insisté sur les chasses rituelles qui accompagnaient la célébration <sup>146</sup>, avant de la comparer, par son caractère licencieux, aux *Saturnalia* romaines (Francis 1907 : 72). Chaitra peut effectivement apparaître comme une version fruste de Holi, où la bouse de vache prend la place des poudres colorées, et où les jeunes (et les moins jeunes) des deux sexes saisissent l'occasion de danser ensemble, voire de tisser des liens plus étroits... Tout se passe comme si le village retournait à un état "sauvage" antérieur à la mise en place des institutions. La suspension du travail de la terre et des travaux ménagers, la chasse et la pêche collectives, peuvent apparaître comme autant de mises en scène d'un mode de vie antérieur à l'agriculture, ou d'un retour aux temps fondateurs. Dans cette perspective, la claustration du village intervient comme une réponse logique à une phase critique où le village a aboli ses défenses en même temps que ses institutions. Les frontières étant devenues perméables, pour une courte période, le "corps social" reste particulièrement sensible aux influences extérieures. La restauration des limites passe à travers la réaffirmation du centre, puis par les expéditions de chasse à l'extérieur. Les villageois paraissent ainsi reconquérir l'espace domestique et la fertilité sur les forces de la forêt <sup>147</sup>. Au-delà des explications saisonnières et agraires, l'hypothèse de la refondation de

---

<sup>146</sup> Pour une vue synthétique de ces fêtes, voir Rudolf Rahmann, "The Ritual Spring Hunt of Northeastern and Middle India", *Anthropos*, 47, 1952, p.871-890, et les réponses d'Alexander W. Macdonald, "Quelques remarques sur les chasses rituelles de l'Inde du Nord-Est et du Centre", *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1955, p.101-115 ; "Notes sur la claustration villageoise dans l'Asie du Sud-Est", *Journal Asiatique*, 1957, p.185-210 (merci à Grégoire Schlemmer et Gisèle Krauskopff pour la seconde référence). Malgré des présupposés justement critiqués par Macdonald, Rahmann a mis le doigt sur une séquence récurrente chez de nombreux agriculteurs d'Asie du Sud-Est. Macdonald en retient essentiellement que ces chasses coïncident avec une période charnière, impliquant des éléments de saturnales (inversion des rôles, licence, etc.) et des rituels de divination. La chasse rituelle représenterait surtout, pour Macdonald, une technique divinatoire à travers laquelle les chasseurs-agriculteurs s'approprieraient les puissances forestières dispensatrices de fertilité.

<sup>147</sup> Macdonald *op. cit.* Des séquences globalement similaires ont été décrites par C. Fürer-Haimendorf (1979) chez les Gond d'Andhra Pradesh, G. Krauskopff (1987, p.141) chez les Tharu, ainsi que P. Sagant (1996) chez les Yakthumba du Népal. Nous soulignerons à nouveau certaines similarités entre le rituel Joria et celui des Maria Gond du Bastar (Grigson 1938, p.211-214). Les "Maria à cornes de bison" connaissent aussi une "fête des semences" à Chaitra, où a lieu une offrande aux armes avec le tir d'un œuf ayant valeur d'augure pour le succès de la chasse, ainsi que l'arrosage des semences de tout le village par le chef religieux (*perma*) face à un autel éphémère de la "Mère du village". Les grains sont toutefois arrosés, dans ce cas, du sang sacrificiel des poulets offerts par chaque maisonnée, et le gibier ramené de la chasse rituelle est déposé devant l'autel villageois au même moment. Le sang du gibier est, quant à lui, versé sur les lieux de sa mort et offerts aux divinités de la chasse et de la forêt (Vana Kumari, Karenga Deo), et ne vise pas à fertiliser les semences.

l'intégrité du "corps villageois" est corroborée, comme nous allons le montrer, par le réseau d'analogies tissées entre le village et la maison familiale.

Commençons par souligner la complémentarité de fonctions existant entre l'officiant de *Hundi* et le cuisinier rituel. Cette relation est explicitement comparée à celle d'un couple marié. Le premier agit en effet comme sacrifiant assimilé à un maître de maison, tandis que le second incarne métaphoriquement sa femme, responsable de la cuisson des aliments. De même dans l'imaginaire domestique, le maître de maison est assimilé au pilier porteur, tandis que le foyer est explicitement associé à la maîtresse de maison. Un dicton résume bien cette complémentarité métaphorique :

"Le pilier porteur (*doron deli*) est fort et droit (*anta*) comme un garçon,  
le foyer (*odhachuli*) comme une petite fille."

Rappelons ensuite que ce même officiant de *Hundi* appartient théoriquement au lignage fondateur et dominant du village, tandis que le cuisinier appartient à un lignage secondaire. Or, cette prééminence locale est analogue à celle du patrilignage du mari vis-à-vis de l'épouse dans un régime patrilocal. La femme y rejoint la maison maritale, avec pour double tâche de nourrir les ascendants et de produire les descendants du lignage. Une phase majeure du rituel, enfin, voit l'officiant s'installer au sommet de l'autel villageois. Or, ce fait trouve un parallèle dans des rituels thérapeutiques familiaux où l'enfant s'assoie sur les genoux de sa mère qui elle-même repose sur les genoux de son mari. Ils sont arrosés collectivement dans cette position. Le père y apparaît comme le support de la famille et le continueur du lignage, tout comme, à l'échelle du village, *hundi* supporte l'officiant descendant de la lignée fondatrice. À ce propos, soulignons le fait que les Joria ne cessent de clamer une égalité entre les clans tout en pratiquant une hiérarchisation au profit des fondateurs. Ces affirmations participent de la même nécessité politique d'équilibrer les tensions centrifuges des lignages par la réaffirmation périodique de l'unité et de la solidarité villageoise. La fête de Chaitra refonde ainsi une unité villageoise hiérarchisée autour du lignage fondateur et de *Nishâni munda*. En tant que pilier porteur de la grande maison que constitue le village, ce dernier synthétise remarquablement les multiples analogies entre organisations sociales et cosmologie. À travers la métaphore de la maisonnée, les célébrations de Chaitra restaurent l'unité sociale et le

contrat avec les forces divines, condition de la fécondité des récoltes et des humains. Le paradigme domestique n'est cependant pas le seul modèle visible à Chaitra. L'autre grand modèle de référence est le paradigme royal et martial de la fête de Dasarâ.

### **Chaitra comme Dasarâ villageois, ou l'affirmation de l'autonomie**

Commençons par dresser la liste des séquences similaires entre Chaitra et l'ancien Dasarâ royal. Les emprunts les plus évidents aux célébrations de Dasarâ sont le culte rendu aux armes et le dépôt d'une arme dans un arbre frontalier du village. Comparant le récit du *Mahâbhârata* (IV, 40 et 67) et le déroulement de Dasarâ, M. Biardeau a relevé la présence de ce dernier motif dans la célèbre épopée sanscrite. Le héros Arjuna y camoufle son arc et ses flèches dans un arbre afin de ne pas être reconnu. Il récupère toutefois ses armes, après avoir honoré l'arbre, chaque fois qu'il doit combattre des ennemis. Tous ces éléments ne se retrouvent pas dans la célébration villageoise, mais il est remarquable que le dépôt d'une arme et sa reprise, puis le marquage du front des chasseurs par leurs épouses y précèdent également le départ pour la chasse. Selon M. Biardeau, l'épisode correspond au retraçage des limites <sup>148</sup>. Quant à la pose des *tika* juste avant le départ des hommes, une cérémonie similaire précédait également le départ des hommes pour les expéditions militaires ou pour la procession de Dasarâ. Suivant la même ligne de comparaison, remarquons que le premier sacrifice de Chaitra (à *Pâta devata*) est effectué aux limites nord-est du village, soit dans la direction prescrite par les traités sanscrits pour le rituel préparatoire du dixième jour de Dasarâ (Kane 1974). Il n'est pas jusqu'aux jeux de boue, aux cours amoureuses et aux chansons érotiques qui ne trouvent de parallèles avec des indications textuelles relatives à la même célébration de Durga au Bengale <sup>149</sup>. Tous ces indices plaident en faveur d'une captation au niveau villageois de séquences du Dasarâ royal.

---

<sup>148</sup> Sur les racines védiques et épiques de ces séquences, en particulier le culte à l'arbre *samī*, voir Biardeau 1989, p.303. Sur d'autres parallèles entre l'épopée et les fêtes du sud de l'Inde centrées sur Draupadī, voir Hildebeitel 1988. Ajoutons que ces influences royales hindoues ne sont nullement une spécialité Joria. Elwin (1950, p.182-186) cite exactement les mêmes éléments dans les rituels de Giag-gige, l'équivalent Bonda de Chaitra. Notons encore qu'au Népal, le "Cait Dasai" est un résumé du grand Dasai d'automne (Gaborieau 1982, p.17).

<sup>149</sup> "After one has worshipped her on the great eight day, one (should worship her) on the ninth day with oblations (balis). On the tenth day in Sravana, one should dismiss her with Sabara – festivals. (...) People should be engaged in amorous play with single women, young girls, courtesans and dancers, amidst the sounds of horns and instruments, and with drums and kettle-drums, with flags and various sorts of cloths covered with a miscellany of parched grain and flowers ; by throwing dust and mud ; with auspicious ceremonies for fun ; by mentioning the female and male organs, with songs on the male and female organs, and with words for the female and male organs, until they have enough of it. If one is not derided by others, if one does not deride others, the Goddess will be angry with him and utter a very dreadful curse." *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāna*, K. R. van Kooij, Leiden, Brill 1972, p.121 (§ 63. 17-23).

Mais il y a plus. Les fêtes de Chaitra et de Dasarâ restent complémentaires encore aujourd'hui, en tant que célébrations de Durga. On a vu que des célébrations mineures de Dasarâ étaient célébrées par les petits patrons de certains centres secondaires. À l'échelle villageoise, par contre, Dasarâ semble n'avoir jamais connu de célébration. Or, non seulement certaines séquences sont comparables, mais les fonctions principales des deux fêtes coïncident. Celles-ci mettent en effet en scène la dissolution, puis la rénovation de l'ordre social, mais adaptées à des niveaux différents. Cette rénovation passe par une chasse collective et une refondation du lien à la localité au niveau villageois, et par la mise en scène d'une victoire guerrière au niveau royal. Aux temps même de la royauté, cependant, il se pourrait que Chaitra apparue déjà comme une célébration de l'autorité conférée par le droit sur le sol. Au Népal, certaines fêtes étaient ainsi associées aux quatre Ordres sociaux, notamment Dasarâ aux castes guerrières, Dipavali (fête des lampes et des ancêtres) aux castes paysannes, et Holi (fête des couleurs) aux castes de service (Gaborieau 1982). Or, Elwin (1950 : 177) fournit une formulation locale de ce type de catégorisation où Dipavali apparaît lié aux Dom, et Sume Gelirak (ou Pus Parab, fête précédant Chaitra) aux Bonda. Plus généralement, il est possible d'opposer les fêtes de printemps, associant fertilité et castes paysannes, à la fête d'automne, célébrant la guerre et les castes martiales. Cette dualité polarise les tensions locales entre deux groupes sociaux partiellement en compétition : tribus paysannes dominantes et castes martiales installées avec l'aval des rois. Dans ce cadre, les similitudes de séquences entre la fête villageoise de Chaitra et celle du Dasarâ royal apparaissent comme de véritables appropriations de symboles royaux, autrefois réservés. Les villageois affirment en cela le caractère souverain autonome de leurs divinités et de leurs chefs, quand le royaume a effectivement disparu.

### **L'ainé sacrificiant et le roi cadet, ou les charges villageoises au miroir du patronage royal**

Après cette description commentée de la fête de Chaitra, nous pouvons procéder à une comparaison plus précise entre les charges nécessaires au niveau villageois et les fonctions rituelles du sacrifice royal de Dasarâ. Dans les deux cas, tout d'abord, le rituel régénère le lien

entre lignée fondatrice et divinité locale. Le raja et l'officiant de *Nishâni munda* agissent en effet tous deux comme les patrons "sacrifiants" auprès de leur divinité lignagère (Kanaka Durga d'une part, *Nishâni munda* d'autre part), laquelle est aussi celle du groupe en entier (le royaume dans un cas, le village dans l'autre). Plus encore, le rituel où l'officiant de *Hundi* escalade l'autel de village pour être arrosé par une fillette évoque sur plusieurs points les rituels de consécration royale. Dans les textes relatifs à cette cérémonie comme le *Râjasûya*, non seulement le roi doit être aspergé de liquides par des femmes fastes, mais cette onction est précédée d'une séquence où le roi se dresse sur son trône pour manifester son rôle de pilier porteur du royaume s'appuyant sur le trône, nombril de la terre <sup>150</sup>. L'assimilation de l'officiant de *Hundi* à un roi-patron est ensuite confirmée par la présence du cuisinier sacrificiel à ses côtés, et l'identification de celui-ci à son épouse rituelle. Le cuisinier tient en effet ici la place exacte qu'occupe le brahmane chapelain du roi dans les textes brahmaniques, lui aussi présenté comme l'épouse du sacrifiant royal parce qu'il cuisine pour lui <sup>151</sup>.

Dans cette interprétation des charges villageoises en regard des offices royaux, qu'en est-il du *naik* ? Il est en effet le délégué du village, mais n'est-il pas également le représentant du roi auprès des villageois, comme le montre sa tâche de collecteur de la rente foncière ? Les attributs du roi sont en fait dédoublés dans les personnages de l'officiant de *Hundi* et du *naik*. Le premier exerce la fonction royale de patron du sacrifice au nom de la communauté et de ses ancêtres. Le second hérite des pouvoirs régaliens séculiers : la collecte de l'impôt, le droit de corvée, l'exercice de la force légitime et l'application des décisions royales. En regard du *naik*, l'officiant de *Hundi* emprunte par conséquent les traits d'un chef essentiellement religieux, comme le confirme son statut relatif d'ainé <sup>152</sup>. Ce dédoublement des fonctions témoigne en dernier ressort de la dualité des légitimités en présence : celle de l'officiant

---

<sup>150</sup> Heestermann 1957, p.101. Citant J. Gonda (*Ancient Indian Kingship from the religious point of view*, Leiden 1969, p.6), G. Toffin (1993) mentionne également que le roi est qualifié de "soutien, support du royaume" dans certains textes.

<sup>151</sup> La métaphore est connue et évoquée par les divers travaux sur la doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas (notamment Biardeau & Malamoud 1976, p.199). Ajoutons que, selon une norme plus respectée chez les Gadaba que chez les Joria, seuls les hommes mariés selon les règles peuvent partager le riz sacrificiel. Or, cette prescription selon laquelle seuls les "maîtres de maison" peuvent prendre part au sacrifice est précisément celle des textes brahmaniques (Biardeau & Malamoud 1976, p.33).

<sup>152</sup> Une distinction similaire a été mise en relief par G. Tarabout (1990, p.110-112) dans les systèmes politiques du Kérala où, au sein même de lignées brahmanes régnantes, l'ainé agit comme un brahmane retiré des affaires, tandis que le pouvoir effectif échoit à un cadet. La complémentarité existait également chez les Raj Gond d'Andhra Pradesh (Füer-Haimendorf 1979, p.142). Les lignages *Raj* et plus généralement les *Patla* (hindi *Patel*) apparaissaient comme des arbitres séculiers, représentants du village à Dasarâ et considérés comme impurs, par rapport aux *Devari*, chefs religieux et officiants du dieu local (*Aki Penu* ou *Aki munda*, pilier de fondation central). L'auteur compare d'ailleurs la fonction du *Devari Raj Gond* à celle du *Bhum Gaita* des *Maria Gond*, ou du *Perma* des *Bisonhorn Maria*.

s'enracine dans un lien à la divinité locale et ancestrale, celle du *naik* repose sur une délégation ou reconnaissance de l'autorité royale.

Notre discussion des charges peut donc être résumé de la manière suivante : l'officiant de *Hundi* était sacrifiant et officiant dans son village, mais était reconnu uniquement comme un officiant de divinité subalterne dans le royaume. Le cuisinier rituel était considéré, uniquement au niveau villageois, comme son épouse cuisinant le repas du sacrifice. Le *naik* restait, quant à lui, un petit chef séculier, subordonné mais porteur d'un certain pouvoir dans les deux cas. Nous pouvons rappeler ici le conte des deux frères, évoqué en première partie. Cette histoire condense au fond une vision critique du roi en exercice, en sous-entendant qu'il n'est qu'un cadet qui a réussi, ou un *naik* séculier un peu plus puissant que les autres. Ses sujets agriculteurs, dominants dans les zones rurales, n'en restent pas moins les premiers-nés et les premiers occupants du terroir comme l'indique leur titre de "gens de la terre" (*mâtia*). Ce titre marque leur légitimité aux yeux des divinités locales avec lesquels leurs ancêtres ont conclu le premier pacte. Les deux types de légitimité (préséance sur la terre, et délégation royale) sont ainsi différemment hiérarchisées selon le "lieu du discours" considéré : le village ou le royaume. Nous verrons bientôt que le dédoublement des fonctions royales trouve des parallèles avec l'organisation des divinités. Il convient de préciser d'abord l'identité des divinités *Nishâni munda*, puis *Pâta devata*.

### **3/ *Pât devata* au miroir de *Nishâni munda*, ou les deux visages de la souveraineté locale**

Nous avons vu qu'à travers son lien privilégié avec le clan fondateur notamment, *Nishâni munda* est assimilé à un pilier porteur villageois. Nous allons approfondir cette idée, en exposant les rites de fondation d'un village, avant d'élargir la perspective par l'apport d'éléments de comparaison plus éloignés dans le temps et l'espace.

#### ***Nishâni munda* comme pilier de fondation et pilier porteur du village**

Selon les témoignages d'anciens Joria, un groupe de villageois décidait de fonder un nouveau village sous la pression démographique, suite à des désaccords politiques importants, ou par simple scission d'un hameau devenu trop large. Dans le cas de l'installation sur un site totalement nouveau, l'aîné d'un segment du lignage dominant prenait la tête de la colonie. Chaque installation impliquait la présence de groupes spécialisés dans les différentes charges politico-rituelles que l'on a évoquées précédemment. Comme on l'a dit, ces charges pouvaient se redistribuer à la fondation d'un nouveau village, mais deviennent généralement héréditaires au sein d'un village établi. Les Joria insistent aussi sur une nécessaire multiplicité des clans pour fonder un village, mais c'est une affirmation manifestement plus idéologique que réaliste.

À une date fixée par l'astrologue, l'aîné du groupe leader et ses accompagnateurs creusent à l'endroit, vu en rêve ou déterminé par divination, prévu pour l'emplacement de l'autel villageois <sup>153</sup>. Le même leader plante ensuite une section de branche d'un arbre particulier, en ayant soin d'en enterrer environ les deux tiers. Des sacrifices animaux y sont offerts et l'officiant astrologue observe les signes marquant l'acceptation des offrandes ainsi que la reconnaissance du fondateur par les divinités locales. Si tel est le cas, le piquet de bois émergeant du sol est enduit de terre et de vermillon, puis finalement enclos dans le coffre de pierre du nouvel *hundi* <sup>154</sup>. Ce même piquet sera périodiquement ré-enduit de vermillon, si bien qu'il finit par être dissimulé sous une apparence oblongue. La variété d'arbre utilisé, le *kasi* <sup>155</sup>, pousse en forêt, et son bois est rarement employé. Selon une guérisseuse médium, la rareté des branches sur le tronc du *kasi* garantit l'unité du village en "bouture", au-delà des inévitables querelles entre lignages. Selon d'autres, le tronc protège des intrusions malignes grâce à ses longues épines. Des comparaisons régionales viennent corroborer ces deux séries d'arguments complémentaires. Selon le témoignage de Macpherson par exemple, à la

---

<sup>153</sup> Selon certains informateurs, dans le trou ainsi dégagé, on dépose de la terre provenant de lieux fastes (autels d'autres villages, sites de pèlerinage, etc.). Ce point fut toutefois énergiquement contesté par d'autres personnes, selon qui un nouveau village doit être vierge d'influences extérieures potentiellement néfastes.

<sup>154</sup> On jugera des parallèles avec les rites d'installation des Maria Gond du Bastar : chez les Maria montagnards, la "Mère du village" est représentée par une pierre posée au pied d'un arbre *saja*, ou par un bâton fourchu de *saja* pourvu d'un lien en écorce de *kosa* planté en terre. Si les augures sont favorables, le bâton est enclos dans une sorte de maison-panier. Le rituel des Maria "à cornes de bison" éclaire le sens de ce bâton fourchu, puisqu'un poteau de même forme et essence est également dressé au moment du choix d'un site d'installation, avant d'être utilisé comme l'un des piliers porteurs de la maison du chef religieux *perma* (Grigson 1938, p.110, 122-123, 138).

<sup>155</sup> *Bridelia retusa Spreng.*, selon le glossaire botanique inclus dans Jena & al. 2002. Briggs (1989 p.339) cite toutefois le *cassia* comme une essence proche du *khâdira (acacia catechu)*, arbre connu pour son usage dans les rituels sacrificiels.

fondation d'un village Kond du Ganjam, le *jâni* (chef religieux similaire à l'officiant de *Hundi*) ramenait de la forêt la tige d'un jeune cotonnier <sup>156</sup>, dont la tête et les racines étaient coupées, mais dont toutes les branches ainsi que les longues épines étaient conservées. Le passage suivant expose les raisons fournies par un informateur Kond, vers 1840 :

"Quand Boora Pennu ordonna pour la première fois qu'un village existe, il nous offrit l'arbre que vous voyez planté ici, comme modèle en tous domaines : Que nos familles s'étendent comme les branches de ce grand arbre, en force et en extension. Que nos femmes ressemblent à ses éclatantes fleurs rouges. Que les jeunes des villages voisins soient attirés par nos jeunes filles, comme les oiseaux sont attirés par ses fleurs suaves. Qu'aucune d'elles ne soit stérile, et qu'elles portent toutes de beaux fruits telles les fleurs de cet arbre. Que nos fils soient durs et vifs dans leur jeunesse, comme les jeunes branches de cet arbre sont couvertes d'épines ; mais que, comme ces épines disparaissent avec l'âge, ils deviennent plus calmes et accommodants quand jeunesse se passe. Enfin, que notre vie soit aussi longue que l'est celle de cet arbre. Boora Pennu nous légua ainsi cet arbre en modèle." (Macpherson 1865 : 368)

La branche représente donc par analogie une synthèse de la communauté villageoise en devenir. D'autant que dans le cas cité par Macpherson, elle reprend souvent racines et devient "l'arbre à palabres" du village. Une pierre pouvait alors être placée à son pied, pour recevoir les offrandes au "dieu du village". Par ailleurs, les Joria comme les Kond insistent sur la distinction entre arbres à tronc droit, associés à la droiture censément masculine, et végétation buissonneuse, rapprochée d'une fertilité féminine sauvage (Jena & al. 2002 : 245). La force, la régularité et la rigidité (*anta*) sont ainsi les qualités requises régionalement tant pour *Nishâni munda* que pour le pilier porteur des habitations et pour la colonne vertébrale du maître de maison. Ce sont aussi des caractéristiques masculines recommandées par un célèbre traité d'architecture sanscrit médiéval, au sujet du pilier de fondation des maisons <sup>157</sup>. La base de ce

---

<sup>156</sup> L'auteur parle de *cotton-tree* désignant probablement le *silk cotton tree* (*Bombax malabaricum* DC., Oriya : *simili*) utilisé localement dans plusieurs contextes rituels, bien que la référence puisse aussi suggérer le *Cotton* (*Gossypium hirsutum* L.).

<sup>157</sup> *Mayamata. Traité Sanskrit d'architecture*, édition critique, traduction et notes par Bruno Dagens, Publication de l'Institut Français d'Indologie, 40-41, Pondichéry, 1970, chap. XV, XXVII. Selon l'éditeur, ce traité fut probablement rédigé sous la dynastie des Chola en Inde méridionale. M. Biarreau (1989, p.84-85) cite, quant à elle, un "dieu-pilier" qui est élevé au-dessus d'une cruche à la fondation des maisons, dans la région de Goa. Dans le cas de la maison d'un aïeul commun à plusieurs familles nucléaires, le même poteau est considéré comme le protecteur de la lignée. Remarquons que les traités sanscrits systématisent des pratiques souvent préexistantes et intégrées au sein des petits royaumes. Le manque de données historiques sur ce champ médian est largement responsable de la difficulté à corréler aujourd'hui pratiques populaires et textes savants (Mus 1935, Avant-propos, p.244-5 ; White 2003, p.259-262).

pilier, dont la partie enfouie est aussi importante que dans le cas joria, doit recouvrir un dépôt rituel. La référence à un pilier apparaît enfin dans plusieurs inscriptions médiévales de la cité de Vijayanagar (nord du Karnataka), qui invoquent le dieu Shiva comme "le pilier principal (*mûla-stambha*) dans la construction de la cité des trois mondes <sup>158</sup>". Ces nouvelles références ajoutent aux parallèles évoqués précédemment au sujet du roi et de l'officiant de *Hundi*, pour prouver que le pilier porteur était autrefois une métaphore commune du support et de la continuité de l'ordre collectif, en Inde.

L'examen du rituel de fondation et de diverses sources confirme donc que *Nishâni munda* est l'équivalent villageois <sup>159</sup>, tant du pilier porteur de l'habitation domestique que du soutien, plus métaphorique, du royaume. Leurs qualités partagées (droiture, force, régularité), garantissent l'unité et la continuité du groupe (maisonnée, village ou royaume) face à l'extérieur. L'analogie avec le pilier domestique apporte toutefois une dimension supplémentaire au pilier villageois. Le premier symbolise la lignée des pères ainsi que le couple fondateur de la maisonnée : "Mère de la maison – Père de la maison" (*ghar mâtâ – ghar pita*) <sup>160</sup>. De même, *Nishâni munda* paraît littéralement "enraciner" non seulement le lignage fondateur, mais aussi tous les ancêtres villageois dans la localité. Plus que la terre, *Nishâni munda* incarne donc une sorte de colonne vertébrale du village, qui unifie la communauté humaine <sup>161</sup>, mais permet aussi la communication sacrificielle entre celle-ci et l'ensemble des divinités <sup>162</sup>. Par sa centralité, *Nishâni munda* s'oppose enfin à la divinité des marges villageoises : *Pâta devata*. Présentons-la, afin d'approfondir leur nature respective.

---

<sup>158</sup> Vasundhara Filliozat, *L'épigraphie de Vijayanagar du début à 1377*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1973, p.126 (n° 133, inscription de 1377 de notre ère) entre autres exemples.

<sup>159</sup> Chez des Gadaba, nous avons même rencontré le terme *ghar Nishâni* pour désigner le pilier domestique. Des métaphores similaires existent chez les Tharu du Népal (Krauskopff 1987, p.137, 139, 140-2) et les Reddis d'Andhra Pradesh (Füer-Haimendorf 1945). Chez les Munda, chaque aîné de clan fondateur est appelé "littéralement un pilier du petit État appelé Khunt" (Dalton 1872, p.167). Signalons que le plan des maisons Joria et Gadaba était autrefois circulaire.

<sup>160</sup> P. Berger (2002, p.80) Une complémentarité entre un poteau de village masculin (*Aki Pen*) et une pierre ronde "mère du village" protectrice contre les maladies (*Natna Auwal*) apparaît chez les Gond d'Andhra Pradesh. Les deux sont érigés par le chef religieux (*Devari*), à la fondation du village (Füer-Haimendorf 1979, p.42). Les faits sont moins clairs au sujet des Gond du Bastar, bien que Grigson (1938, p.123) remarque que le poteau fondateur des Maria "à cornes de bison" est dressé "au nom de la Mère du village, du dieu clanique et des esprits locaux".

<sup>161</sup> Notons qu'*Hundi devata* est honorée spécialement lors d'une fête (*Hundi Parab*) qui officialise la fin de la saison des pluies. Cette célébration consiste essentiellement en un sacrifice de cochon, attaché la veille dans l'enceinte de la divinité. Si l'animal est emporté ou tué au cours de la nuit par une bête sauvage, c'est le signe que le lien avec *Hundi devata* est "dénoué", ce qui peut amener une grave épidémie dans le village. L'unique nuit de la fête, les villageois se volent réciproquement des légumes qu'ils déposent autour de *hundi*, car on dit que la divinité est très sensible au vol entre villageois. La fête précède enfin de quelques semaines celle des ancêtres (*Duma Parab*), qui lui est souvent associée.

<sup>162</sup> Quelques détails (essence, provenance) rapprochent même *Nishâni munda* du poteau sacrificiel védique, mais ils s'opposent quant à leur position spatiale (l'un étant au centre, et l'autre en bordure de l'aire sacrificielle). Un texte sanscrit découvert en Orissa soutient toutefois ce rapprochement. S'appuyant sur l'*Atharvaveda* (X. 7-8), le *Vâstusûtra Upanisad* (1996 [1982], IV, 17, et note 12, p.47) glorifie en effet le poteau sacrificiel (*yûpa*) comme "pilier cosmique" (*Stambha*), modelé sur l'image du dieu-sacrifice lui-même. La présentatrice du texte (E.

### ***Pâta devata* : emblème de délégation royale ou divinité forestière ?**

Le nom (et parfois la forme même) du dieu villageois des forêts et de la chasse, *Pâta devata*, évoque explicitement la fameuse *Pâta Khandâ*, "l'épée principale", icône de la puissance de Durga. Or, à Dasarâ, on rapporte que les chefs de districts brandissaient parfois une épée qu'ils avaient reçue comme insigne de fonction. Ce témoignage est d'autant plus fiable que l'on connaît des cas népalais et tamouls avérés, où la délégation de pouvoir royal ou la reconnaissance d'allégeance était marquée par le don d'un sabre, et où le roi recommandait au récipiendaire de l'arme d'honorer celle-ci comme divinité lignagère <sup>163</sup>. D'autres indices régionaux confortent l'hypothèse que l'allégeance royale intervenait essentiellement au niveau du district. Rappelons d'abord que la divinité honorée sous le nom de *Pâta devata* à Hadaput appartient à quatre villages limitrophes affirmant une origine commune, et que son officiant appartient au lignage dominant du village souche. Ajoutons ensuite que, dans son étude sur les Bonda, Elwin (1950 : 145-150) cite un dieu du même nom, honoré à Dasarâ par douze villages (c'est-à-dire l'échelle idéale d'un district) dont le chef était appelé le "raja des Bonda". *Pâta devata* y était conçu comme un guerrier oriya vindicatif montant un cheval rouge, mais représenté par une épée dissimulée dans un banyan. Plus significatif encore, selon Elwin (1950 : 145-150), la tradition orale faisait venir ce dieu de l'ancienne capitale du royaume, Nandapur, des alentours du "Mont du mortier". Tous ces indices orientent vers une ancienne relation d'allégeance royale au niveau des districts, concrétisée par la remise d'une arme blanche. Rappelons par exemple que les clans Dongria Kond qui confluaient au Dasarâ de Bissamcuttack représentaient eux aussi autant de districts (*muthâ*), pourvus d'un dieu et d'un drapeau, tandis que le dieu du *muthâ*-clan aîné, Niam

---

Baümer) insiste sur la correspondance établie dans le texte entre la colonne vertébrale humaine ou animale, la moelle végétale et le Mont Meru (*Vastusûtra Up. IV, Sûtra 26* ; Baümer 1990, p.147-148), et rapproche ce principe de l'importance accordée à la colonne vertébrale dans le yoga tantrique. L'authenticité du manuscrit reste malheureusement problématique (B. Dagens). Selon le Dr Dipak Bhattacharya, auteur des notes critiques de l'édition, la terminologie des versions connues du texte paraît en effet postérieure au dix-huitième siècle et rattachée de façon lâche à la tradition atharvavédique, relativement connue en Orissa. Le texte pourrait avoir été transmis oralement avant d'avoir été couché par écrit, car il synthétise des références parfois mal interprétées. Nous ne saurons jamais jusqu'à quel point le texte a été manipulé pour répondre à une demande occidentale, mais l'on ne peut qu'être frappé par certaines correspondances entre ce texte sanscrit et les conceptions que nous avons recueillies sur le terrain.

<sup>163</sup> Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996, p.36 (ainsi que dans le même collectif : Sagant 1996), et Dirks 1987, p.233. Pour le Kérala, G. Tarabout (1990, p.95-97) cite également le don d'épée comme sanction de l'institution d'un lien personnel (plus que d'une délégation) entre le chef de milice / village et chaque guerrier Nayar. Le nom même de *Pâta Khandâ* pourrait trouver son origine dans la forme *patta khandâ*, indéniablement liée à la royauté. Sur le symbolisme royal de l'épée, voir notamment Adrian Mayer, "The King's Two Thrones", *Man*, 20, 1985, p.209.

Raja, était symbolisé par une épée. Les observations d'Elwin pour les Bondo, de Nayak pour les Kond, et les nôtres pour les Joria, permettent même d'affirmer que seuls ces grands "rajass" de districts disposaient d'une envergure et d'une reconnaissance royale suffisantes pour patroner éventuellement un sacrifice à Dasarâ <sup>164</sup>. Récapitulons : l'épée principale témoignerait originellement de la relation d'allégeance personnelle entre le roi et les chefs de districts qui la recevaient. Selon toute vraisemblance, cette arme devait être honorée comme divinité lignagère du récipiendaire et placée en marge des villages comme l'impliquait son caractère violent (forme de Durga ou plus souvent de Bhairava).

Ce scénario politico-rituel suffit-il cependant à expliquer la présence de *Pâta devata* au niveau des villages de l'aire d'influence des anciens rois de Jeypore / Nandapur ? *Pâta devata* est invoqué avant la chasse rituelle de Chaitra, mais aussi, et plus généralement au début de chaque grand rituel collectif comme dieu des marges. Le dieu qui est honoré pour cette fonction ne porte cependant pas toujours le nom de *Pâta devata*, ni n'est toujours représenté par une épée, ce qui peut laisser penser qu'il ne fut pas toujours associé à une délégation royale <sup>165</sup>. La légitimation royale de ce dieu liminal se serait ainsi simplement surimposée à une autre, d'origine forestière. Nous serions ici relativement proches du scénario de "double pouvoir" proposé par P. Sagant (1996) pour les Yakhumba du Népal. Selon cet auteur, les rois du Népal auraient imposé des délégués héréditaires à l'échelle des districts, dont la légitimité était attachée à la déesse Durga, en concurrence d'une forme de chefferie indigène élective à travers une chasse rituelle périodique. Il est cependant difficile d'en dire davantage, comme d'identifier un vestige de chefferie élective dans ce qui reste de la chasse rituelle joria. Quoi qu'il en soit, qu'il provienne de la forêt ou du roi, le pouvoir coercitif paraît toujours venir de l'extérieur de l'espace villageois. Il est désormais temps de replacer *Pâta devata* et *Hundi devata* dans leur face-à-face structurel, pour proposer un scénario plus ajusté au cas joria.

---

<sup>164</sup> Chez les Dongria Kond, seuls les chefs séculiers de *muthâ* conservent encore aujourd'hui un rôle politique et judiciaire d'importance, tandis que le rôle de leurs équivalents villageois s'efface derrière celui du chef religieux (Nayak 1989, p.40 ; Jena & al. 2002, p.51-52).

<sup>165</sup> Pour les Gadaba, outre *Bodo devata*, "dieu grand / aîné", P. Berger (2002, p.68) cite surtout le nom *Bodo ghara* : "maison grande / aînée" qui désigne la résidence de la divinité. Au sujet d'un *Pâta khandâ* honoré par des Kond, Cornelia Mallebrein a également supporté l'idée de son hindouisation récente, mais sur la seule base d'arguments légendaires ("Entering the Realm of Durgâ : Pâtkhandâ, a Hinduized Tribal Deity", A. Malinar, J. Beltz, H. Frese (ed.), *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*, New Delhi, Manohar 2004, p.273-306).

### **Le dieu *dharma* et le dieu guerrier : les deux faces de la souveraineté**

En empruntant cette fois une perspective structurale plus globale, nous allons maintenant montrer qu'il existe une homologie de fond entre le panthéon de base d'un village et celui de la capitale royale. Le couple *Hundi devata* – *Pâta devata* peut d'abord être aisément comparé à deux aspects de la déesse Durga : la "dorée" (*Kanaka*) et la "forestière" (*Vana*). Comme la première, on l'a dit, *Hundi devata* est une divinité tutélaire du lignage régnant, centrale et bienfaitrice, qui veille au maintien de la cohérence de l'ensemble contre les tensions internes. Comme la seconde, *Pâta devata* – quand elle est imaginée en vierge guerrière – est la gardienne ambivalente des marges, protégeant des attaques extérieures. Cette assimilation des divinités de village à des formes limitées de Durga est cependant surtout défendue par les brahmanes régionaux, qui interprètent les faits à partir de textes sanscrits. Le *Chandi Purâna* en particulier, texte récité jadis à Jeypore et Nandapur à l'occasion de Dasarâ, identifie explicitement les innombrables "déeses de village" (*Grâmadevatâ*) aux "mille et huit" Yogini, émises par Durga puis fixées sur terre dans divers supports naturels. La liste de ces supports se résume à trois types généraux (pierres, poteaux, tertres ou termitières) qui correspondent globalement aux formes possibles des divinités villageoises régionales <sup>166</sup>. Malgré d'indéniables ressemblances structurelles, l'assimilation à Durga nous paraît donc relever d'une généralisation du discours brahmanique, facilitée par les comparaisons effectuées entre les fêtes de Chaitra et de Dasarâ. Si l'on privilégie le discours villageois, il faut reconnaître que la majorité des villageois ne s'adressent à *Nishâni munda* et *Pâta devata* ni par des termes relatifs à Durga, ni même comme à des divinités féminines.

Un couple de dieux masculins complémentaires apparaît plus adéquat. *Nishâni munda* fonde l'habitat local, mais il est aussi étroitement lié à un dieu plus céleste : *Mahâpuru* ou

---

<sup>166</sup> Je remercie Sri Bijoi Kumar Padhi de Nandapur de m'avoir montré sa copie familiale, et traduit les passages qui m'intéressaient. Il s'agit d'une version en caractères oriya anciens sur feuilles de palme, copiée en 1925 par Padmanava Mishra de Jeypore à partir d'un manuscrit de la bibliothèque du raja. Selon Vidya Dehejia (*Yogini cult and temples. A Tantric tradition*, National Museum, New-Delhi, 1986), de nombreuses versions oriya du *Chandi Purâna* sont des copies du manuscrit de Sarala Das (XV<sup>ème</sup> siècle). L'idée que les Yogini sont émises par la Déesse, et représentent les constituants de l'univers sensible, appartient à la tradition tantrique : André Padoux (traduction et annotation), *Le cœur de la Yogini : Yoginihrdaya avec le commentaire Dîpikâ d'Amrtânanda*, Paris, De Boccard, 1994, p.56-58.

*Dharam devata*, le "dieu *dharma*" <sup>167</sup>. Les Joria et Ollar Gadaba évoquent en effet *Dharam devata* ou *Hundi Mahâpuru*, tout en pointant le soleil de l'index. Or, dans les textes sanscrits, l'astre du jour est la vivante image du *dharma*, et localement, ce même dieu est aussi désigné par l'expression *jalâ Jan, jalâ Bel*, "jumeau Lune, jumeau Soleil". Cette formule elliptique souligne la gémellité des luminaires célestes, dont l'alternance constitue l'ordre temporel – *bela* désigne des plages de temps en Oriya – et socio-cosmique (*dharma*). Plus généralement, les deux astres symbolisent l'éternité et sont invoqués au moment de prêter serment. De même, chaque pilier porteur de maison est élevé au nom de ce dieu, tout comme les rituels autour du pilier villageois s'ouvrent sur l'invocation commune : "Au-dessous Mère Dasmati, au-dessus dieu Dharma". Ancré en terre et dressé vers le soleil, *Nishâni munda* manifeste ainsi la connexion entre la localité et le *dharma* universel. Ce dernier est encore évoqué, dans toute la région, sous le nom du "jumeau solaire" (Malamoud 2002) par excellence : *Jamarâja*, c'est-à-dire le "roi Yama", le dieu des morts.

La figure de Yama apparaît plus précisément dans les visions des médiums guérisseurs (*gurumâi*), qui le décrivent comme l'arbitre présidant les conseils invisibles qu'ils convoquent pendant leurs transes. Ces conseils rassemblent des divinités vues comme les ministres de Yama, divinités d'importance locale (Bhairava et Shiva de Nandapur), régionale (Vishnu du temple de Simhachal en Andhra Pradesh, voire de Puri), ou plus génériques (l'Océan, Bhîma), ainsi que diverses entités responsables des maladies (*Râhu, Sani, Kâminî*, revenants, etc.). Hormis la divinité tutélaire, ou guide, du médium, Yama Raja arrive le premier au conseil, s'assoit au centre, et est encore le dernier à quitter la scène. Tel un ancien roi, il arbitre les querelles entre les humains et les êtres malfaisants, défendant les premiers en insistant sur les offrandes (*bhoga*) qu'ils distribuent régulièrement aux seconds. Ces offrandes constituent en effet la nourriture essentielle des êtres invisibles, et les accepter des hommes équivaut à contracter une alliance avec eux. Les maladies, conçues comme des attaques, représentent donc une entorse au pacte tacitement conclu, voire un dénouage dangereux des liens tissant l'univers. Yama reproche également aux esprits malfaisants de détourner le destin qu'il a

---

<sup>167</sup> Une fois encore, cette conception ne représente pas une exception joria. Le dieu est présent avec ses associations solaires chez les Gadaba (Das 1999, p.6, 54, et enquêtes personnelles) et chez les Bonda (Elwin 1950, p.134-144), où il est identifié à *Singi-Arke* (sanskrit *Arka* : soleil), le "soleil" ou "soleil-lune", dieu créateur et roi des dieux, décidant de la durée de vie des humains.

tracé pour les vivants. Dieu des morts dans toute l'Inde, Yama se charge en effet ici de la tâche ailleurs dévolue à son assistant (Chitragupta) : consigner sur le front d'un nouveau-né les incidents de sa vie future. À Hadaput, l'assistant de Yama est un brahmane divin qui se contente du rôle de passeur des morts. À l'issue des discussions, c'est encore Yama qui statue sur les sacrifices nécessaires à la pacification des divinités malfaisantes, lesquelles acceptent de mauvaise grâce et saluent avant de se retirer. Yama Raja porte donc bien son titre par ses fonctions de juge suprême, assisté d'un brahmane.

Pour résumer notre panthéon villageois, le soleil, image de *Dharam devata* ou Yama, représente la fonction royale dans son universalité lointaine et son rôle judiciaire (Malamoud 1987). Il représente le roi "dharma", auquel on attribue des traits brahmaniques, purs, afin de marquer sa supériorité vis-à-vis de son jumeau, le guerrier et chasseur sanguinaire *Pâta devata*. Arme au poing, celui-ci apparaît comme son véritable "bras séculier", exécutant les sentences suprêmes et endossant l'impureté des crimes à sa place. C'est lui, en effet, qui interrompt la vie des personnes dont Yama a fixé le terme, mais c'est aussi lui qui protège les premières années des enfants, et la santé des villageois des attaques extérieures. Il est, en un mot, le gardien des limites et des passages, tant dans l'espace que dans le temps, et le champ de crémation est situé en son nom à l'Ouest. Cette dualité divine incarne les deux faces de la souveraineté indienne elle-même (Galey 1989 ; Tarabout 1990 : 110-112) : la justice suprême (*dharma*), et la violence coercitive (*kshatra*)<sup>168</sup>. Non seulement la hiérarchie divine du village trouve ainsi son pendant au niveau même du royaume, mais la solution formulée ici pour les dieux rend aussi raison des caractères de l'officiant de *Hundi* et du *naik*. Ce dernier joue, on l'a dit, le rôle unique de chef séculier, tandis que le premier combine des traits d'officiant (brahmanique) et de sacrifiant (royal). La complémentarité entre un aîné dharmique et un

---

<sup>168</sup> Tout reste cependant relationnel. Aiyandar, le fameux dieu des villages tamouls est imaginé comme un roi monté à cheval ou sur un éléphant blanc, protégeant les limites du village et, selon N. Dirks, il est représenté parfois par une épée dite avoir été remise par le roi local. Aiyandar "le maître" s'oppose ainsi dans les villages à Amman, la "mère" ou "Dame", installée au milieu du village et protégeant les habitants des maladies et du mauvais œil (Dirks 1987, p.298-304), mais il possède aussi des caractères brahmaniques (L. Dumont) qui le qualifie comme roi dharmique par rapport à d'autres dieux masculins plus guerriers. Dumont (1987) a noté la ressemblance de structure entre les panthéons des villages tamouls et celui des Maria Gond (Grigson 1938). Cette dualité divine trouve par ailleurs un parallèle dans l'hindouisme textuel à travers l'opposition entre Vishnu et Rudra-Shiva, l'un étant ordonnateur et central, et l'autre gardien et chasseur destructeur.

cadet séculier apparaît ainsi comme une constante indienne, bien au-delà du contexte tribal (Tarabout 1990)<sup>169</sup>.

Au terme de ce chapitre, le lecteur mesurera combien l'interprétation exclusive de *Nishâni munda* et de *Pâta devata* en termes de divinisations de la terre et de la forêt était simpliste. Toutes les divinités villageoises sont marquées à un degré ou à un autre par l'hindouisme plus littéraire, mais celui-ci est transformé, adapté au contexte local pour produire une synthèse culturelle particulière. Le *dharma*, par exemple, désigne ici l'ordre des choses mais aussi le cycle des saisons, ce qui éclaire l'importance que revêt son association nécessaire à la terre pour assurer la fécondité des champs et des êtres. Mais ce n'est pas tout, et l'examen des conceptions de la naissance et de la mort d'abord, puis des idées relatives à l'espace villageois et au corps de ses habitants, approfondira encore les figures divines locales.

#### **4/ Les stèles ancestrales dans les conceptions et les rites mortuaires**

"Comme Sukru Jâni s'asseyait, les yeux ouverts mais le regard perdu en lui-même, il eût des visions de son futur ; il se vit enfin lui-même, grandi en âge et en sagesse, puis tombant mort sur la terre. Il ne quittait pourtant pas la scène pour autant. Il se souvint de la manière dont les gens de sa tribu commémoraient les défunts. À l'entrée de la place centrale du village, là où se tenaient les danses et les assemblées à l'ombre du vieux manguier, se dressait un mémorial de tous les morts du village – une pierre plantée verticalement pour un homme et posée à plat pour une femme. Il voyait ces familiers planter une pierre, qui se dressait au-dessus du sol sous le manguier, en son honneur. Il imaginait que son esprit était entré dans cette pierre et qu'il y résidait, dans cette auguste compagnie des pierres présentes depuis des siècles." (Mohanty 1987 [1945] : 5-6)

---

<sup>169</sup> Jusqu'à maintenant, l'hypothèse historique la plus courante était de supposer que le pouvoir royal fut responsable de la généralisation du statut de chef séculier, tandis que l'officiant-fondateur aborigène aurait cumulé antérieurement les fonctions séculières et religieuses (Grigson 1938). L. Dumont (1966, p.269 et note 32 h, p.100) évoque lui aussi la possibilité de l'intégration d'anciennes "chefferies sacrées" dans une structure indienne (d'origine indo-européenne) distinguant d'un même mouvement statut et pouvoir, pureté et impureté, prêtrise brahmanique et royauté sécularisée. Les données ethnographiques et historiques paraissent, une fois encore, plus complexes. Les mythes Joria, de même que les structures politiques régionales (Berger 2002, Pfeffer 2004), évoquent tous un couple de titres renvoyant déjà à une opposition statutaire entre chef rituel aîné (*jâni*) et chef séculier cadet (*muduli*). Tout se présente donc, ici, comme si nous avions moins affaire à la bipartition d'une ancienne chefferie sacrée qu'au renforcement d'une dualité préexistante. Ces mêmes statuts semblent, en outre, renvoyer dans les mythes à deux clans (respectivement Tigre et Cobra) unis par des liens d'alliance préférentielle, relation particulièrement manifeste dans la société Bonda (Elwin 1950). L'étymologie va enfin dans le même sens. En Tamoul, le terme *mudali* désigne un petit chef et sa racine renvoie plus généralement au "premier" (E. Burrow & M. Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford 1961), tandis que le terme *jâni* paraît se rattacher au lexique indo-européen de la connaissance, censément désintéressée (je remercie Dr. A. Murugayan, spécialiste de Tamoul à l'EPHE, pour ces précisions).

Comme l'évoque cet extrait d'un roman mettant en scène les Porajâ, nous allons tenter maintenant de rendre compte de cette "auguste compagnie des pierres", c'est-à-dire de l'institution des stèles funéraires dressées au cœur des villages. Dans ce but, nous allons commencer par exposer les rituels funéraires et les conceptions qui en sont solidaires <sup>170</sup>. Ces conceptions empruntent clairement à l'hindouisme, tout en en présentant une version très peu brahmanique. Loin d'être un vernis superficiel, les éléments hindous sont pourtant révélateurs de la situation des *Porajâ* en général au sein de la société et de la culture régionale. Nous commencerons par exposer les rituels funéraires et ancestraux, puis les conceptions relatives à la mort, et surtout à la vie après la mort et avant la naissance. Cela nous permettra de proposer ensuite des interprétations concernant ce que l'on peut appeler la dimension "psychologique" et politico-rituelle des plates-formes de stèles ancestrales.

### **Rituels funéraires et ancestraux**

Avant de décrire les rituels funéraires communs, nous devons indiquer que les défunts de malemort sont théoriquement exclus de la catégorie des ancêtres-en-devenir et, par conséquent, reçoivent un traitement différent. On y reviendra parfois dans la suite, mais sachons tout de suite que dans le cas de noyade, de chute d'arbre ou de mort violente en général, le mort doit être enterré sur place car, il est en quelque sorte contagieux et risquerait d'attirer ce type de mort sur ses proches. Ajoutons que les enfants décédés avant la cérémonie du nom sont également exclus de la crémation, et enterrés sous la "pierre du cordon ombilical" près de la maison. Le déroulement des funérailles Joria est globalement similaire à celui des Gadaba, mais il existe aussi nombre de différences de détails. Pour bénéficier d'une double comparaison, on notera quelques parallèles existant à la fois avec les rites Gadaba et avec les funérailles telles qu'elles sont conduites dans la plus fameuse cité des morts hindoue : Bénares (actuelle Varanasi).

---

<sup>170</sup> G. Pfeffer et P. Berger ont décrit magistralement les rites funéraires Gadaba, en analysant finement les échanges mis en œuvre lors des cérémonies funéraires. En s'inspirant notamment des travaux d'André Iteanu, Peter Berger (2001, 2003) montre, par exemple, que les rituels Gadaba consistent essentiellement en une circulation de nourritures, sacrificielle et profane, visant à compléter la personne, elle-même conçue comme un ensemble de relations sociales essentiellement lignagères. Cette interprétation est tout à fait justifiée, mais nous avons préféré souligner, quant à nous, la profonde cohérence entre les discours cosmologiques des Joria et Porajâ en général – même influencés par l'hindouisme – et leurs pratiques rituelles tribales.

**Le "jour de la mort"** : Quand un décès survient, tous les affins et consanguins sont prévenus par la famille et les plus proches rejoignent la maison endeuillée. La présence de l'oncle maternel du disparu est notamment nécessaire pour les rites ultérieurs. Le corps du défunt est baigné devant la maison avec du turmeric, puis placé sur le sol de la pièce centrale de la maison. Ici comme ailleurs en Inde (Parry 1994 : 152-58), l'expression publique du deuil est particulièrement attendue des femmes, qui se lamentent de façon ostentatoire. On pare le corps de nouveaux habits offerts par les affins et les consanguins. Un personnage dirige la plupart des rituels et marche en tête du cortège funèbre : le *Pandâ dokrâ*, qui vient théoriquement du clan affin (*bondhu*) et peut être le beau-père du défunt (*samudhi*). S'il ne joue pas ce rôle, ce dernier fera en tout cas partie des quatre porteurs du mort. Le *Pandâ dokrâ* doit préparer un support de cordage, pour porter un tesson de poterie dans lequel de la bouse de vache sèche (destinée à l'allumage du bûcher) est déposée. Il porte également un pot d'eau pour rafraîchir le spectre (*dumâ*) du défunt, une gourde pour le baigner, un panier avec du paddy, ainsi que trois feuilles contenant du riz fri.

Les quatre "porteurs du corps", dont le fils de l'oncle maternel (*menâbhai*, ou cet oncle lui-même s'il n'a pas de fils) confectionnent la litière du mort. Ils y déposent le corps, le couvrent de fleurs et l'emportent vers le champ de crémation (*masâni*). Hors de la maison, le *Pandâ dokrâ* prend une poignée de riz frit qu'il jette par-dessus son épaule et par-dessus le corps. Le cortège fait une pause à la croisée des chemins à la limite symbolique de l'agglomération (*bejornâ*), où la litière est déposée un moment sur le sol. Les différents éléments emportés par le *dokrâ* sont abandonnés à cet endroit, à l'exception du tesson portant la bouse sèche. Ceux qui n'ont pas encore offert de vêtements doivent alors remettre de l'argent au défunt dans un pot placé à cet effet à côté de la litière. Le cortège reprend ensuite son chemin en laissant généralement les femmes au carrefour. Celles-ci restent assises en groupes ou rentrent au village. Arrivés au champ de crémation, les porteurs font faire trois fois le tour du bûcher à la litière, puis détachent les cordes retenant le corps au brancard. Ils dénudent ensuite le corps à l'exception d'un pagne, puis le fils de l'oncle maternel ou le fils de la sœur, coupe le cordon de taille du défunt. Ce cordon (*antâdaudi*), que chacun porte pour la première fois quelques jours après sa naissance, manifeste en effet l'intégrité corporelle de

la personne. Un lambeau du tissu revêtant encore le corps est déchiré puis attaché à une branche, afin de détourner l'attention des esprits néfastes éventuels.

Il convient de souligner ici l'importance des trois lieux traversés par le cortège funéraire et où le corps a reposé : l'endroit du dernier souffle dans la maison du défunt, le carrefour (*bejornâ*) et le champ de crémation. Dans une grande partie de l'Orissa rurale, on considère qu'en chacun de ces lieux une âme (*jiva*) différente du défunt est libérée, bien que leur devenir demeure assez indéfini. On y reviendra. Après le dernier dépôt du corps, deux des porteurs prennent la hache ayant préalablement servi à l'abattage du bois du bûcher (et dont on a inversé le sens de la lame) et, chacun d'un côté du corps, s'échangent cette hache trois fois, en touchant le bois avec la hache et prononçant le nom du défunt suivi de la formule : "ta maison brûle". La hache retourne ensuite au *Pandâ dokrâ*, tandis que deux porteurs (dont le beau-père ou le beau-fils du défunt) prennent chacun deux poignées de paille qu'ils allument à la bouse de vache enflammée apportée par le *Pandâ dokrâ*. Croisant deux à deux ces brandons, ils font encore le tour du bûcher trois fois, avant de mettre le feu ensemble, aux deux extrémités. À Nandapur, c'est un membre de la caste des blanchisseurs (*Dhobi*) qui circambule et touche le bûcher avec la hache avant la crémation des gens de caste. Ce personnage, nécessaire au rituel, purifie les deuillements.

Les gens présents jettent un morceau de bois de manguier dans le brasier, saluent puis s'éloignent en direction de la rivière pour un bain purificateur. Les parents consanguins prennent l'argent et les habits, lavent ceux-ci en procédant à leur bain, puis retournent vers la maison du défunt. Au milieu du temps de crémation, le *Pandâ dokrâ* retourne à la maison du mort en emportant un vêtement du disparu retiré précédemment. En chemin, il mouille ce vêtement et l'attache au manche de la hache. Celle-ci est mise dans le coin de la pièce où le corps fut baigné. La famille du défunt remet alors un morceau de bois, appelé le "bois du retour", que le deuillement principal emmène et jette dans le bûcher au nom des personnes absentes aux funérailles ou appartenant à d'autres castes ne pouvant entrer dans le champ de crémation joria. Si cette précaution n'était pas remplie, l'on dit que le corps ne brûlerait pas, car il manquerait d'anciennes relations du défunt. Le bûcher est veillé uniquement par les affins. Au retour du champ de crémation, ces derniers et le *Pandâ dokrâ* rejoignent les

consanguins sur la place de réunion. Ils y règlent oralement les différentes dettes du défunt, et distribuent les cadeaux reçus des invités aux funérailles, puis mettent aux enchères la céramique ayant contenu les subsides. L'argent récupéré est partagé entre les participants au rituel, et les habits sont distribués entre les affins contre quelques pièces de monnaie. L'oncle maternel est le seul consanguin à recevoir un vêtement pour sa participation. La cérémonie se clôt avec le retour au village.

Le soir du même jour et ce trois jours durant, le *Pandâ dokrâ* cuit du riz dans un autre pot partiellement brisé, dans le coin de la maison où a été déposée la hache. Il partage le riz dans huit assiettes de feuilles, dont il dépose les trois premières près de la hache, trois autres à l'endroit du bain du mort, et les deux dernières au carrefour. De chacun de ces trois lots, une assiette est dédiée au défunt, et les autres aux différents spectres pour éviter de provoquer leur courroux. Du fait de l'impureté rituelle (*sutok*), pendant les trois premiers jours de deuil, toute cuisine est prohibée dans la maison du défunt, et la famille dépend donc du voisinage pour son alimentation.

**Le "jour de la nourriture amère-astringente"** : Le troisième jour après le décès, la famille collecte un poulet noir, ainsi que de la peau de mangues et d'un fruit *jâmu*<sup>171</sup>. Le jus extrait de ces fruits est mêlé à du lait, et on en asperge quelques gouttes sur les maisons et les affins, en disant : "Nous faisons le rite amer. Vous pouvez consommer à nouveau de la viande, de l'huile et du turmeric". La consommation de nourriture amère (ici "amère-astringente" : *pitâ kasâ*) fait en effet partie des constantes des rites post-crématoires en Inde du Nord (Parry 1994, Mahias 1985), et le rituel marque la fin de la plupart des restrictions de deuil.

Le *Pandâ dokrâ* fait une série d'offrandes dans les quatre lieux suivants. Il sacrifie un poulet en l'étouffant (sans effusion de sang), puis le cuit avec du riz au lieu de la hache. Il ajoute à cette nourriture des poissons et des crabes et offre de ce mélange au même endroit, puis au lieu du dépôt du corps, au carrefour et enfin au champ de crémation. Dans ce dernier endroit, où seulement les plus proches se sont rendu cette fois-ci, le prêtre astrologue ou le

---

<sup>171</sup> *Eugenia jambolana* Lam., ou *Syzygium Cumini* (L.) Skeels, Selon le glossaire de Jena & al. 2002, p.352-4.

*Pandâ dokrâ* confectionne une effigie humaine à partir des cendres du défunt, puis place sur la tête de l'effigie deux petites pierres, l'une levée et l'autre couchée, avant de couvrir le tout d'un toit de chaume miniature. La stèle miniature est lavée avec de l'eau et du turmeric, puis ceinte avec le lambeau de tissu blanc attaché la veille à une branche, et c'est alors seulement que tous les parents déposent un peu de nourriture rituelle sur la pierre. Le reste des cendres est éparpillé, mais l'on conserve au moins un morceau d'os du crâne, qui est lavé avec de l'eau mêlée de turmeric et de l'huile de ricin, puis placé dans un petit pot de terre, lui-même déposé au pied d'un arbre dominant le champ de crémation <sup>172</sup>. Aucun rite n'y est exécuté par la suite. Les parents distribuent des grains de riz cru dans différents endroits du champ de crémation pour apaiser les esprits d'autres morts récents, avant de laisser encore quelques offrandes sur le chemin du retour, au nom des affins. Le voyage se clôt à nouveau par un bain rituel, au retour duquel le *Pandâ dokrâ* offre un œuf sur le chemin. La nourriture rituelle restante est enfin consommée par les quatre porteurs, dans la maison du mort. Chacun d'eux dispose de deux plats, le premier servi pour le défunt et le second pour lui-même. Ce repas initie la reprise de nourriture carnée. Le *Pandâ dokrâ* retire ensuite la hache et jette les traces du foyer temporaire au carrefour.

**Le "dixième jour" (*Dasâ* ou *Bud*) :** Ce rituel est effectué si possible, comme son nom l'indique, le dixième jour après la mort, mais attend souvent plusieurs mois, voire un ou deux ans, selon les moyens de la famille. À Nandapur, le rituel est effectué précisément le dixième jour, ce qui constitue pour les citadins une des différences avec leurs voisins tribaux <sup>173</sup>. Comme on l'a dit, la présence de l'oncle maternel du défunt (*mâmu*) y est nécessaire. Il reçoit pour cela un poulet, un kilo de paddy, une bouteille de bière de riz (*pendum*) et une patte de l'animal sacrifié à cette occasion. Le matin du premier jour, le *mâmu* choisit les deux pierres à élever pour le défunt, mais ce sont le beau-père (*samudhi*) et un autre membre de la belle-famille du défunt qui les transportent au *sadar*, puis plantent la "pierre dressée, ou stèle"

---

<sup>172</sup> Il s'agit ici d'un pipal. Selon J. Parry (1994, p.197), les pipals sont réputés constituer des résidences de fantômes à Bénarès, et l'on y suspend des pots d'eau afin de désaltérer ces esprits assoiffés. La conservation d'un ou de quelques bouts d'os dans un petit pot de terre, recouvert ensuite d'une maison miniature avant l'installation de la pierre tombale existe de manière un peu différente chez les Ho : Carrin-Bouez 1977, p.135-137.

<sup>173</sup> Bien qu'une cérémonie du même nom existe chez les Gadaba, la version joria actuelle apparaît beaucoup plus réduite (globalement deux jours), car elle n'implique aucun sacrifice de buffle ou de vache comme c'est encore le cas dans de rares villages Gadaba.

(*khamb pakana* ou *pathara*) en terre et couchent la "pierre lit" (*ochana pathara*) à plat devant. Ils nouent un linge blanc sur la nouvelle stèle et l'enduisent de turmeric, puis étendent de l'eau et de la bouse de vache sur la pierre couchée servant d'autel. Après avoir tracé un diagramme rudimentaire sur l'autel, le *samudhi* sacrifie un poulet, dont il répand le sang sur le diagramme. Il égrène ensuite du riz cru de la main gauche (main impure théoriquement réservée aux rites ancestraux), et verse des libations d'alcool de riz sur la stèle. À sa suite, les parents affins et consanguins offrent la même nourriture sur la pierre levée. Celle-ci est traitée à cet instant comme le véritable corps du défunt, et quelques vieilles femmes vont jusqu'à la serrer dans leurs bras. Le reste du riz est cuisiné avec la viande du poulet par le *Pandâ dokrâ*, et consommé comme riz sacrificiel (*soru bhâta*) par les quatre porteurs du corps.

Divination du destin du disparu : Le soir du même jour, les anciens porteurs du corps se rendent à la croisée des chemins en emportant du riz et de l'alcool de riz, pour un repas en plein air. À la tombée de la nuit, tous rentrent à la maison du défunt où ils versent de la farine recouverte d'une feuille de bananier sur le sol, à l'endroit du décès. Seul le fils de l'oncle maternel du défunt (*menâbhai*) reste, cette fois, à l'extérieur ; il appelle le défunt et attend un signe de sa présence, comme le son d'une voix sourde. Il interroge alors ses compagnons enfermés à l'intérieur pour savoir si le défunt est entré en laissant des traces sur la farine ou non. La même opération est réalisée jusqu'à ce que des empreintes soient distinguées dans la farine. Ces marques révèlent la cause première de la mort et sont plus ou moins différenciées selon les informateurs : s'il s'agit d'une empreinte végétale (comme un plant de paddy), le défunt a été simplement emporté par Yama, destin le plus heureux. S'il s'agit d'une patte d'oiseau, l'esprit du mort a été emporté par une divinité, auquel cas il résidera plus longtemps dans la maison et au champ de crémation. S'il s'agit d'une patte d'ours, le défunt a été saisi par Râhu, et il restera au paradis céleste (*svarga*), qui n'a ici rien de réjouissant. S'il s'agit d'une patte de tigre, le défunt a été victime d'une bête sauvage ou du revenant-tigre (*bhâg dumâ*) qui entraîne avec lui les jeunes morts sans enfant. Ce dernier est un des esprits errants les plus craints dans toute la région (y compris par les vieux brahmanes), car le défunt devient alors lui-même un esprit similaire qui fait tomber les branches des arbres car "il n'a personne

pour le supporter". Si la farine montre enfin l'empreinte d'une main, de pointes ou d'un chien, le décès est dû à une attaque de sorcellerie et l'esprit du mort est condamné à l'errance <sup>174</sup>.

Le lendemain de l'érection de la stèle, un conseil réunit le *naik*, un autre officiel (*salan* ou *bârik*), et les parents affins et consanguins autour de la famille endeuillée. Après des conseils et des paroles de soutien aux proches parents vivants du défunt, le *naik* arbitre les discussions relatives au partage des cadeaux (notamment les *sari*) reçus la veille entre les parents du défunt et leur belle-famille (défendant le parti de la veuve, le cas échéant). À l'issue de cette assemblée, il verse un peu d'huile et de turmeric sur la tête des consanguins du défunt. Le *menâbhai* remet des cadeaux officiels à la maisonnée du mort (une bouteille de bière, un pot d'alcool de riz et quelques Roupies), en échange de quoi il reçoit un cuissot de la chèvre ou du poulet sacrifié <sup>175</sup>. Si le défunt est une femme mariée ayant eu des enfants, on offre encore à son frère le "cadeau du lait" équivalent au présent que la défunte avait apporté à ses noces.

### ***Dumâ Parab ou Divali (Dipavali)***

Chaque année au mois de Divali (octobre-novembre), à la pleine lune succédant à *Hundi Parab*, a lieu la fête des ancêtres ou *Dumâ Parab*. Cette fête partage des traits des plus classiques fêtes de *Pitru Pakhya* (célébrée en septembre-octobre en Orissa côtière : Marglin 1985) et de *Dipavali* (ce même mois). La première fête consiste en effet en des offrandes de nourriture aux ancêtres agnatiques par l'aîné masculin de chaque famille. La commémoration d'Hadaput consiste également en ce type d'offrande, mais dans un lieu particulier aux Joria.

C'est en effet dans les jardins attenants à leurs maisons, que les aînés de lignages villageois dressent deux petites stèles accompagnées de deux dalles couchées. Ces stèles, désignées du même nom que celles du *sadar*, sont traitées comme mari et femme, et

---

<sup>174</sup> Au début du siècle, Bell (1945, p.72) et Sahu (1942, p.90) rapportaient le procédé de divination de manière un peu différente. Un des porteurs du corps était possédé par le défunt et sortait dans l'obscurité, faisant sonner sa hache contre une houe, puis se rendait à la maison où la mort était advenue. Dans cette maison, l'astrologue avait préalablement dessiné dans la farine trois figures représentant Yama, *Sani* (Saturne) et des esprits errants (*Bhût*), puis placé à part des grains de riz et recouvert le tout d'un pot. Quand le possédé entra, il renversait ce même pot, et la position des grains éparpillés sur l'un des dessins décidait à la fois de la cause du décès et du futur *post-mortem* du défunt. Cette pratique divinatoire n'est encore une fois pas isolée. L'examen des cendres du bûcher comme divination des causes de la mort a été noté chez les Bonda (Elwin 1950, p.215) ainsi que chez les Ho au nord de l'Orissa (Carrin-Bouez 1977, p.136) lors d'une cérémonie de "rappel de l'ombre" assez similaire. J. Parry (1994, p.209) mentionne enfin à Bénarès une inspection des cendres du foyer, certes plus sommaire, mais qui a aussi pour but de reconnaître la forme de réincarnation prise par le défunt, le matin du onzième ou treizième jour.

<sup>175</sup> Les Joria admettent avoir jadis sacrifié une vache à l'occasion du *dasâ*, dont l'oncle maternel recevait un cuissot arrière.

représentent les aïeux du patrilignage local (*ghar mâtâ – ghar pita*), mais aussi plus directement tous les morts de la maisonnée (*ghar dumâ*). L'aîné des Sisa conduit la première offrande du village, suivie par les autres aînés de lignage. Le déroulement du culte est à peu près le suivant. L'aîné ceint d'abord les stèles d'un tissu enduit de turmeric, puis invoque les ancêtres sur des diagrammes tracés devant les pierres à l'aide de farine de millet. Il dépose ensuite sur les pierres couchées deux vanneries contenant du paddy et du millet nouvellement récoltés. Cette offrande des prémices garantit la protection des prochaines récoltes et celle de la famille contre les maladies. Chaque aîné de lignage offre ces grains, de l'alcool de riz, une lampe, et une cigarette sur la pierre, et sacrifie enfin un poulet. La même personne cuit la tête du poulet et un peu de riz dans un pot cassé, puis le verse dans une coupelle de feuille placée sur l'autel. À sa suite, tous les membres du lignage offrent un peu de cette nourriture rituelle sur la pierre avec la main gauche. Les membres du lignage partagent ensuite sur place les restes du repas des ancêtres, lesquels président au partage sur leurs petits sièges de pierre.

Cet exposé des rituels funéraires et ancestraux Joria montre qu'ils ne sont pas si éloignés qu'on pourrait le croire des pratiques hindoues régionales. Ne tombons pas non plus, toutefois, dans l'extrême opposé en niant les spécificités. Il est clair que, sur le plan des cérémonies funéraires comme sur d'autres, les Joria se passent de la participation de membres d'autres castes, et en particulier de brahmanes. Une nouvelle fois, ils n'entrent pas dans le réseau d'interdépendance inhérent aux castes, mais distribuent les fonctions statutaires entre les lignages de leur propre communauté. Pour prendre un exemple, les affins deviennent les serviteurs de leurs alliés, le temps du rituel, se chargeant pour eux de l'impureté des tâches funéraires. Ces rôles restent toutefois temporaires. Notons également que la présence nécessaire des affins et du frère de la mère constitue une importante différence de coutume par rapport aux traditions de l'Inde septentrionale (Parry 1994 : 184). La prédominance du système de parenté dravidien est ici manifeste. Au-delà des rituels, l'on verra maintenant que les conceptions de la mort des Joria participent aussi de la culture hindoue tout en l'infléchissant.

## Les destins du mort

Procédons d'abord à quelques définitions. La majorité des Joria insiste sur le fait que chaque individu possède une seule âme vitale (*jivon*) qui s'échappe au moment de la mort, tandis que le même individu est diffracté en une série de spectres (*dumâ*), chacun caractérisé par un type de relation sociale ou un lieu d'élection. Le dernier terme demande cependant une exégèse plus serrée, et les descriptions des processus de transformation *post-mortem* témoignent de conceptions beaucoup plus complexes. Nous verrons dans la suite qu'il est possible de distinguer au moins trois destinées différentes d'un défunt Joria : la renaissance en un autre individu, l'éparpillement en multiples *dumâ*, et la fusion dans le collectif des mânes ancestraux à l'issue de la cérémonie du *Dasâ*. La mort représente ainsi, paradoxalement, à la fois une dissolution de l'individu défunt, et une sorte de parachèvement de son parcours <sup>176</sup>.

**Le pilon et le four, ou la cuisine de la renaissance :** On se souvient que c'est Yama Raja, à la fois roi des défunts et aîné des ancêtres, qui décide en dernière instance du terme de la vie d'un individu, et que *Pâta devata* est son exécuteur. Mais qu'arrive-t-il exactement après la mort ? Selon les Joria, Yama Raja et sa femme Yamini Rânî saisissent la personne et la pilent ou décortiquent afin de séparer les composantes de l'ancien corps. Le couple divin rassemble le produit de ce pilage en une masse oblongue (*linga*), avant d'en confectionner une sorte de "poupée" que Yama Raja place comme embryon dans le giron d'une nouvelle mère <sup>177</sup>.

Les médiums Joria disent souvent que les spectres expriment leur renaissance par la formule suivante : "Je laisse une mère pour une autre". Ils disent aussi que quand un enfant naît ici-bas, un spectre est mort au monde d'en-bas, qui est conçu comme un doublet

---

<sup>176</sup> Au sujet des Gadaba, P. Berger (2001, p. 37-38) distingue aussi une "force vitale impersonnelle" (*jibon*) et une "âme personnelle ou qualité sociale du défunt" (*dumâ*). Il montre que les Gadaba conçoivent la vie comme un processus de "complétion" de la personne par la multiplication des réseaux de relations et l'échange rituel de nourritures. Selon lui, le processus culmine avec le mariage, et les cérémonies funéraires inverseraient la dynamique car la personne s'y dissout en autant de spectres qu'elle comptait de "qualité sociale" correspondant à une relation spécifique (fils, beau-frère, cousin...). Notre vision est un peu différente. Notons aussi que le terme *jivon* est l'équivalent du sanscrit *jiva*, à la différence que celui-ci désigne plus souvent l'âme personnelle, dans les textes, par opposition au principe vital de l'*âtma*.

<sup>177</sup> Le terme *linga* désigne ici une simple masse de chair (voire de terre : *linga mâti*), équivalent shivaïte du plus commun *pinda* (Weinberger 1996, p.88 et 237). Le terme désigne aussi le corps humain dans les anciens textes tantriques shivaïtes (Sanjukta Gupta, Dirk Jan Hoens et Teun Goudriaan, *Hindu Tantrism*, E.J. Brill, Leiden, 1979, p.58). C. von Fürer-Haimendorf (1979, p.388) utilise aussi le terme de "poupée" dans son exposé du mythe de fabrication des hommes, par Parvati et Shiva, des Gond d'Andhra Pradesh. Il est remarquable que ce mythe de création était récité lors des funérailles, suggérant une isomorphie (sur laquelle on reviendra) entre mythe de création des humains en général et conception d'un individu. Le mot est également employé par les Yogi Nâth du Népal, pour désigner la figurine représentant le corps d'un défunt de leur secte pendant les rites destinés à faire accéder celui-ci au séjour de Shiva (Bouillier 1989, p.203, 206).

misérable et généralement inversé de notre monde. Ces renaissants Joria se réincarnent dans le même groupe et dans le même lignage, ainsi que généralement dans la maison d'un frère ou d'un neveu du défunt. Quand Yama Raja confectionne le corps, il demande d'ailleurs au défunt s'il préfère renaître sous une forme féminine ou masculine. C'est aussi à cette occasion que le dieu fixe le terme de l'existence du nouveau vivant, et "l'inscrit" sur son front. Il arrive aussi que le défunt préfère renaître dans le clan de ses affins plutôt que dans celui de son père. Il doit alors négocier cette requête avec Yama Raja en amenant avec lui un spectre d'affin (*bondhu dumâ*) pour prouver qu'il n'y aura pas de querelle consécutive à ce choix. Yama pilera alors les deux corps ensemble et mêlera leurs constituants dans un nouveau corps. Il arrive ainsi qu'un nouveau-né pleure constamment, car deux *dumâ* cohabitent en lui alors que personne n'y prend garde (Berger 2001). Dans ce cas, une offrande spéciale doit être faite sur la "pierre du cordon ombilical", le jour de la nomination.

Malgré leur caractère exotique, ces conceptions ne sont pas complètement extérieures au monde indien. Une fois de plus, les Joria en particulier, et les Porajâ en général, accommodent des thèmes panindiens à leurs propres variations légendaires, comme le décortiquage du paddy ou le pilage du millet. La notion de *linga*, tout d'abord, demeure voisine de celle, plus brahmanique, de *pinda*, qui désigne non seulement les boulettes de riz servant de nourriture et de constituant du nouveau corps du défunt, mais aussi la boule de chair formant un nouvel embryon (Malamoud 2002 : 82, Parry 1994, Marglin 1985 : 241). À Bénarès comme en Orissa (Marglin 1985 : 60, 64 ; Carrin-Bouez 1986), il est dit que cet embryon naît du mélange entre le sperme du père, produit de l'os du lignage paternel, et le sang et la chair de la mère, hérités du lignage maternel. La présentation de l'embryon comme une pâte à cuire apparaît, ensuite, liée à la conception largement répandue en Inde de la gestation comme une cuisson dans le ventre maternel (Parry 1994 : 168, 179). Chez les Joria, rappelons d'ailleurs que la maîtresse de maison est comparée au foyer. Cette cuisson du nouveau-né succède enfin à sa forme inversée : la crémation du défunt (Malamoud 2002 ; Parry 1994 : 178-184). Localement, on dit en effet que seule celle-ci permet le détachement des composantes du mort, contrairement à l'inhumation – réservée aux défunts de *malemort* –, qui laisse le spectre 'attaché' à son ancien corps et à son lieu de sépulture. À Benarès et plus

largement en Inde du Nord, la crémation concourt ainsi à 'raffiner' l'os du patrilignage afin d'assurer la continuité d'une descendance masculine <sup>178</sup>.

**Réincarnation, pré-destination et politique des esprits :** Dans son inventaire des différences tribales, G. Pfeffer insiste sur le fait que les tribus oriya croient en la réincarnation, mais non en la doctrine hindoue du Karma. Selon cette doctrine, un individu respectueux de la hiérarchie des castes renaît au sein d'une caste supérieure. Or, les Porajâ en général n'envisagent en effet la réincarnation qu'au sein de leur groupe, voire au sein du même lignage. Encore une fois, l'interdépendance des castes disparaît derrière l'indépendance lignagère. Il convient toutefois de relativiser l'importance de la doctrine karmique dans l'hindouisme lui-même, tel qu'il est pratiqué. Non seulement nombre de basses castes ne souscrivent tout simplement pas, en effet, à cette doctrine qui les subordonne aux brahmanes, mais, plus radicalement, l'éventail des destinées reste contradictoire jusque dans les traités sanscrits <sup>179</sup>. La plupart des familles hindoues évoquent de fait le karma pour rendre essentiellement raison du sort des autres (Parry 1994 : 209 ; Tarabout 2001 : 169, 178). Chaque famille suppose en effet qu'au-delà de trois générations, ses ancêtres ont rejoint le collectif des Pères ou l'Absolu, par leurs mérites accumulés. Ceci n'empêche cependant pas qu'un astrologue ou un exorciste puisse repérer ensuite, dans le réservoir des lointains ancêtres, un obscur spectre responsable d'une infortune. Il sera toujours temps de procéder aux rituels.

Quant aux idées de mérite et de justice qu'implique théoriquement la notion de karma, elles se présentent aussi sous une forme particulière chez les Porajâ, tout en étant relativement communes à la pratique hindoue. À propos des Saora, Elwin (1955 : 574) remarque ainsi que ce sont les causes du décès et non les caractéristiques de la vie qui déterminent le destin *post-*

---

<sup>178</sup> J. Parry (1994, p.188) a ainsi défendu l'idée selon laquelle la crémation peut être envisagée comme une purification ultime de l'individu. Ce même auteur et C. Weinberger (1996, p.85 et 236) remarquent que les os (surtout masculins) recueillis après la crémation sont appelés "fleurs" (*phûl*). Ils citent à ce sujet Ann Grodzins Gold, *Fruitful Journeys : the ways of Rajasthani pilgrims*, Berkeley, University of California Press 1988. Les Santals emploient la même expression en Santali (Carrin-Bouez 1986, p.66 et 70), et effectuent un rituel intitulé "faire fleur d'os" qui a pour but d'assurer la continuité du patrilignage. Lors de ce rituel, l'os récupéré après la crémation est arrosé de bière de riz par les femmes du lignage, puis recouvert de fleurs. Il est intéressant de remarquer que ces conceptions sont des développements possibles de l'opposition, thématique par Claude Lévi-Strauss, entre parenté de l'os et parenté de la chair. Par l'intermédiaire de la référence à ces deux types de filiation, la même idée est présente aussi bien en contexte hindou qu'à Madagascar par exemple (Bloch 1982).

<sup>179</sup> Pour une synthèse du problème dans les textes, voir Marcelle Saindon, *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde. La tradition derrière les rites*, Presses Universitaires de Laval – L'Harmattan, Paris – Laval (Canada), 2000.

*mortem* de l'individu. De façon similaire, les Joria acceptent une sorte de fatalité du destin final (*bhagya*) d'un individu, inscrit dans la chair du nouveau-né dès sa naissance, par Yama Raja. Cette sorte de pré-destination ne dispense cependant personne de respecter les règles communes, car le décret de Yama peut être infléchi par l'intervention d'esprits malveillants plus impatients (*Sani, Râhu, Kâminî*, malemorts). Avant même de naître, un *dumâ* doit en outre remettre à toutes les divinités de la cité de Yama des anneaux d'or, de diamants et des fleurs. Mais s'il oublie une de ces puissances, celle-ci cherchera à le faire mourir de mort violente. C'est l'une des raisons invoquées par les Joria pour expliquer leur propitiation régulière des divinités néfastes devant leurs résidences communes (arbres, rivières, etc.). Le respect des règles rituelles prévient donc dans une certaine mesure les prédispositions à la malemort, mais dans une certaine mesure seulement. Si Yama reste l'ultime décideur, il est loin d'être l'unique responsable des morts. Dans bien des cas, son rôle paraît se limiter à entériner, ou à rectifier dans la mesure du possible, les initiatives prises par des esprits ambivalents, voire foncièrement malfaisants. Yama Raja est encore, en ce sens, fidèle à la figure du roi indien idéal, qui équilibre les intérêts de groupes contradictoires et corrige les excès de ses propres alliés ou envoyés. Dans une telle arène, la reconnaissance des causes de la mort est sujette à manipulation et remaniements, si bien qu'un mauvais vivant a toutes les chances de finir en mauvais mort (Tarabout 2001 : 172, 178).

### **Des spectres aux Pères – Mères : niveaux d'ancestralité et étapes de deuil**

En écoutant les Joria parler des *dumâ* (les mots *bhûta* ou *preta* sont ici peu employés), on s'aperçoit que ce mot (traduit ici par spectre ou par défunt) dispose d'occurrences assez variées. En pratique, les *dumâ* sont identifiés par-dessus tout à travers les troubles qu'ils sont censés causer, si bien que les listes varient avec l'imagination, l'esprit de combinatoire et les éventuelles lectures (almanachs astrologiques notamment) de la personne interrogée. Nous ne visons donc pas, par conséquent, l'exhaustivité, mais nous présentons ici les catégories utilisées par le prêtre astrologue et les divers guérisseurs d'Hadaput. Si l'on procède à une exégèse locale du mot, *dumâ* désigne à la fois les esprits errants des différents types de malemort et l'état spectral de tout défunt qui n'est pas encore "mêlé" à ses ancêtres lignagers.

Cet état cesse théoriquement avec la célébration des rituels du *Dasâ*, mais persiste en pratique tant que le souvenir de la personne reste douloureux. Cet état se manifeste par une sorte de diffraction de la personne défunte en 'reflets spectraux' associés tantôt aux lieux où son cadavre a reposé, tantôt à ses anciennes relations sociales. Les différents sous-groupes sont définis par des qualificatifs, que nous allons commenter.

Parmi les *dumâ* de malemort d'abord, les plus dangereux sont *bhâg dumâ*, le "spectre-tigre", catégorie comptant originellement les défunts tués par des bêtes sauvages, et *masâni dumâ*, le "spectre du champ de crémation", catégorie accueillant notamment les jeunes enfants morts après la cérémonie du nom. On attribue aussi à ces deux types de spectres les troubles de la santé qui sont vécus comme des attaques soudaines contre la personne. Le *gach dumâ*, "spectre de l'arbre", quant à lui, regroupe les esprits des morts par pendaison ou des suites d'une chute d'arbre <sup>180</sup>. Tous les revenants de mort violente, ou assimilés, regrettent leur disparition prématurée et cherchent à faire mourir leurs parents ou proches de la même manière qu'eux, afin de ne pas rester seuls. Ils sont également associés à des lieux périphériques ou spécifiques : forêts ou montagnes pour le tigre, et champ de crémation ou certains arbres pour les deux autres catégories mentionnées. Le spectre du champ de crémation possède un statut un peu particulier vis-à-vis des autres défunts de malemort, car ces derniers sont théoriquement enterrés près de l'endroit de leur décès, c'est-à-dire exclus du champ de crémation. Ajoutons que des *dumâ* errants et inconnus, morts en chemins, hantent les routes et les espaces intermédiaires, en se manifestant dans les tourbillons de vent ou les bruits de feuillage.

Les défunts bénéficiant d'une crémation, eux, sont dits errer seulement jusqu'à la cérémonie de *Dasâ*, entre le monde des vivants et la cité souterraine de Yama. Ils demeurent ambivalents jusqu'à ce que ce rituel leur permette littéralement de se "mêler" à leurs ancêtres lignagers par l'intermédiaire de l'érection des nouvelles pierres au *sadar*. Rappelons que les deux pierres doivent être apporté par les affins du disparu. Autrement dit, le *dumâ* a besoin du concours de sa belle famille pour rejoindre son propre clan. L'importance des deux réseaux de parenté (affins – consanguins) pour le défunt apparaît dans deux catégories de *dumâ* citées de

---

<sup>180</sup> Les chutes les plus communes surviennent lorsqu'un individu déjà ivre monte chercher le jus fermenté de son palmier sagoutier.

façon récurrente par les Joria : le *Kutum dumâ* (ou *sorukhia dumâ*), et le *Bondhu dumâ* (ou *samudhi dumâ*), c'est-à-dire le spectre du patrilignage du disparu, et celui du lignage originel de sa femme. Par opposition aux revenants définis par un type de malemort (affectés à des lieux extérieurs), les spectres définis par une catégorie de relations sociales tendent à être localisés à l'intérieur du village. Cette assimilation est particulièrement claire pour le "spectre de la maison" (*ghar dumâ*), qui désigne à la fois l'ombre du défunt attachée à la maison où il a rendu le dernier souffle, et les ancêtres de la maisonnée jusqu'à la troisième génération environ <sup>181</sup>.

Après cette brève clarification des termes, la mise en parallèle de certains spectres et des types de stèles permet de distinguer encore différents statuts d'ancêtres, après la cérémonie du *Dasâ*. Nous avons vu que les deux grandes stèles du *sadar* signent l'intégration du nouvel ancêtre à son lignage (*kutum* et *bondhu dumâ*), puisque les pierres y sont regroupées par lignées. Un an après la cérémonie, le nouvel ancêtre est honoré pour la première fois à l'échelle de la maisonnée, cette fois au travers des deux petites stèles dressées pour la fête des défunts (*Dumâ Parab*). Il y est réuni aux autres défunts de la maisonnée qui constituent la catégorie de "spectres de la maison" (*ghar dumâ*) ou "Pères & Mères de la maison". Cette catégorie inclut les défunts de mort 'normale', les décès survenus dans la maison et les enfants disparus après avoir reçu leur nom (c'est-à-dire appartenant déjà aux lignages). Les types d'ancêtres ne s'arrêtent toutefois pas là, car tous les défunts du village se trouvent finalement mêlés au niveau du village. La médium guérisseuse Moti Antal résume cette idée de façon particulièrement synthétique :

"Au sein du village, les *dumâ* sont mêlés dans l'unique *Nishâni*. Tous ces gens mêlés consomment les offrandes des *pûjâ*. Là, tous les *dumâ* (*bondhu, samudhi, soru...*) mangent ensemble."

Comme on l'avait déjà suggéré, *Nishâni munda* rassemble ainsi, non seulement les divinités du village, mais aussi la totalité de ses occupants passés qu'on invoque sous le nom global de "Pères & Mères" (*Pita-Mâtâ*). Il apparaît donc que les mânes des ancêtres sont

---

<sup>181</sup> C'est la profondeur correspondant à la mémoire généalogique des groupes régionaux. Si les Joria évoquent volontiers le bienveillant *ghar dumâ* et l'ambivalent *masâni dumâ*, personne ne cite de spectre du carrefour (*bejornâ dumâ*), qui représenterait le troisième lieu où le corps a été déposé lors de son dernier voyage. Il se peut que ce type de spectre rejoigne la troupe des esprits errants. Ces trois lieux de dépôt du mort sont récurrents en Orissa, où ils sont associés à trois "âmes" (*jiva*) et destins différents, tandis qu'ils représentent les principaux des six lieux où l'on dépose les premières boulettes de riz (*pinda*) composant le corps du futur ancêtre, à Bénarès (Parry 1994, p.176).

honorés dans trois monuments de pierres du village : stèles du *sadar*, stèles miniatures du jardin et *Nishâni munda*. Ces "lieux de mémoire" correspondent eux-mêmes à trois niveaux de relations : ancêtres lignagers, ancêtres de la maisonnée et ancêtres du village entier.

Cette typologie des défunts permet aussi de reconnaître une progression temporelle depuis les spectres récents et encore errants, jusqu'aux ancêtres attachés aux clans puis aux bienveillants et anonymes Pères & Mères du village. Une telle évolution chronologique rappelle précisément celle qu'a magistralement mise en évidence Piers Vitebsky au sujet des défunts Saora, appelés *sonum*, à partir de l'analyse des dialogues que les Saora entretenaient avec leurs morts (par le biais de médiums). Le champ sémantique de *dumâ* présente globalement le même éventail de possibilités que celui du *sonum* saora, que Vitebsky (1993 : 178-179) traduit par "souvenir" ou "mémoire" du défunt. Chez les Saora comme chez les Joria, les spectres-souvenirs récents paraissent les plus dangereux pour les deuilés pourtant proches. Selon Vitebsky, cette ambivalence envers les vivants va de pair, dans les discours, avec la difficulté des défunts récents à dépasser leur expérience douloureuse du décès pour rejoindre la catégorie pacifiée des ancêtres <sup>182</sup>. Ces suggestions invitent à chercher des clés d'interprétation des stèles ancestrales du côté d'une psychologie du deuil.

## **5/ Les stèles de pierre comme artifice technique du deuil et sièges d'autorité**

Les stèles de pierre brute posent, à leur tour, le même type de questions que *Nishâni munda*. Constituent-elles des "représentations" des défunts, des "monuments commémoratifs" en leur mémoire, ou de simples "supports" rituels ? Avant de répondre à ces questions, il convient de fournir quelques précisions sur la notion et le mécanisme de deuil en général, et la façon dont les pierres sont associées à l'oubli chez les Joria.

### **Deuil et oubli**

---

<sup>182</sup> Entre ces deux extrêmes, P. Vitebsky (1993) propose de distinguer les "souvenirs" de disparus oscillant entre les deux appartenances. L'auteur associe cet état médian à un *sonum* particulier, *Labosum*, localisé dans les sources abreuvant les rizières et caractérisé par sa nature ambivalente. Ce "souvenir" est associé, comme ses sites, à des lignages spécifiques, de même qu'il est tenu pour responsable à la fois des décès d'enfant en bas-âge (notamment dûs à des constipations ou diverses formes de rétention) et des morts de vieillesse. Remarquons simplement que *ghar dumâ* partage plusieurs caractères avec ce *sonum*.

Il est utile de rappeler brièvement la discussion des concepts freudiens de deuil et mélancolie, effectuée par P. Vitebsky (1993 : 241-247) relativement au deuil pratiqué chez les Saora. Dans un article, Freud opposait le deuil et la mélancolie comme deux façons opposées de faire face à un décès <sup>183</sup>. Dans la mélancolie, le sujet reste pathologiquement attaché à l'objet disparu, ce qui le conduit à retourner ses sentiments contre lui-même jusqu'à se rendre incapable d'agir positivement. Dans le deuil, au contraire, l'individu se révolte contre le monde perçu désormais comme vide, mais finit par accepter la fin de sa relation à l'objet disparu. Vitebsky pointe les parallèles entre l'analyse de Freud et les observations qu'il a pu faire sur le deuil Saora : un même travail progressif de détachement ; une même ambivalence entre compassion et hostilité ; un même risque d'identification excessive entre le survivant et le disparu, susceptible d'aboutir à la perte du désir de vivre (Vitebsky 1993 : 240). Au-delà des comparaisons, l'ethnologue souligne cependant une différence majeure : contrairement à Freud et à l'individu moderne athée, les Saora pensent *vraiment* parler à leurs morts. Quand bien même ils doutent sans cesse du sort des morts, comme des capacités des médiums, ils voient chaque jour des preuves de l'existence des *sonum* dans les maladies et les rêves nocturnes. Vis-à-vis des mélancolies freudiennes, les *sonum* ne sont donc pas seulement des souvenirs, mais ce sont des *êtres-souvenirs* ou des spectres qui "envahissent l'esprit" des vivants bien malgré eux. La symétrie qui continue d'exister entre vivants et morts inverse les observations de Freud, puisque ce n'est pas alors le deuilleur qui rechigne à oublier, mais bien le défunt. De même, ce n'est pas le deuilleur qui cultive des sentiments de culpabilité ou d'ambivalence, mais le spectre qui reproche et cherche à attirer ses proches à lui. Cette perspective est parfaitement fonctionnelle sur le plan psychologique, car les vivants ont alors la part belle de se défendre par des rites adaptés, contre leurs ennemis intimes. Corrélativement à cette inversion, les Saora localisent leurs souvenirs, non pas à l'intérieur de leur esprit, mais dans l'environnement extérieur. Or, selon le philosophe William James (2005 : 117-127), les expériences affectives (comme le deuil) relèvent d'un domaine particulièrement ambigu, dont le caractère subjectif (interne) ou objectif (externe) dépend essentiellement de l'orientation pratique que lui imprime l'individu qui les vit. Dans cette

---

<sup>183</sup> "Deuil et mélancolie" [1915], in Sigmund Freud, *Métopsychoanalyse*, Gallimard éd., Paris, 1968.

optique, les conceptions de la mort des Saora comme des Joria apparaissent éminemment efficaces en termes de deuil, car elles offrent un champ d'action individuel intégré à une cosmologie culturelle globale <sup>184</sup>.

Chez les Joria comme chez les Saora, les spectres-souvenirs s'attachent d'abord aux lieux du décès dans une sorte de remémoration infinie du jour traumatique. Nous avons malheureusement pu l'observer à Hadaput (suite au décès brutal d'un jeune homme), mais c'est une expérience tristement commune : les survivants d'un décès soudain pensent sans cesse ni repos à ce qu'ils auraient dû ou pu faire pour éviter l'issue fatale. Face à cette répétition du drame, les rituels fixent un temps et un lieu officiels à ces "souvenirs" errants. Les rites collectifs instituent ainsi un cadre évolutif du statut du disparu (de mort à ancêtre), à travers lequel l'expérience individuelle douloureuse est elle-même transformée en expérience collective valorisée. Mais quel peut être le rôle des stèles de pierre dans ce processus ?

### **"Visage de l'absence" et siège de la présence : la stèle comme corps ancestral et comme support rituel**

L'apparence des stèles joria tend à les faire identifier à des monuments commémoratifs visant la pérennité, à l'image de nos plaques de marbre. Pourtant, les stèles du *sadar* ne connaissent de culte qu'au moment de la cérémonie d'érection. Aucune inscription ne fixe l'identité du défunt, et l'oubli aidant, la pierre levée ne manifeste bientôt plus que la présence bienveillante d'un ancien parmi les anciens. Une stèle peut même chuter sous les assauts des pluies de moussons sans que le lignage concerné ne s'en émeuve, ni ne la redresse. Sur ce point, les stèles joria se distinguent des stèles plus communes en milieu hindou : stèles de héros morts au combat, stèles d'auto-sacrifice de veuves (*sati*) ou mémoriaux d'ascètes. Relevons au moins trois autres différences. Elles sont d'abord et surtout destinées à des ancêtres dépersonnalisés, et non à des morts hors-normes individués par une

---

<sup>184</sup> À la fin de son ouvrage, Vitebsky (1993) procède à une comparaison plus développée des conceptions Saora et freudiennes. Selon les termes de l'auteur, Freud offre seulement une psychologie du deuil là où les Saora y ajoutent une sociologie et une cosmologie cohérentes. Cette opposition est toutefois à relativiser puisque le freudisme est lui aussi articulé à une sociologie et une cosmologie : celles de la société positiviste de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Voir aussi Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1975. Ses critiques de l'analyse freudienne, au profit d'une vision plus existentielle et institutionnelle du deuil devançant sur plusieurs points celles de Vitebsky. Dans une perspective ethnopsychiatrique actuelle, on peut consulter le collectif édité par Tobie Nathan, *Rituels de deuil, travail du deuil*, Paris, La Pensée sauvage, 1995.

mort ou une existence exceptionnelle (Malamoud 2002 : 87 ; Reiniche 1971). Les ancêtres Joria restent ensuite ambivalents jusqu'à leur fixation dans la pierre, procédure réservée aux seuls revenants de malemort chez la plupart des hindous. Cette procédure diffère encore dans les deux cas puisque les pierres ancestrales sont plantées au cœur même du village, alors que les stèles de malemort sont toujours placées en périphérie.

La raison d'être de la stèle ancestrale se concentrant dans la célébration de *Dasâ*, rappelons que cette fête voit : l'érection de la stèle, le partage du dernier repas sacrificiel des deulleurs et, enfin, la divination de la cause de la mort comme du destin du disparu. Pour élargir notre vue au-delà des traditions Joria, il convient d'ajouter que le rituel du dixième jour après la mort existe ailleurs en Orissa sous le nom de *Sudhikriyâ*. Ce jour-là, on appelle le défunt – errant auparavant – sur l'autel des ancêtres, pour lui offrir de trois à dix boulettes de riz. Le défunt est ainsi purifié et peut rejoindre le paradis de Yama. En Inde du nord, les boulettes de riz offertes à cette occasion sont paradoxales, car elles constituent à la fois la nourriture et le nouveau corps du mort. Le deulleur principal, qui les consomme, digère par conséquent *pour* le mort tout en digérant symboliquement *le* mort (Parry 1994 : 202-7, 212-213). De même dans certains villages Saora, lors de la cérémonie d'érection de la stèle funéraire (Vitebsky 1993 : 71, 227), les consanguins masculins du défunt fournissent une effigie de farine de riz, qui est cuite en imitation de la crémation du défunt puis consommée par eux uniquement. Comme l'ajoute l'auteur, un tel cannibalisme métaphorique paraît manifester la réincorporation du défunt dans le lignage, ainsi que le droit d'hériter son nom et ses biens. Or cette métaphore cannibale a été explicitement formulée par des Gadaba (Elwin 1954 : 124) :

"le spectre revient dans le buffle et quand nous tuons le buffle, nous tuons le spectre. Tant qu'un spectre ne meurt pas, il ne peut être mêlé aux divinités <sup>185</sup>".

Que ce soit par le biais de boulettes de riz ou par le corps d'un animal sacrifié, tout se passe donc comme si une part du défunt devait être consommée, le jour même où celui-ci reçoit la stèle qui marque son nouveau statut. Ces deux événements paraissent solidaires, mais

---

<sup>185</sup> Au sujet de la cérémonie du Gotar Gadaba, G. Pfeffer (2001) a relevé ce thème du sacrifice et consommation du mort à travers le buffle. L'auteur s'oppose pourtant à une possible interprétation du rituel dans les termes d'une "violence en retour" telle que l'a définie Maurice Bloch (1997). La cérémonie du Gotar est pourtant l'apogée d'un long processus pendant lequel les membres du clan du défunt perdent une part de la substance lignagère avant de se la réapproprier par un sacrifice particulièrement violent.

comment les articuler ? Si l'on suit les suggestions de Maurice Bloch (1997) au sujet des rites funéraires, il est possible d'interpréter la nourriture rituelle (boulettes de riz ou viande) comme représentant la part vitale du défunt, et la pierre comme sa part statique mais transcendante. Dans cette lecture, la nourriture sacrificielle constitue effectivement un corps du défunt qui est réincorporé par ses parents. Mais, en quoi la pierre dressée constitue-t-elle un corps ancestral transcendant ? Elle est d'abord indubitablement identifiée au défunt le temps de la cérémonie. Coiffée d'un turban, badigeonnée de turmeric, elle reçoit, on l'a dit, des libations d'alcool, une cigarette, et les vieilles femmes peuvent même enlacer la pierre plantée comme s'il s'agissait du disparu. Comment, toutefois, aller plus loin dans l'interprétation ?

Sur ce point, le cas Joria n'est pas unique dans l'histoire, et de précédentes études vont nous aider. L'art de la Grèce ancienne, en particulier, connaît des stèles funéraires non-anthropomorphes n'évoquant que vaguement la forme humaine. Comme pour l'Inde, ce trait a longtemps été interprété comme une preuve d'archaïsme par rapport aux statues naturalistes de la Grèce classique. Cette vision évolutionniste de l'histoire de l'art a été dénoncée par J.-P. Vernant. Il a montré que ces pierres plantées ne visaient pas la "représentation" du disparu, mais la "présentification" de "l'altérité radicale de son être actuel de mort" (Vernant 1988 et 1990 : 29). Pour le dire plus grossièrement, l'ancien Grec qui dressait une pierre brute ne cherchait simplement pas à imiter le corps humain, mais à évoquer le 'mystère' ressenti devant la mort. Cette distinction permet notamment d'expliquer pourquoi les stèles en question ne disposaient ni d'yeux, ni de bouche et ne faisaient qu'évoquer la silhouette humaine. Dures, froides et muettes, les pierres expriment puissamment ce que Vernant nomme bien le "visage de l'absence". Il ajoute justement que ce "double" concret et hiératique du défunt possède son complément dans le spectre, mobile et empruntant les traits du disparu, mais impalpable et évanescent. Malgré l'écart de temps et d'espace, l'analyse des stèles grecques éclaire notre compréhension des stèles Joria. La pierre dressée peut être identifiée à un corps ancestral car ses qualités physiques (rudesse, froideur, dureté) et sa stature verticale évoquent au plus haut point une présence quasi-humaine et désormais muette. Elle en est une véritable manifestation. En complément de la pierre, son spectre-souvenir (*dumâ*) n'erre plus

autour du village même s'il apparaît encore dans les rêves de ses proches. Mais revenons encore aux Grecs. Commentant la formule de Pindare, "la mort de pierre", Vernant explique que les Grecs anciens concevaient la mort comme un dessèchement et une pétrification des vivants. Cette analogie n'est pas explicite dans le discours Joria, mais l'analogie entre l'os et la pierre est commune dans toute l'Inde, les pierres étant souvent appelées les "os de la terre" (Carrin-Bouez 1985). Le nom même du village d'Hadaput : le "village os / osseux", témoigne du rapprochement entre un sol sec et un corps squelettique. Plus encore, comme on l'a évoqué précédemment au sujet de la crémation, les os constituent la partie la plus dure et sèche du corps, et représentent une sorte de noyau hérité du patrilignage. Ces réseaux d'analogies, et le fait que les pierres sont rassemblées par lignages, tendent à faire penser que la stèle ancestrale évoque aussi l'ultime assèchement de la personnalité lignagère <sup>186</sup>.

Dresser la stèle ancestrale apparaît ainsi comme un acte complexe. Par cet acte rituel, les vivants régularisent la relation problématique qui les liait au défunt <sup>187</sup>, tout en concrétisant cette transformation par un corps de pierre, vêtu et embrassé pour la dernière fois. De même, le disparu est célébré en tant qu'individu pour mieux être définitivement placé parmi les ancêtres anonymes. En ce sens, la "pierre pilier" "pétrifie" le spectre-souvenir, qui hantait les pensées de ses proches, en le figeant en ancêtre. Cantonnée à son rôle rituel et désormais anonyme, la stèle est, quant à elle, abandonnée à son sort. Une formule de C. Malamoud résume parfaitement le statut de telles pierres : plus que des monuments commémoratifs des morts, ce sont des "monuments pour l'oubli" des vifs <sup>188</sup>. Si les stèles ne connaissent plus de rituels, leur présence hiératique offre encore la possibilité d'autres usages.

---

<sup>186</sup> La logique d'identification est poussée à son terme chez les Merina de Madagascar. Ceux-ci élèvent des stèles lors des cérémonies d'accession au statut d'ancêtre de leurs défunts, et M. Bloch (1982) a montré l'analogie existant entre l'élément os patrilignager et les pierres funéraires. Ces dernières représentent l'étape ultime du processus d'assèchement-raffinage de la personne où le corps du nouvel ancêtre finit par devenir suprêmement dur et sec comme la pierre, au point de "devenir le paysage" (Bloch 1995).

<sup>187</sup> Jean-Pierre Vernant comme Robert Hertz ("Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", *L'Année sociologique*, 10, 1905-06, p.48-137) ont mis l'accent sur la relation entre vivants et morts. Sur la polyvalence des objets de culte indiens (à la fois support rituel et corps divin), voir la contribution de Gilles Tarabout dans : Véronique Bouillier et Gérard Toffin (ed.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud, Purusârtha*, 15, Paris, CEIAS – EHESS, 1993.

<sup>188</sup> Malamoud 2002, p.74. L'idée selon laquelle l'hindouisme ne connaît pas de monument commémoratif est cependant une vue surtout textuelle. Hormis les stèles de *sati* ou de héros, et les mémoriaux de yogi et royaux, il existe de nombreux cénotaphes en Orissa côtière, et des mémoriaux de prestige au moins de l'Orissa au Madhya Pradesh, et du Jharkand à l'Andhra Pradesh. Dans de nombreuses castes oriya et télougous, les proches d'hommes importants collectent des cendres du défunt et les déposent sur le sol au bord du chemin menant à leur maison. Ils construisent au-dessus un petit mémorial pyramidal où ils procèdent au rituel du douzième jour. Ces monuments comportent aujourd'hui le nom du défunt, voire sa statue, et peuvent constituer des alignements en bordure de routes. En Orissa, on peut également voir des cénotaphes rassemblés près de réservoirs ou isolés dans un coin de rizière. Le propriétaire du champ fait généralement le vœu de se faire dresser un mémorial dans son lopin préféré. Comme dans le cas Saora, les ancêtres restent les véritables propriétaires des champs, dont ils ont fixé les bornes et initié la culture.

### **L'assemblée des vivants et des morts : dimension politique et judiciaire du *sadar***

En Orissa, les plates-formes de pierres que possèdent certains villages sont désignées par des variantes d'un nom désignant globalement la place de réunion et de danse (*sadara* en Oriya, *caduru* en Télougou), et plus précisément encore, une "cour public" de justice (*sadir*, *sadar* dans plusieurs langues du nord de l'Inde, Elwin 1955). Le *sadar* est, chez les Joria, situé à proximité immédiate du *Hundi*, et ce dernier manifeste l'unité du village, tandis que les assemblées de pierres en illustrent les segments claniques.

**Le *sadar* comme cour de justice, et les pierres comme sièges d'autorité :** Outre les rassemblements de fêtes, les discussions et décisions importantes prennent place dans ce lieu ouvert, et nous avons pu observer son fonctionnement, lors de la discussion d'une plainte portée par un homme du villageois voisin à notre rencontre. L'homme, officiant de *Pâta devata*, accusait notre présence auprès de l'autel de son dieu, lors de Chaitra, d'avoir déclenché le mécontentement divin, causant indirectement la chute accidentelle du prêtre et la maladie de son neveu. Il fut invité à exposer ses griefs au centre du *sadar*. Les hommes du village assumant la responsabilité de notre présence – le prêtre de *Hundi*, le *naik* et un jeune du clan dominant – et quelques aînés écoutaient courtoisement, debouts ou assis sur les pierres du *sadar*. Les autres hommes les entouraient sur le pas de leur porte ou négligemment assis sur d'autres pierres. Les femmes et les enfants écoutaient de loin, intervenant parfois du seuil de leurs maisons. L'homme réclamait une chèvre et de l'argent en compensation des troubles dont nous étions censément la cause. Après bien des discussions et effets théâtraux de la part de l'accusateur, et bien des justifications et contre-interprétations de la part de nos défenseurs – notamment la reconnaissance du fait que l'homme était ivre lors de sa chute –, l'on s'en tira à l'amiable avec le paiement d'un poulet à la divinité courroucée... destiné à la consommation de l'officiant.

L'organisation spatiale et politique de ces assemblées paraît avoir été jadis largement répandue. Pour rester d'abord en Orissa, Macpherson (1865 : 76-77) a laissé une description précise de ce genre de réunions chez les Kond, vraisemblablement au niveau d'un *muthâ* :

"Le lieu de réunion est généralement une clairière sur la pente d'une montagne. Le patriarche du district et les abbayas des sections s'asseoient les premiers en cercle. Autour d'eux les abbayas des villages forment un cercle extérieur. Le reste de la communauté s'installe au-delà, et tous sont armés ; les femmes et les enfants s'asseoient à part, mais assez proches pour entendre."

L'auteur précise que les conseils de village étaient similaires, comme nous l'avons constaté au sujet des Joria. En Inde méridionale, on connaît également des places de réunion disposant souvent de plates-formes de pierre dans les villages Kallars, Maravars ou encore Coorgs du Mysore (Srinivas 1965). Le nom même de ces places est parfois utilisé pour désigner le chef de village, qui est généralement l'aîné du lignage local. La place porte parfois une pierre levée représentant ce même chef de village ou le fondateur. Notons qu'une telle disposition existe également dans les villages Kond de la région de Nandapur. En pays tamoul, certaines plates-formes de chefs-lieux de districts comptent autant de stèles de pierre que de chefs de village à l'intérieur du district (Dirks 1987 : 207, 263). Dirks rapporte également que la présence d'une chaise ou d'une plate-forme de pierre inoccupée représente symboliquement celle du roi. D'autres exemples d'Inde centrale montrent qu'un aîné de lignage, un chef de village ou un visiteur étranger se voyait offrir un siège de bois ou de pierre en signe de respect. Chez les Maria Gond par exemple, un tabouret bas de pierre appelé "siège d'honneur" était réservé au chef religieux du village lors des conseils, tandis que le chef séculier disposait d'un plus petit, et que les simples membres du conseil s'asseyaient en cercle sur des pierres plates (Grigson 1938 : 141, 290). Grigson précise, à ce propos, que les chefs de village comme de clans sont très étroitement contrôlés par les conseils d'aînés, certains étant réduits au rôle de porte-paroles des décisions de ces conseils. Pour clôturer notre très bref tour de l'Inde par le nord-est, chez les célèbres Angami Naga, certains chefs disposaient de trônes de pierre tandis que leurs places de conseils circulaires étaient pourvues de dalles de pierres, et parfois situées à proximité de cénotaphes mégalithiques (Hutton 1926). Ces divers exemples attestent que ce type d'assemblées était constitué de cercles concentriques successifs avec un conseil de chefs aînés au centre. Cette organisation illustre le genre de combinaison, entre hiérarchie au profit

des fondateurs et relative démocratie lignagère, qui domine en Inde tribale <sup>189</sup>. Le premier cercle regroupe les décideurs ou arbitres des débats, parlant pour les groupes dominants. Le second cercle comprend tous les hommes adultes, relativement égaux entre eux et qui ont droit à la parole, même si leur avis ne représente qu'eux-mêmes. Le dernier cercle est constitué des femmes et enfants, ne bénéficiant que d'un avis subalterne. Cette organisation rayonnante, horizontale, se manifeste également à travers la hiérarchisation verticale des sièges occupés : les chefs sur des sièges de pierres ou de bois, les autres plus près du sol.

Au cœur des places de réunion ou cour de justice, les plates-formes de pierres apportent aux décisions humaines la caution d'une autorité transcendante : les ancêtres. Vers 1960, les Gadaba affirmaient ainsi que les sièges de pierre du *sadar* influencent positivement les décisions du conseil qui y délibère <sup>190</sup>. Bien que – ou parce que – elles ne disposent plus d'individualité, les pierres du *sadar* conservent collectivement une dimension transcendante indéniable, et on les prend encore à témoin pour prêter serment. Les ancêtres sont fréquemment invoqués, et craints, en effet comme les ultimes gardiens, suspicieux et conservateurs, des traditions (Grigson 1938 : 224 ; Elwin 1945 : 132 ; Vitebsky 1993 : 253). Notons enfin qu'à l'intérieur même de certaines plates-formes Joria et Gadaba, une stèle est parfois honorée pour être celle du fondateur du village, transposant ainsi dans le *sadar* même la hiérarchie des clans villageois. En tant qu'assemblée des citoyens villageois, les conseils réunis au *sadar* mettent la parole des vivants sous le contrôle de la loi commune. De la même manière qu'elles fixent les souvenirs spectraux, les stèles du *sadar* fondent la loi en nature dans les pierres et le sol. Citant Denise Paulme, M. Augé (1988 : 133-137) soulignait le fait que l'intangibilité apparente de la pierre brute jouait un grand rôle dans son évocation fréquente du respect de la parole donnée. On peut ajouter que ce genre de matériaux issu de l'environnement immédiat contribue à une esthétique de l'enracinement des institutions sociales dans la localité. Sortes de tables de lois non-écrites, les stèles hiératiques manifestent

---

<sup>189</sup> Marc Abélès a décrit des "lieux du pouvoir" à dimension théâtrale étonnamment similaires (cercle de sièges de pierre, assemblée générale sur un "haut-lieu" local) chez les Ochollo d'Éthiopie (Abélès 1983). Voir aussi les remarques de Marcel Détiéne (*Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, Librairie du XX<sup>e</sup> siècle, 2000, p.105-127), et les essais pionniers de J.-P. Vernant (1988 [1965]) sur la structure circulaire de l'espace politique grec. Notons enfin que Hutton (1926) rapprochait déjà les cercles Naga des conseils grecs.

<sup>190</sup> Karl Gustav Izikowitz, "The Gotr ceremony of the Boro Gadaba" [1960], *Compass for fields afar. Essays in Social anthropology*, Gothenburg Studies in Social Anthropology, 7, 1985, p.258-289.

l'intangibilité supposée des règles coutumières. Il existe cependant des écritures plus subtiles de ces lois.

**Les tatouages, l'écriture et la mort :** Les femmes Joria étaient jadis connues pour leurs tatouages extensifs des pieds aux genoux, des poignets aux épaules, et parfois sur les joues. Ces ornements corporels étaient généralement réalisés entre adolescentes dans la "maison des filles", institution aujourd'hui disparue. Si l'ornementation du corps coïncide avec le passage à l'âge adulte et aux responsabilités collectives (la loi du groupe), le thème du tatouage est aussi associé à la mort (la loi suprême). En Orissa comme à Bénarès, on trouve la croyance bien établie selon laquelle les femmes doivent porter des ornements d'or à leur mort pour plaire à Brahmâ, sinon à Yama lui-même. Les Oriya – et les Tharu népalais (Krauskopff 1989 : 160) – disposent cependant d'un substitut à ces ornements d'or : les tatouages, qu'ils considèrent comme les seuls ornements inscrits dans l'os et susceptibles de suivre le mort dans sa transformation. De même, au début du vingtième siècle, les paysans Prajâ ou Gond du Bastar considéraient comme une nécessité d'être tatoués avant sa mort, sous peine de devoir l'être après (Brett 1909 : 51). Ce raisonnement paraît donc avoir été plus largement répandu en Inde par le passé. Les tatouages y sont conçus comme des ornements indélébiles, et se rapportent à la mort par le thème de l'écriture inaltérable. Or, on a vu précédemment qu'une telle écriture invisible mais implacable était le privilège de Yama Raja, lequel inscrit le destin de chacun sur son front.

Dans une belle étude s'appuyant sur les sources sanskrites anciennes, C. Malamoud a montré que l'écriture y évoque déjà, à la fois le jugement de Yama consigné par son scribe, et par extension tous les actes d'écriture, en particulier ceux effectués par les scribes du roi et par les créanciers. Par ce type d'évocations, l'écrit est devenu la "métaphore des limites infranchissables fixées par le destin, le temps ou la mort" (Malamoud 2002 : 138, 142). Ces déductions faites à partir des textes trouvent une remarquable confirmation dans un contexte aussi lointain que celui des villages Kond. Relatant les mesures prises pour l'abolition des sacrifices humains, le major Campbell (1986 : 144) note, par exemple, que les Kond refusaient d'être comptés et inscrits dans un registre, "affirmant qu'ils étaient sûrs de mourir si l'on persistait dans le dessein de les dénombrer". Pour ces farouches guerriers, l'écriture

paraissait posséder le pouvoir de hâter les décrets du roi des morts. Ce témoignage est remarquablement illustré par une photographie commentée par V. Elwin, datant des années 1940 (Supplément à la deuxième édition de l'ouvrage de Grigson 1938). On peut y voir deux Maria Gond, à un carrefour, offrant un porcelet aux tablettes de recensements pour conjurer le danger du comptage administratif et de son inscription sur le bois. Le cochon étant offert aux divinités dangereuses, ce rituel illustre la crainte que l'écriture n'attire l'attention de divinités néfastes ou ne scelle le destin des inscrits sur les tables d'une loi d'autant moins négociable qu'on ne la déchiffre pas. Les observations effectuées en Inde centrale corroborent ainsi largement l'opposition suggérée par Pierre Clastres (1974 : 152-160) entre le marquage sur le corps (scarifications, tatouages) de la loi communautaire et l'écriture de la loi étatique. La seule différence, tout aussi révélatrice, réside dans le fait que les Porajâ se tatouaient aussi pour satisfaire le souverain des morts, acceptant ainsi d'inscrire sur leur corps les décrets du pouvoir royal ultime, tout en évitant le plus possible des écrits supplémentaires.

### **Yama Raja ou le Soleil comme concepteur et souverain lointain des mortels**

Nous avons vu plus haut que le parcours d'un défunt oublié se termine dans la fusion ultime avec le collectif impersonnel des ancêtres villageois. Nous avons également montré que Yama Raja est conçu comme le concepteur des humaines "créatures" (*prajā*), dont il maîtrise les processus de transformation, tandis que le couple Soleil – Lune est en quelque sorte sa manifestation tangible. Au-delà du cadre régional, l'idée que les ancêtres gagnent les astres après leur mort trouve des parallèles dans d'anciens textes sanscrits, tandis que dans un contexte contemporain (Parry 1994 : 204, 209), certains hindous considèrent qu'après trois générations, l'individu finit par atteindre le séjour de la famille divine du Soleil. On suppose plus généralement que la réelle fin de l'âme individuelle intervient quand celle-ci se mêle à l'Absolu, théoriquement "abstrait" mais identifié le plus souvent, en pratique, à un dieu suprême : Shiva ou Vishnu (Parry 1994 : 167, 175, 184). On trouve surtout un témoignage des liens existant entre Yama et le soleil dans une remarquable synthèse de C. Malamoud (2002 : 16-17). L'auteur nous apprend que le dieu Soleil lui-même est "issu d'un œuf mort", modèle lointain de ce que seront les humains, destinés à la mort dès leur naissance et qu'il procréé lui-

même ou par l'entremise de son fils : Yama. Yama est ainsi le prototype des Humains "en tant qu'ils sont mortels" et tenus par des liens de frère à sœur, tandis que le Soleil représente le modèle de l'œuf embryonique comme du corps de riz de l'ancêtre. Certains textes brahmaniques présentent en outre le Soleil comme l'image visible de l'Absolu divin et l'être qui cuit toute chose au moyen des rythmes temporels (Malamoud 1989 : 65-66). L'astre circulaire et brûlant apparaît en ce sens comme le feu de l'informe qui précède et attend toute vie hindoue.

Les conceptions brahmaniques de l'Inde ancienne se révèlent ainsi beaucoup plus proches des métaphores locales qu'on ne le croit généralement. Les Joria (et les Porajâ en général comme on le verra plus loin) n'ont fait qu'identifier le fils à son père, c'est-à-dire Yama au Soleil, lui-même manifestation des rythmes et règles cosmiques. Que la transformation *post-mortem* soit ici imaginée comme un pilage et non comme une cuisson purificatrice n'empêche pas une évidente communauté d'idées sur le fond et la fin du processus : la mort est un retour à la source solaire et la re-naissance est une cuisson dans le ventre maternel. Comme son substitut terrestre, le roi Yama arbitre de loin les destinées des vivants et des morts, en laissant une large autonomie aux autres divinités. D'un point de vue politique, cette conception induit une conclusion : la loi villageoise est attribuée en dernière instance au roi divin lui-même, par-dessus l'ancien roi réel et ses professionnels de l'écriture. Dans cette présentation, les ancêtres apparaissent comme des interprètes et médiateurs autonomes du *dharma*. Cette vision pourra paraître bien éloignée des réalités politiques de l'Inde actuelle. Elle continue pourtant de nourrir la compréhension du monde des Joria jusqu'à aujourd'hui. Après cette analyse des conceptions de la mort et des pierres inertes, il est temps de compléter notre tableau par l'étude des célébrations de la vie.

## **6/ *Gangâmâ* et *Nandi devata*, ou les mères des céréales**

Après l'examen de divinités essentiellement masculines ou ancestrales, il est temps de nous consacrer au pôle divin complémentaire, nécessaire à la vie villageoise : les déesses Gangâmâ et Nandi devata. La première, la "Mère Gange" ou la déesse fluviale par excellence

en Inde, occupe une place importante dans les cultes des villages – notamment tribaux – de la région de Nandapur et Jeypore. Nous allons d'abord présenter le déroulement des fêtes de Gangâmâ et de Nandi tel qu'on nous l'a décrit. Les deux célébrations prennent place en effet théoriquement tous les trois ans, mais en pratique de manière plus espacée, du fait des moyens et de la disponibilité nécessaires. Nous n'avons donc pas pu encore y assister pendant nos séjours sur place. Nous en donnerons ensuite notre lecture.

### **Gangâ et Nandi Parab : les Fêtes des déesses**

**Gangâmâ Parab :** La fête de Gangâmâ, ou la "vieille déesse" débute huit jours avant la pleine lune de Pus (décembre-janvier) pour durer neuf jours. La fête réunit quatre villages mitoyens, qui honorent la déesse en commun, et le sanctuaire de la déesse est situé, on l'a dit, à proximité du village Parenga de Lujing. Déesse fluviale (elle porte le nom du Gange), Gangâmâ ne traverse jamais les cours d'eau et reste ainsi dans les limites des quatre villages participant à ses célébrations.

En dehors de cette occasion, outre les offrandes individuelles, il existe une fête annuelle : Pus parab, lors de laquelle quatre membres du clan dominant d'Hadaput, le clan du Soleil, effectuent une offrande à Gangâmâ ainsi qu'à son conjoint *Pâta devata*. Ce clan est particulièrement associé au culte de cette déesse car on dit que les ancêtres du lignage aîné de ce clan étaient deux frères originaires de Lujing qui fondèrent le nouveau hameau, transportant avec eux diverses semences. La fête de Pus vise plus généralement la prospérité du bétail et est l'occasion du paiement et de la nomination des tâches spécialisées pour l'année à venir. Le matin de cette fête, on honore le bétail en nouant un cordon au cou des animaux, avant de leur offrir des gâteaux de riz. On en offre également aux "Pères et Mères des vaches", au pied du pilier de l'étable. La plupart des gâteaux confectionnés la veille revient toutefois au pasteur du village (appelé le Gouda, qu'il soit véritablement de cette caste ou qu'il occupe simplement cette fonction), qui reçoit également du paddy et son paiement annuel. Les relations de clientèle (au forgeron par exemple) sont réglées et renouvelées en effet ce jour-là, et c'est le moment choisi pour reconduire les différentes charges de village (*bârik* notamment) au *sadar*. Tout le monde revêt de nouveaux habits, et certains hommes –

aujourd'hui surtout des adolescents – entamaient jadis une tournée de chants et danses dans d'autres villages, pour collecter du paddy et un peu d'argent. Aujourd'hui encore, les villages Mali des environs de Nandapur sont réputés pour leur "danse du bâton", effectuée en l'honneur de Gangâmâ.

Passons maintenant à la description de la célébration de Gangâ Parab proprement dite. Le premier jour de célébration, les villageois, clan du Soleil en tête, se rendent au sanctuaire de la déesse pour retirer son effigie : un couteau de fer enduit de turmeric, et la placer dans un panier de bambou, accompagné d'un pot contenant du riz, des gâteaux et une lampe à huile. La procession, conduite par un jeune garçon portant le pot sur sa tête, retourne ensuite vers le village. L'enfant est suivi du prêtre astrologue portant le panier de la déesse, et d'un homme portant un bâton décoré. Ces trois personnes ont jeûné la veille, ainsi que deux ou trois participants dont le visage est grîmé en rouge et blanc. Ce sont les attendants de Gangâmâ, collectivement appelés *Budhia* : "ceux de la vieille". Les *Budhia* en particulier, et les hommes de la procession en général, se doivent d'entonner des chants grivois pour la déesse. Ces chants masculins sont les pendants, sinon des variantes, des chants entonnés par les jeunes femmes à Chaitra. La foule gagne d'abord la maison du "*Budhia* principal" (*Mul Budhia*) qui se trouve être l'aîné du lignage cadet du clan du Soleil. On place le panier dans sa maison, et l'on offre du riz cuit (collecté auprès des villageois) et de l'huile de ricin au pot placé de l'autre côté de la maison. Recouvert d'un sari et de guirlandes de fleurs, le pot incarne alors la déesse. Le soir, la procession, comptant cette fois des hommes et des femmes, rejoint la place du village, où l'on dépose le pot sur un tas de paddy près du *hundi*, et où chacun dépose des offrandes (millet, paddy, poulet) selon ses moyens. Puis, la déesse regagne sa maison d'accueil pour la nuit.

Le lendemain, la déesse passe de maison en maison, puis, les jours suivants, visitent les villages de Lujing, Muduliput (tous deux peuplés de Parenga), Lengiput et enfin Padalput (tous deux habités par des Rona et Dom). Il revient aux *Budhia* de collecter le riz offert pendant les visites processionnelles. Au retour, ils sont autorisés à cuire et consommer une part de ce riz. Des jeunes garçons se griment et jouent du tambour, en imitation des Dom, et entonnent aussi des chants grivois, attribués aux Ghasi, chaque fois que la troupe de Gangâmâ

arrive devant une maison. Progressivement, les *Budhia* étendent leurs tournées de danse et de collecte aux places des villages environnants, puis au marché de Nandapur pour obtenir des subsides. Le cycle des processions se poursuit ainsi pendant huit jours.

Le quatrième jour, une médium est possédée par la déesse et danse sur la place du village avec une épée et un bouclier de bambou. Ses paroles prennent valeur de prédictions pour l'année, surtout concernant les récoltes. Les villageois accompagnent la *gurumâi* dans sa danse, et certains portaient autrefois des masques d'animaux (cheval, éléphant, ours, bœuf, paon ?), ainsi que les modèles réduits d'une charrue et d'un joug de bœuf, faisant probablement référence à des mythes de création de l'agriculture.

Le dernier jour enfin, des villageois à jeun fabriquent deux chevaux de tissu monté sur une structure de bambous, l'un blanc et l'autre tacheté. Ce sont, dit-on, les montures de la déesse. Deux personnes également à jeûn, le *Budhia* principal (du clan du Soleil) et un membre du clan du Cobra (à Hadaput, le prêtre astrologue) jouent le rôle de palefreniers intouchables : *Mul Ghasi* et *Sil Ghasi*. Comme les chevaux, l'un a le visage noirci, tandis que l'autre a le visage blanchi à l'argile. Pendant la période de la fête, les *Budhia / Ghasi* peuvent recevoir de l'eau et de la nourriture, mais sont considérés impurs du fait de leur rôle d'intouchables. Ils dansent toute la soirée au *sadar*, accompagnés d'une vingtaine de personnes de villages voisins, lesquels sont munis de bâtons confectionnés pour l'occasion. À la nuit tombée, les participants abandonnent leurs bâtons sur place pour accompagner le retour de Gangâmâ avant de rejoindre leurs villages. La déesse regagne son sanctuaire tard dans la nuit. On replace son effigie à sa place après un dernier sacrifice, puis les *Ghasi* de circonstance consomment une part de la viande sacrificielle avant de se purifier par un bain dans la rivière. Bien que la fête soit désormais achevée, les enfants collectent encore pendant tout le mois de Pus, en quémendant par la formule *Cher Chera*, les garçons brandissant des bâtons, et les filles des balais.

**Nandi Parab :** La célébration de Nandi devata est réalisée les mêmes années où se déroule celle de Gangâmâ, et regroupe les mêmes quatre villages. Nous verrons que les deux déesses sont complémentaires sur d'autres points, bien qu'un proverbe local fait de la fête de

Nandi la célébration des Joria par excellence. Nandi devata est paradoxalement la déesse la moins ostentatoire dans les villages, puisqu'elle ne dispose d'aucun autel fixe. Sa fête doit être célébrée périodiquement, sinon la déesse peut provoquer une épidémie de variole ou de rougeole, ou laisser souffrir de sécheresse ou de famine les hommes et les bêtes du village. La présentation qui suit s'appuie à la fois sur les témoignages recueillis à Hadaput et sur l'observation d'une fête du même nom dans un village Joria éloigné. Le déroulement en reste cependant assez différent des descriptions d'Hadaput. Il s'agit donc d'une reconstruction simplifiée eu égard à la longueur et à l'importance de cette fête.

La célébration débute dans la première quinzaine du mois de Mâgha (janvier-février), pour durer une huitaine de jours. Les premiers jours, les jeunes filles et garçons jeûnent et peignent sur les murs extérieurs des maisons – avec un mélange de jus de fruits *Nili*, d'argile et de farine de riz – différents éléments, en commençant par le Soleil et la Lune, les étoiles, et divers animaux (tigre, ours, etc.). On ajoute de nouveaux éléments chaque jour, semble-t-il. Ces peintures sont destinées à accueillir Nandi, car on la considère comme la mère des créatures représentées, et car l'absence de dessins sur une maison attirerait des cas de fièvre ou de variole sur ses habitants. Une fois le tableau achevé, les femmes de tous âges, accompagnées des médiums et du prêtre astrologue, débute un chant où les différentes divinités sont évoquées. Il s'agit vraisemblablement du mythe de Nandi dont on résumera bientôt la trame.

Le quatrième jour, quelques hommes du village (exclusivement), dont le prêtre, se rendent auprès d'une termitière, hors de l'agglomération. Ils nettoient et purifient (à l'aide de bouse de vache) les abords de la termitière, avant d'y sacrifier un poulet. Ils plantent ensuite une flèche dans un conduit de la termitière, et versent une razzade d'alcool de riz et de l'eau à l'intérieur, avant de rentrer au village. Le lendemain, les mêmes hommes vont retirer la flèche de la termitière. Il est de bon augure que les termites aient construit un couloir de terre le long de la hampe. On offre cette fois un poulet, une noix de coco et un œuf, avant de récupérer la terre qui recouvre la flèche. On y ajoute de la terre prélevée directement sur la termitière. Tout ce matériau est amené à la maison d'un aîné du lignage fondateur (différent de celui en charge de Gangâmâ), gardien des semences de millet et des ornements de Nandi. Une médium, qui a

préalablement jeûné, mêle de l'eau et de l'huile de ricin à cette terre pour confectionner deux figurines (*linga*). Elle les décore de deux rangs de pépins rouges et blancs, puis les orne d'une chaîne d'argent, et complète l'ensemble de petites cornes de laiton. Ces deux effigies, l'une dédiée à Nandi et l'autre à Pâta devata (ailleurs, ces effigies sont nommées *Dhuli* et *Mâti Sundari*), sont déposées dans un panier chargé de millet. On y dépose aussi une lampe à huile, avant d'entamer une procession dans le village, en commençant par les officiels (*naik, sisa*, etc.). Chaque maisonnée sacrifie un poulet à la déesse. Pendant toute la fête, les adolescents et adolescentes participent activement aux processions ; ils se divertissent et dansent face à face le soir, sur la place du *sadar*.

Chaque soir, le prêtre astrologue dérobe, de façon ostentatoire, les deux figurines qu'il entrepose dans sa maison. Les adolescents du village viennent les retrouver chaque matin, en qualifiant l'officiant de voleur *Ghasi*, avant de partir en procession. Le dernier jour, face à la maison du même prêtre, différentes plantes sont suspendues à un fil, et les deux effigies sont placées dessous. Le sixième jour et septième jour, les jeunes conduisent le panier de la déesse à Lujing, puis à Muduliput et Lenjiput, où elle est honorée devant chaque maison avant de rejoindre Hadaput chaque soir. Le huitième jour, la procession atteint Padalput, puis regagne la maison d'Hadaput où les ornements de la déesse étaient entreposés. On procède à une offrande, puis l'on retire chaînes et cornes, avant de jeter cérémonieusement les figurines de terre à la rivière. La célébration n'est pourtant pas encore terminée, puisque deux nouvelles effigies sont constituées avec de la terre et ornées à nouveau, afin de terminer les festivités au *sadar*. Les effigies seraient en effet polluées par la traversée des villages voisins, si bien qu'elles doivent être remodelées avant d'entrer au village. Cette fois, après un ultime adieu, les ornements et les semences de millet regagnent un récipient de bambou dans la maison en charge de leur conservation.

### **Les légendes associées à Nandi**

Bien que la plupart des villageois aient prétexté l'ignorance pour éviter de réciter les chants de la déesse hors des circonstances rituelles, une vieille *gurumâi* a accepté de retracer la trame du mythe de Nandi. S'aidant de citations de chants, la médium répétait des listes de

noms (souvent des doublets), qu'il a fallu recouper pour reconstituer des rôles et des récits déroutants. Résumons donc l'intrigue d'une version locale de l'origine du monde.

**Nandi au déluge** : Des gens vivaient jadis dans une grande cité au lieu-dit *Desi Bati / Râji Bati*, près de Jeypore. Un jour, des pluies torrentielles se mirent à tomber et noyèrent tous les humains, à l'exception de deux enfants frère et sœur. Leur mère était *Mâtân Dei / Bidum Dei* ("déesse de la termitière"), qui fut aussi noyée. Ces enfants, nommés *Chulchulia / Kulkulia* et *San Sundari / Pilâ Sundari*, survécurent dans un bateau fabriqué par un forgeron Kamar. L'embarcation s'immobilisa pourtant au milieu de la mer, et les deux naufragés prièrent les dieux de s'en sortir. À cet instant, *Ishor Mahâpuru* (Shiva) demanda au corbeau *Liti-bâri (bârîka)* d'aller voir si quelque humain avait survécu. L'oiseau revint une première fois bredouille, puis découvrit la seconde fois le frère et la sœur. Le dieu *Ishor* les prit avec lui, puis demanda à *Kechuâ Râja et Denduâ Rânî* (un ver de terre adjuvant des cultures et un reptile amphibie des rizières) de produire des excréments, à partir desquels le dieu étendit la terre (*mâti*). Sur elle, s'établirent ensuite les arbres et les animaux, tandis que Râmeshwar (ou Bhîma) fabriquait les pierres.

Les divinités construisirent aussi une termitière en prenant conseil auprès de *Kapila Mâtâ / Go Mâtâ* (la vache d'abondance, souvent identifiée à la Terre), et le frère et la sœur s'y installèrent. Mais Dieu (*Bhâgavan*) se demandait comment peupler les sept étages du monde : 'comment faire pour qu'ils se reproduisent, puisqu'ils sont frère et sœur ?' Il leur demanda s'ils acceptaient de devenir époux, et après discussions (dans la plupart des versions, le dieu les enivre ou leur envoie des maladies de peau pour qu'ils ne se reconnaissent plus), ils acceptèrent de s'unir. Ils donnèrent ainsi naissance à douze filles d'où viennent les castes : Parenga, Reddi, Kamar, Kobadi, Gadaba, Porajâ (Pengo aînés et Joria cadets, nés de deux frères), Brahmanes, Karan, Sundhi... Ainsi "on a tous la même mère" !

Il existe en outre une fin alternative à l'aventure des jumeaux "frère et sœur" :

Vivant à l'intérieur de la termitière, ils eurent bientôt faim et décidèrent de sortir. Le frère s'assit pour manger du riz sur un tas de paddy et devint Gangâmâ, tandis que la sœur s'assit pour manger des grains (littéralement "œufs") de millet sur un tas de millet, sous un palmier sagoutier, et devint Nandi la "Reine du millet" (*mandiâ rânî*).

On peut noter le parallèle entre la fin de ces récits et le mythe d'origine des Porajâ. Rappelons que dans ce dernier mythe, les douze groupes Porajâ naissaient d'un couple d'enfants abandonnés sous un palmier sagoutier et nourris par l'arbre. La version de la médium d'Hadaput étend la fraternité Porajâ aux diverses castes et même à l'ethnologue... autre manière de prôner l'égalité des chances. Un dernier épisode appartenant au même cycle mythique fut raconté sous forme de dialogues. Nous le résumons ci-dessous.

**L'histoire de Mukhe Odhnâ :** Les garçons du village de *Mukhe Odhnâ* se rendent dans d'autres localités pour jouer de la musique et danser lors des festivités. Ils proposent à *Mukhe Odhnâ / Sire Odhnâ* de les accompagner, mais le chef religieux et le chef séculier (*Sandan jâni* : l'officiant au "bois de santal", et *Nali Muduli / Moka muduli*) refusent. Le lendemain, elle accompagne tout de même secrètement la tournée de danse. Alors qu'elle se divertit, un démon (*Rakhyasa*) la complimente sur sa beauté, puis lui propose de l'épouser en lui promettant des bijoux. Entre-temps, ses parents découvrent son absence et s'inquiètent jusqu'à ce qu'ils l'entendent se coucher. Au matin, aucun d'eux n'ose parler de la nuit passée, mais sa mère demande à la servante de se renseigner. Avant que celle-ci n'est cependant le temps d'intervenir, *Sire Odhnâ* menace sa mère d'épouser le démon si celle-ci ne peut lui offrir de bijoux. Sa mère lui répond : "Je t'en donnerai, mais prends d'abord un bain, brosses-toi les dents et finis ton travail". Le père de *Mukhe Odhnâ* construit alors une pirogue dans le tronc d'un cotonnier (*Bombax Malabaricum*) pour aller chercher les bijoux en question au loin. À son retour, la jeune fille porte fièrement ses ornements et paraît ainsi "très belle, comme Nandi".

Après le mythe cosmogonique (amalgamant le thème du couple originel et le cycle de Nandi), l'histoire de *Mukhe Odhnâ* constitue un récit cohérent, bien que détaché de la genèse diluvienne. Une troisième série de commentaires sur Nandi s'articule apparemment aux deux autres épisodes, tout en donnant un éclairage "animal" de la divinité plus surprenant.

**Nandi, "mère des termitières" :** Lors de nos entretiens au sujet de Nandi, *Moti gurumâi* se mit à réciter des listes de noms, extraits d'un chant rituel, qui ne prirent sens qu'à force de questions. Selon les explications de la médium, Nandi devata est appelée la "reine du millet" mais aussi la "mère des termitières" (*bidum Mâtâ*). Elle est peut-être aussi la reine / "mère des termites", bien que cette dénomination exacte (*Mâi Kotmâ*) puisse désigner un

personnage différent. Cette mère termite est présentée en tout cas comme la reine d'une colonie d'insectes conçue comme un village ou une cité, dont les habitants occupent des tâches spécialisées <sup>191</sup>. Les chefs religieux et séculier (*Sandan jāni* et *Nāli muduli / Mokā muduli*) enfin, sont des personnages décrits dans des termes plus humains, et nous les avons vu intervenir aussi dans l'histoire de *Sire Odhnā / Mukhe Odhnā*, elle aussi citée en relation à la cité termitière. Par la récurrence de personnages et de situation, les trois fragments évoqués précédemment paraissent appartenir à un seul cycle légendaire relatif à Nandi devata. Nous en donnerons plusieurs interprétations, à l'aide de données complémentaires.

### **Essais d'interprétation**

Les célébrations de Gangâmâ et de Nandi montre une évidente complémentarité entre la première déesse, associée au paddy et aux rivières, et la seconde étroitement liée au millet et aux termitières. Pour aller plus loin, nous rapprocherons d'abord les rituels et mythes d'Hadaput de traditions orales voisines, avant de nous concentrer sur le thème de la termitière.

**Tradition des dortoirs de jeunes et littérature orale :** Il est possible d'associer certains fragments légendaires à des moments cérémoniels. Le récit cosmogonique, en particulier, est très vraisemblablement récité devant les peintures représentant la création (astres, animaux, etc.). Le chant de la termitière, quant à lui, paraît coïncider avec la procession pour recueillir la terre de termitière. Pour l'épisode de *Mukhe Odhnā*, aucune corrélation rituelle ne s'impose, mais le récit nous oriente vers d'autres pistes. L'histoire de *Mukhe Odhnā* témoigne notamment de l'alliance entre modèle panindien et traditions lignagères dans la littérature orale. On y trouve en effet les traces du modèle théâtral indien, à travers les personnages de la servante et du démon. L'intervention de la servante joue en effet un rôle important dans le théâtre de cour d'une part, et le démon séducteur de *Mukhe Odhnā* trouve son prototype dans le célèbre Râvana du *Râmâyana*. Nous avons déjà rencontré des échos de cette dernière épopée autour de Jeypore (voir aussi Jena & al. 2002).

---

<sup>191</sup> Dans l'ordre d'énoncé du chant, *Mâi Kotmâ / Sire Kotmâ* est citée la première. *Haladi Gundi / Besara Gundi*, ensuite, semble être l'appellation des grands termites rouges (soldats ?) dont la piqûre est douloureuse, tandis que *Dhuli Sundari / Mâti Sundari*, les "belles de la poussière, belles de la terre", désigneraient les termites blancs bâtisseurs (ouvriers). *Keda Rasiâ / Muta Rasiâ*, les "amoureux", pourraient ensuite désigner les mâles reproducteurs pourvus d'ailes, et *Kumâri Kupâ / Besana Kupâ* (*kupâ* : tas), les cheminées de termitières attenantes.

Par contraste, le thème central de l'histoire de *Mukhe Odhnâ* reste beaucoup plus local, puisqu'il s'agit d'expéditions de danse organisées par les jeunes célibataires dans des villages voisins. Outre la célébration du millet, la fête de Nandi semble avoir été autrefois liée à la saison de ces expéditions, comme en témoigne le rôle prééminent des adolescents dans la fête. Dans d'autres villages Joria (région de Potangi), deux jeunes garçons déguisés jouent même les rôles d'un *Mali Dhangda* et d'une *Mali Dhangdi*, termes jadis réservés aux jeunes garçons et filles qui vivaient dans les "maisons des jeunes" (*Dhangâda bâsa*) ou dortoirs d'adolescents. Elwin (1947) listait ainsi les éléments constitutifs de cette institution telle qu'elle existait dans certains groupes d'Orissa : huttes séparées pour les garçons et pour les filles ; expéditions de danse organisées dans d'autres villages, qui conduisent à l'échange de fleurs comme liens d'amitiés entre jeunes, et éventuellement aux mariages ; organisation des jeunes autour d'un leader ; emploi des membres du dortoir à l'occasion des cérémonies. Les plus vieux Joria reconnaissent qu'ils connurent cette institution dans leur jeunesse. Dans les années 1940, chaque village disposait d'un dortoir ou d'une simple maison de réunion pour les jeunes de chacun des sexes, à chaque extrémité du village. Il n'y avait apparemment pas de rituel d'entrée, mais c'est dans leur dortoir que les adolescentes se tatouaient (avec un mélange de charbon de bois et d'huile de ricin). Tous les jeunes gens, âgés d'environ onze à quinze ans, s'y retrouvaient le soir, avant de rejoindre ceux de l'autre dortoir au *sadar*. Les garçons chantaient en s'accompagnant d'un instrument à une corde (montée sur une courge ouverte et couverte d'une peau tendue) tandis que les filles dansaient en lignes. Les garçons décidaient alors des futures expéditions dansantes, emportant avec eux quelques bijoux et cadeaux à l'attention des filles qu'ils connaissaient, tandis qu'il était, dit-on, plus mal vu pour une fille d'aller danser dans un village étranger. L'histoire de *Mukhe Odhnâ* suggère pourtant que des entorses au règlement étaient tolérées, jusqu'à un certain point.

Quant à l'action centrale du récit, la demande de bijoux par une jeune fille à ses parents, on en trouve un épisode relativement similaire dans un récit oral du Bastar : le *Lachmî Jagâr*<sup>192</sup>. Si l'on compare plus systématiquement ce long récit et les fragments

---

<sup>192</sup> Chris Gregory and Harihar Vaishnav (abridged, translated and edited by), *Lachmî Jagâr. Gurumâi Sukdai's Story of the Bastar Rice Goddess*, Kaksad Publications, Chhattisgarh, 2003.

recueillis à Hadaput, d'autres parallèles permettent d'imaginer la trame du mythe récit en l'honneur de Nandi. Soulignons cependant que la très longue version du Bastar intègre elle-même des emprunts à d'autres cycles légendaires et est véhiculée par des chanteuses *gurumâi* plus spécialisées que chez les Joria. Le récit d'Hadaput montre ainsi des originalités irréductibles, comme l'importance qu'y revêt le motif de la termitière et la présence de déesses locales en lieu et place de déesses plus célèbres. Précisons.

Il existe, au Bastar, une tradition orale relatant l'histoire de la déesse de l'abondance : Lakshmi. Cette tradition est transmise par des femmes médium de différentes basses castes, et le chant est récité lors de rituels patronés par des groupes ou des individus dans le but d'obtenir fécondité humaine et abondance de paddy. Pour résumer la version publiée, le mythe débute par un récit de création relativement commun, où interviennent les trois grands dieux hindous (Vishnu, Brahmâ, Shiva). L'histoire se poursuit avec les aventures du roi Meng et de la reine Mengin, vivant dans la "cité des nuages (?)" (Mengpur) avant d'être invités comme souverains des humains sur terre (la "cité du milieu"). À ce point du récit s'intercale une version de la création de l'agriculture par Shiva, qui constitue un cycle légendaire autonome en Orissa et au Bengale. Le royaume est heureux, mais la reine n'a pas d'enfant. Pour en obtenir, le roi va demander une mangue magique à Shiva. Pendant ce temps, la reine entreprend une ascèse dans le même but, et clôt si bien ses sens au monde extérieur que son corps finit par être couvert d'une termitière. Au retour de son époux, elle obtient la mangue puis l'enfant : la future déesse Lakshmi. Devenu adolescente, celle-ci demande des bijoux à son père, qui part et ramène les bijoux d'un pays lointain. Narâyan (Vishnu) vient alors à passer et tombe sous le charme de la jeune fille. Bien que déjà marié à plusieurs femmes, il demande la main de Lakshmi, ce que ses parents et elle-même acceptent, à condition qu'il veille à son bien-être. Les premiers temps de mariage se passent bien, Narâyan demeurant près d'elle, mais dès qu'il s'absente, les co-épouses laissent éclater leur jalousie et accablent Lakshmi. Celle-ci réussit à s'enfuir, entraînant à sa suite l'abondance même de la maison. Les premières épouses reconnaissent leur erreur et lancent Narâyan à sa recherche. Finalement satisfaite des efforts de son époux, la déesse finit par se montrer et ils retournent réunis et heureux au logis.

En quoi ce cycle de Lakshmi s'apparente-t-il à celui de Nandi ? Le récit de création ne suffit évidemment pas à les rapprocher, ni le motif de la transformation en termitière qui illustre souvent la force d'une ascèse (notamment dans le *Râmâyana*). On pourra cependant relever le rôle civilisateur des souverains primordiaux Meng et Mengin. C'est à partir de l'épisode des bijoux que l'histoire de Lakshmi et celle de *Mukhe Odhnâ* se montrent relativement proches. Les premières épouses de Narâyan représentent en effet les différentes sortes de millet et plantes cultivées mineures, tandis que Lakshmi représente (très généralement en Inde) le riz. Or, cette relation de co-épouses, mères des céréales, correspond précisément à celle qui existe entre Gangâmâ et Nandi. Les Joria disent en effet que Gangâmâ, dispensatrice du paddy, vient aussi pour recevoir des offrandes en Mâgh, si bien que Nandi, la reine du millet se querelle avec elle. La querelle est en partie dûe au fait que les deux déesses sont compagnes du même dieu, *Pâta devata*. Le thème du mariage contribuerait d'ailleurs à expliquer la nécessité des chants grivois lors de l'accueil de Gangâmâ. Nandi se trouve en tout cas rivale de Gangâmâ, sur le plan conjugal et sur celui de la céréaliculture. Sans exagérer les correspondances, cette lecture intègre les fêtes des deux déesses dans un cycle mythico-rituel complet, où Nandi crée et offre l'alimentation de base tandis que Gangâmâ assure l'abondance et la fécondité. À propos des célébrations Porajâ entourant le riz, K. Das insiste à juste titre sur le fait que la conservation des graines peut être considérée comme un devoir religieux, vu la diversité et la qualité des variétés locales de paddy, issues de sélections multiséculaires pour répondre aux conditions locales de culture <sup>193</sup>. Des différences majeures persistent toutefois entre les deux cycles légendaires. L'une d'elles est tout simplement que l'héroïne incontestée des *gurumâi* du Bastar est la dispensatrice du paddy tandis que, pour les Joria, leur déesse principale demeure la reine du millet. Il y a comme une relative inversion des préséances. Revenons donc une dernière fois à Nandi et au motif de la termitière.

### **La fable des termites**

---

<sup>193</sup> Das 1999 p.92. Selon ce généticien, né à Jeypore et travaillant pour une organisation danoise, on ne recenserait pas moins de 2 800 variétés de paddy issues du district de Koraput. On a là un exemple de la richesse des savoirs locaux, que les prescriptions internationales mettent malheureusement en danger en diffusant massivement des semences génériques et, de ce fait, beaucoup moins adaptées aux conditions locales de culture.

Nous proposons ici d'essayer de comprendre l'importance du motif de la termitière dans le cycle rituel et mythique de Nandi. Le mythe cosmogonique nous montre que le monticule de terre d'une termitière est d'abord une image de la vie souterraine primordiale. À en croire le mythe, la première cité post-diluvienne fut une sorte de termitière. Il est vrai que la résistance des termitières aux moussons, et des colonies de termites sous terre, est proverbiale, au point qu'elles servent souvent de repères pour les limites foncières (Rajaguru 1960 : 57). Elles sont également vues comme des architectures de terre, et, le langage courant les compare même aux temples (*deula*) qui, en Inde du Nord, possèdent une ou plusieurs tours ogivales rappelant les cheminées élevées par les insectes. Par ses liens avec le monde souterrain, Nandi est dans plusieurs villages identifiée à la véritable "Terre Mère" : *Dhartani Mâtâ*. Pendant toute la durée de sa fête, il est d'ailleurs prohibé, par exemple, de creuser le sol. Par ailleurs, les termitières sont fréquemment considérées en Inde comme des têtes de la Terre, ou du moins des manifestations de sa puissance germinative. Ces constructions de terre sont, dit-on, construites au-dessus ou à proximité d'une source d'eau, et le vol des termites mâles, pourvus d'ailes pendant les moussons, est signe de pluies. Le travail souterrain des termites est en outre apprécié, car leurs réseaux de galeries aèrent la terre et irriguent par temps de pluies. De même, au moment des semailles du millet, on sacrifie un poulet et une noix de coco dans le champ près d'une termitière, pour le succès des cultures. Tous ces réseaux d'analogies se croisent dans la figure de Nandi, déesse préposée à la fois au millet et à la variole pour la même raison : les œufs de termites comme les pustules de la variole ressemblent aux grains de millet, qu'on appelle littéralement des "œufs de millet" (*mandia andâ*).

Résistance, unité et fécondité : tous ces caractères font de la terre de termitière un matériau doté de pouvoirs précieux. Le pilier du village, notamment, est recouvert d'une telle terre pour que le village prospère en force, en unité et en richesses, redoublant ainsi la symbolique de la branche de *kasi*. La termitière elle-même constitue un modèle de société où chacun coopère au bien commun, un peu à l'image de la *fable des abeilles* prise en exemple par le libéraliste Mandeville. La termitière (comme la ruche d'ailleurs) illustre cependant moins le triomphe d'un individualisme rationnel, qu'elle ne légitime un partage centralisé et

hiérarchisé des tâches. La reine y est en effet la mère des autres membres de la colonie <sup>194</sup>, représentant à la fois la progénitrice de ses sujets travailleurs et l'axe de redistribution des richesses. La morale de la "fable des termites" est donc loin de celle de la *fable des abeilles* : la contribution de chacun, selon son statut d'abord et ses qualités ensuite, sert un bien commun défini par la tradition et les dominants locaux. Autrement dit, la termitière évoque relativement bien l'organisation d'un village local, disposant même dans la description joria d'un chef religieux (*jâni*) et séculier (*muduli*). Cette forme de hiérarchie n'exclut toutefois ni les interprétations nouvelles, ni les négociations, comme l'évoque le récit de la belle rebelle, *Mukhe Odhnâ*. Il est temps de replacer les deux déesses céréalières en relation avec les autres divinités féminines, et avec les conceptions du "corps villageois".

## **7/ Entre l'eau et la pierre : métaphores spatiales et catégories de l'expérience**

Aux deux déesses majeures, Gangâmâ et Nandî, nous ajouterons maintenant Jankar devî, les "sept sœurs", ainsi que les *Kâminî*, esprits féminins néfastes. La plupart de ces divinités ont en commun d'illustrer les analogies établies constamment entre la perception de l'environnement local et l'expérience du corps humain. La description des rites suivant la naissance, puis des classifications des maladies nous aideront à approfondir ces analogies.

### **Rites de naissance**

Chez les Joria, le premier véritable rituel de naissance est la cérémonie de nomination, appelée "jeter le pot" (qui contenait jusqu'alors l'eau de bain de la mère et de l'enfant) ou simplement "rite de la naissance". Elle est normalement réalisée le neuvième jour après la naissance. On commence par installer la mère et son nouveau-né près de la pierre (*bomilikal*) sous laquelle a été enterré le cordon ombilical et le placenta. L'officiant astrologue dessine un diagramme sur cette même pierre, entouré de quatre drapeaux colorés (noir, blanc, jaune et

---

<sup>194</sup> La reine termite est beaucoup plus grosse que les autres insectes, et il serait même tentant de reconnaître dans l'effigie de Nandî un termite avec ses mandibules et ses rangées de pattes. Pâta devata possédant cependant la même représentation, il est plus sage d'y reconnaître plus simplement un taureau véhicule de la divinité, lequel a pu donner son nom à la déesse.

rouge), d'une bannière et d'une ombrelle miniatures. Une médium est présente et se met en transe pour convoquer successivement les dieux : *Pâta devata*, *Nishâni munda*, puis Sani et Râhu, et enfin les *dumâ* afin de leur distribuer des offrandes et les prier de laisser l'enfant en paix. On promet également d'offrir un sacrifice plus important à *Pâta devata*, sous réserve qu'il protège les premières années de l'enfant, et à Sani et Râhu s'ils l'épargnent. Ce sacrifice prendra place quand l'enfant atteindra environ trois ans. Le rituel de nomination se termine par le sacrifice d'un porcelet et de trois poulets. Le premier de ces poulets doit être de couleur mixte et est décapité au nom de Sani. Le second doit être noir et est mis à mort de la même manière en l'honneur des revenants. Le dernier doit être brun et est relâché en direction de la montagne en offrande à Ishor Mahâpuru (Shiva). D'autres offrandes, végétales cette fois, sont déposées sur le diagramme avant d'être "décapitées" ou jetées par-dessus la tête de la mère : une cucurbitacé pour Sani, une barque miniature et un œuf pour *Jal Kâminî*, esprit féminin des eaux, une fleur de bananier (présent royal) pour Yama Raja ou Ishor, et deux sortes de racines pour Sani et Râhu.

Après la cérémonie, la sage-femme (*bondki dokri*) – à Hadaput une *gurumâi* – conduit la mère du nouveau-né à la rivière, où a lieu un autre type de rite. Bien que nous n'ayons pu y assister, on sait que ce rituel consiste en offrandes à *Jal Kâminî*, l'esprit féminin des eaux, pour qu'elle laisse l'enfant et la mère en paix. La jeune mère doit se placer dans le cours de l'eau et la *gurumâi* fait passer des coupelles de feuilles contenant du paddy, un œuf, et de la terre, entre ses jambes. La dérive régulière de ces offrandes indique leur acceptation. L'accouchée lave ensuite le linge des couches et son propre corps, marquant ainsi la fin de la période d'impureté. Le soir même, la sage-femme ou une *gurumâi* donne le nom de l'enfant. Pour cela, elle identifie le revenant présent dans le nouveau-né, lequel participe du monde des ancêtres jusqu'à ses premiers mots. Malgré cette identification, on nomme souvent les enfants d'après les jours de la semaine qui a vu leur naissance : Somâ/i (pour Sombâr, lundi), Mangala/i (Mangalabâr, mardi), Budu/i (Budubâr, mercredi), Guru/ubari (Gurubâr, ou Birsâ de Brihaspati, jeudi), Sukru/i (Sukrubâr, vendredi), Soniâ/i (Sanibâr, samedi), Rabi (Rabibâr, dimanche). Du riz cuisiné avec la tête et le sang des animaux sacrifiés (*soru bhâta*) est offert dans différents lieux de la maison puis remis à la mère et l'enfant, avant d'être distribué aux

membres du lignage, tandis que du riz contenant d'autres pièces de viande est offert aux maisons du voisinage.

Une huitaine de jours après, l'astrologue fixe une date faste pour la cérémonie de "sortie dans la rue centrale". À cette occasion, la sage-femme / *gurumâi* noue deux cordons à l'enfant : l'un autour du cou qui ne sera pas renouvelé, et l'autre à la taille (*antâdaudi*) qui sera changé régulièrement jusqu'à la mort de son porteur. Ces cordons portent des remèdes végétaux, afin de protéger l'enfant de fièvres infantiles trop violentes et autres attaques de spectres. Sans ces cordons, il ne bénéficierait pas non plus d'une bonne intégrité corporelle, comme l'indique le fait que l'enfant ne peut se déplacer dans le village qu'à partir de ce jour. Il était confiné jusqu'alors à l'espace domestique familial. Après la cérémonie, la mère et l'enfant se rendent d'ailleurs en forêt chercher des tiges de margousier, utilisées pour se brosser les dents. Si l'enfant est un garçon, les aînés de son lignage confectionnent une pièce de bois servant à porter les fardeaux sur les épaules. S'il s'agit d'une fille, on confectionne un petit fagot destiné à être porté sur la tête. La mère et l'enfant se rendent ensuite dans toutes les maisons du village et remettent un bâton de margousier à chaque famille.

***Bal utrani*** : Quand l'enfant commence à marcher, les parents de l'enfant respectent leur promesse à *Pâta devata*, et Sani-Râhu en sacrifiant un poulet à un carrefour. Le *pujâri-disâri* procède au rituel et coupe ensuite les cheveux de l'enfant pour la première fois de sa vie. On abandonne sur place le cordon de cou s'il était encore porté par l'enfant. Un rituel similaire mais plus élaboré (le "don du lait") peut être exécuté en faveur des divinités du lignage ou du village de la mère si elles renoncent à ennuyer l'enfant. Ces indications offrent une idée des protections cherchant à garantir les enfants des nombreuses maladies (malaria) qui les guettent.

### **"Eaux et féminité" : Gangâmâ et les sept sœurs**

Nous empruntons ce titre à un ouvrage d'Anne Feldhaus consacré aux rituels féminins destinés aux divinités fluviales en Inde occidentale (Maharashtra). L'auteur distingue deux types de déesses des rivières (appelées globalement *Âsaras* dans cette région, bien que

*Gangâmâi* y bénéficie d'un culte spécifique)<sup>195</sup>: les premières positives, favorisant la fécondité féminine et la santé des enfants ; les secondes négatives attirant les hommes pour mieux les noyer, ou bloquant la conception des épouses (souvent saisies quand elles lavent leurs vêtements menstruels). L'auteur montre que l'opposition suit la distinction entre déesses mères et déesses célibataires sans enfant, en quelque sorte jalouses des mères terrestres. Ces dernières, les "sept *Āsaras*" sont localisées dans des fosses d'eau profondes où on leur jette des offrandes<sup>196</sup>.

À la suite de la description des rites de la naissance et de la petite enfance, nous allons synthétiser les diverses identités de Gangâmâ, en fonction de ses relations aux autres divinités. Dans son rapport à *Pâta devata* d'abord, dieu situé dans les montagnes et les lieux incultes, Gangâmâ représente clairement le pôle fluvial et fécond. La complémentarité entre monts masculins et rivières féminines paraît d'ailleurs largement répandue en Inde (Feldhaus 1995). Chez les Joria, cette déesse représente précisément l'aspect positif et fertile des eaux par rapport aux "sept sœurs" (*Sâta bhauni*), ambivalentes sinon exclusivement néfastes, et à *Jal Kâmini* en particulier. Le nombre sept est, là encore, conventionnel, puisque nous n'avons jamais entendu évoquer d'autres noms que ceux de *Jal*, *Ākash* et *Pâtal Kâmini*, dont les noms désignent leur domaine respectif : eaux, air, et monde souterrain. Quant au terme de *Kâminî*, il signifie "celle qui a du désir" ou la "femme sensuelle" dans les classifications savantes des types féminins<sup>197</sup>. La différence de statut entre Gangâmâ et *Jal Kâmini* apparaît ici clairement du même ordre que celle révélée par Feldhaus entre les deux types de déesses des eaux : Gangâmâ est épouse et mère tandis que les *Kâminî* sont jeunes, célibataires et jalouses. De même, Gangâmâ représente l'aspect fertile des eaux pures (et du sang). Au contraire, les eaux troubles de *Jal Kâmini* sont propices aux noyades et associées aux problèmes menstruels – en Inde, les flux boueux des moussons sont souvent comparés aux menstrues de la déesse –, aux avortements (vus comme des flux incontrôlés) et aux morts infantiles.

---

<sup>195</sup> Feldhaus 1995, p.126-140. G. Krauskopff (1989) consacre aussi un chapitre à ce type de divinités féminines.

<sup>196</sup> L'auteur rapporte également un motif que nous avons rencontré au sujet de fosses voisines du *matsya kundam* (en Andhra Pradesh, au sud de Nandapur) : la présence de gros poissons qui seraient les animaux domestiques des divinités aquatiques (sortes de sirènes nommées *Sundari* dans le cas du *matsya kundam*) portant eux-mêmes des anneaux d'or et de diamants (Feldhaus 1995, p.48). On peut également penser aux sept mères du dieu Skanda (White 2003).

<sup>197</sup> Selon Françoise Mallison (*L'épouse idéale. La Satî-Gîtâ de Muktânanda*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1973, p.42), le *Bhâgavata Purâna* (V, 24, 16) place les femmes *Kâminî* (catégorie qui voisine avec celle de la "débauchée") aux Enfers, car leur attachement au désir leur interdit le salut.

Pour illustrer ce mode d'expression des ressentis corporels à travers une "poétique de l'espace" (selon l'expression de G. Bachelard), nous citerons l'expérience de l'accouchement telle qu'elle est évoquée par des Gond d'Andhra Pradesh. Au moment du "travail", la sage-femme prie de la manière suivante : "Esprits des eaux, laissez la mer s'agiter par vagues', l'idée étant que le ventre de la femme doit être pris de contractions pour mettre l'enfant au jour de la même manière que la surface de la mer est agitée par la tempête" (Fürer-Haimendorf 1979 : 290). Cet extrait illustre remarquablement pourquoi les divinités des eaux sont invoquées pour soutenir la parturiente : celle-ci expérimente en effet dans son propre corps la "perte des eaux", et les sensations de flux et de reflux des contractions. Comme on l'a évoqué précédemment, Gangâmâ prend localement l'apparence de Sri-Lakshmi en tant que dispensatrice de la prospérité en nourriture (riz) et en progéniture <sup>198</sup>. Eaux, fertilité et abondance se trouvent ici conjointes dans une seule figure divine féminine, qui transfigure aussi la maîtresse de maison idéale. La dimension maternelle apparaît ainsi un attribut essentiel de Gangâmâ, tout en ne suffisant pas à la définir. La protection des enfants est souvent une capacité ambivalente, comme le montrent les sept sœurs et maintenant Jankar devî.

**Jankar devî** : Jankar devî, dite aussi Jakor kuri, est une déesse dont le siège, représenté par une simple pierre, est situé sous un pipal à la sortie du village de Lujing. La divinité est propitiée par des offrandes ponctuelles (surtout en Mâgh) essentiellement pour des maladies infantiles, mais recevait aussi, jadis, un sacrifice annuel de vache effectué par les Parenga de Lujing, en été. À cette occasion, on plantait dans les champs une branche de trois arbres différents, pour avoir de bonnes récoltes. Comme souvent, des formes diverses de cette divinité sont honorées par la plupart des groupes de la région (Joria, Gadaba, Kond), et en 1869, Carmichaël mentionne "Jankary" comme une divinité consultée pour identifier les sorcières <sup>199</sup>. Or, la nature généralement féminine de cet être, son association aux arbres et jusqu'à son nom évoquent une divinité célèbre dans les anciens textes. Les Jankar (ou Jakor)

---

<sup>198</sup> L'assimilation de Gangâ, voire de Sita, l'héroïne du *Râmâyana*, à Shrî comme une seule déesse de la fertilité des récoltes apparaît aussi évidente dans plusieurs récits Kond rapportés par Jena & al. (2002, p.136, 154, 161-163, et 201-208). Voir aussi Feldhaus 1995, chap. III.

<sup>199</sup> Carmichaël 1869, p.347. Pour le Népal, G. Krauskopf (1987) évoque une divinité néfaste (s'en prenant au bétail) appelée *Jakheri*, associée à la claustration villageoise et à la mise en scène de la création, que l'auteur rapproche de *Jakhni*, divinité liée à la fertilité des récoltes.

peuvent en effet être identifiés à des formes dérivées des Yaksha et Yakshi bouddhiques, pour des raisons étymologiques et fonctionnelles. "Yaksha" est d'abord transcrit sous la forme *Jakkha* dans les textes du jainisme (Sutherland 1992 : chap. 4), secte jadis présente dans la région. Dans ces mêmes textes, les Yaksha sont, non seulement honorés sur des autels forestiers disposés sous un arbre, mais certains jouent aussi le rôle d'attendants des "saints" Jains, dont on parlera plus longuement bientôt. Leur nature ambivalente est, dans ce cas, domestiquée, puisqu'ils se convertissent en gardiens loyaux ou en dévoreurs de malfrats. Plus encore, leurs contreparties féminines, les Yakshi, Jakki ou Jakkini étaient également honorées comme protectrices des champs ou pour obtenir des enfants <sup>200</sup>. Ces entités restent toutefois dangereuses et sont parfois décrites comme des séductrices anthropophages, proches des spectres des femmes mortes en couches. Ces traits peuvent très bien rendre compte de l'ancienne nécessité locale de sacrifier une vache à une divinité associée aux enfants malades.

Nous allons maintenant montrer que les correspondances établies entre des éléments de l'environnement comme les rivières et certains troubles sanitaires s'intègrent dans une analogie plus complète entre le village et le corps humain.

### **Catégories de maladies et dualité spatiale et fonctionnelle**

Conformément à la brillante analyse de Vitebsky, dans toute la région, les troubles de santé sont classés à la fois en fonction des sensations des malades et des points du paysage dans lesquels ceux-ci les ressentent. Autrement dit, lieux et sensations sont étroitement liés et considérés comme des symptômes qui identifient les êtres invisibles responsables. En dépit de cette base commune, chaque praticien développe sa propre classification, si bien qu'il est impossible d'en livrer un tableau canonique. Nous citons donc ici les classifications utilisées par le prêtre astrologue et les deux *gurumâi* d'Hadaput. Selon eux, il existe trois grands types d'esprits errants : *Jal Kâmini*, l'esprit fluvial qui provoque de violents maux d'estomac,

---

<sup>200</sup> Nandi 1973, p.147-150. On peut ajouter que la description que donne l'auteur (Nandi 1973, p.165) d'un diagramme (le *sâmânya mandala*) prescrit par un traité tantrique Jain (le *Jvalini Kalpa*) pour l'invocation des yakshini rappelle beaucoup les diagrammes réalisés aujourd'hui par les médiums et exorcistes locaux pour la propitiation des *Kâmini* et autres esprits malfaisants. Dans les deux cas, le diagramme, tracé notamment à un carrefour, dispose de quatre portes marquées de drapeaux de couleurs correspondant aux directions, et est agrémenté d'un miroir destinée à flatter l'esprit féminin dangereux.

des vomissements, et des dysenteries douloureuses <sup>201</sup> ; *Bâgh* ou *Donger dumâ*, dont les attaques soudaines amènent le malade à errer comme un insensé, à tomber raide mort, ou à souffrir de très fortes fièvres ; *Masâni dumâ*, responsable des douleurs gastro-intestinales par constipation ou avec sensation de constriction. Ces esprits malfaisants doivent être chassés du corps du malade, par le biais de présents idoines et l'administration de remèdes (plantes ou racines). Outre ces esprits errants, certains dieux (*Mahâpuru*) néfastes demandent un sacrifice en bonne et dûe forme : différents types locaux de *Râhu* (le "saisisseur", démon hindou de l'éclipse), qui provoque des pertes de conscience et des morts soudaines par congestion interne, et qui s'en prend en particulier aux nouveaux-nés ; *Sani* (Saturne), qui provoque des vomissements, des formes de dessèchement ou simplement des fièvres et maux de tête (insolation) ; le "mauvais œil" (*Drsti*) qui donne des ballonnements ou pertes d'appétit ; *Kuchur* (autre nom de Saturne), également responsable des maux de tête ; *Bhîma* qui assène les fièvres avec tremblements ou spasmes (*thar-thar, jag-jag*).

Les rituels thérapeutiques sont effectués par les médiums ou le prêtre astrologue. Les *gurumâi* défont leurs cheveux avant d'entrer en transe, chantant leur rencontre avec les divinités, qui leur indiquent les plantes à utiliser. Le prêtre astrologue agit, lui, comme un exorciste, chassant le mal à coup de balai autour de la tête du malade, et traçant un cercle protecteur autour de lui à l'aide d'une faucille. Ces rituels sont très généralement pratiqués aux carrefours ; l'extériorisation du mal hors du village doublant celle du corps du malade. L'officiant astrologue apparaît ainsi en charge des rites de passage impurs et des forces extérieures <sup>202</sup>, deux domaines liés à *Pâta devata*. Sur le plan de la prêtrise, c'est l'officiant astrologue qui est le complément de l'officiant de *Hundi*. L'un est, en effet, en charge des forces "du dehors" et des rites impurs liés à *Pâta devata*, tandis que l'autre est chargé des rites collectifs effectués "du dedans" autour de *Nishâni munda* <sup>203</sup>. De même, sur le plan de

---

<sup>201</sup> Les moussons diffusent effectivement ce genre de problèmes à travers le mélange des eaux usées et de consommation (Jena & al. 2002 p.187). Pour le Bastar voisin, W. V. Grigson (1938, p.206) cite des divinités "Gond" de la "nature" : Ban Devi, Jalkamani, rau, dans lesquels on reconnaît nos plus hindous Vana Devi, Jal Kâmini et Râhu.

<sup>202</sup> On peut remarquer que les guérisseurs sont souvent voués à l'extériorité par un trait de leur identité. À Hadaput c'est par exemple le "vieux" *Panda dokra* qui s'occupe du bûcher funéraire au même titre qu'un intouchable, comme c'est aussi une "vieille" (*Bondki dokri*) à qui revient le soin de couper le cordon ombilical à la naissance, tâche généralement dévolue à une sage-femme intouchable. Plus généralement en Inde du Nord, c'est la "barbière" qui fait office de messagère et de masseuse des accouchées et nouveaux-nés (Mahias 1985).

<sup>203</sup> Au sujet des Tharu du Térai népalais, G. Krauskopff (1989, p.228) évoque la même opposition entre des prêtres recevant et exerçant leur pouvoir de puissances "du dehors", et des prêtres domestiques chargés de la préservation du groupe "du dedans".

l'appartenance clanique, à Hadaput, le premier appartient au clan du Cobra, et le second au clan dominant du Soleil. La complémentarité spatiale et fonctionnelle peut, par conséquent, être associée à la complémentarité des relations de parenté : entre la discontinuité des *alliances* extérieures, et la continuité de la *filiation* ancestrale. Les faits témoignent ainsi d'une tension entre deux types de prêtrise et de fonctions divines : l'une veillant à la cohésion interne, et l'autre évacuant les impuretés et défendant le corps villageois contre les attaques externes.

### **Le village comme corps et *vice versa* : essai de synthèse**

Si l'on synthétise les relations établies entre les diverses divinités du village, une structure étonnamment cohérente apparaît. On sait d'abord que *Nishâni munda* constitue le poteau central du village, à l'image du pilier porteur de la maison et de la colonne vertébrale du corps humain. Celle-ci est appelée "os-bâton" (*lathi had*) ou "bâton mont Meru" (*meru danda*) en Oriya<sup>204</sup>. Le terme oriya *anta* dénote localement, on l'a dit, tant la rigidité du cœur d'un arbre ou du noyau d'un fruit, que celle des os humains (Jena & al. 2002 : 247 ; Carrin 1986 : 66-69). Du corps au village en passant par la maison, les Joria conçoivent donc les espaces intimes comme des emboîtements successifs.

Ce réseau d'analogies évoque l'image répandue, d'origine yogique, du corps comme une maison à une colonne, neuf portes et cinq divinités tutélaires (Briggs 1989 : 299, 320). Ayant identifié le premier élément architectonique, on peut tenter de définir les autres divinités dans la perspective de cette analogie corporelle. On se souvient que *Pâta devata* s'oppose à *Nishâni*, en tant que gardien des limites en général. Pour reprendre une métaphore corporelle, ce caractère l'assimile à un protecteur de la peau du village. Cette dernière image correspond d'autant bien à *Pâta devata* qu'il complète *Gangâmâ* sur le plan de l'identité sexuelle et sur celui de la situation géographique (montagne ou limites incultes *versus* rivière alimentant les rizières). En tant que gardienne des flux, *Gangâmâ* contrôle la rétention et l'évacuation des fluides corporels, tandis que *Pâta devata* empêche les intrusions extérieures

---

<sup>204</sup> L'expression est commune (Stein 1987, p.234), notamment dans la tradition tantrique. Chez les Tharu du Népal, le mot *dhar* désigne aussi à la fois la colonne vertébrale et un pilier (G. Krauskopff 1987, p.137).

et se charge des tâches impures. Quant à *Nandi*, la variole et autres maladies de peau qu'elle maîtrise se présentent comme des irruptions soudaines à la surface du corps, par excès de chaleur. Ces irruptions ne sont pas sans ressembler aux apparitions des termitières sur la peau du terroir villageois. La soudaine croissance d'une termitière à l'intérieur même d'un jardin est d'ailleurs accueillie avec des sentiments ambivalents : irritation contre des insectes impromptus, mais aussi reconnaissance d'avoir été élu, en quelque manière, par la déesse.

Bien que très cohérentes, ces conceptions ne forment pas une structure figée. Les diverses correspondances entre microcosme corporel et macrocosme, complémentarité des sexes et des fonctions socio-politiques de la maisonnée et du village, constituent un système dynamique dont le but est pratique autant qu'intellectuel (Bourdieu 1980). Ce qui se joue ici n'est pas une simple passion pour la classification mais bien la vie des individus et leur capacité à agir sur le monde. Il convient d'insister aussi sur le fait que la correspondance établie entre le village et le corps est à double sens. Il ne s'agit pas tant d'une métaphore organiciste unilatérale (le village comme un corps qui fonctionne) que d'une comparaison réciproque (le corps est aussi un village en tant qu'espace politique). Comme en témoignent les rituels thérapeutiques et les psalmodies des *gurumâi*, le corps est en effet une arène socio-politique, voire un champ de bataille, au sein duquel divers enjeux (tension entre lignages maternel et paternel par exemple) et puissances entrent en lutte. Corps et village sont, en ce sens, de véritables champs de forces, aux équilibres instables et sensibles (Clastres 2005). En un second sens, corps, village et maison représentent tous des "contenants", tendus entre noyau et peau. Cette tension garantit la délimitation d'une intériorité et d'une extériorité et unifie le domaine politique et spatial ainsi constitué <sup>205</sup>. Au sujet du thème de l'emboîtement, on peut remarquer que les enfants sont toujours portés par leurs mères lors des cérémonies, et que certaines phases du rituel demandent que le père de l'enfant porte à son tour la mère sur ses genoux. Ceci est une image vivante de ce que le psycho-pédagogue D. W. Winnicott a thématiqué sous le nom de "soutien" affectif et psychique. D'une façon similaire, les réseaux de

---

<sup>205</sup> Nous nous référons ici à la notion d'*enveloppe psychique* développée par le psychologue Didier Anzieu (*Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995) et utilisé en ethnologie "psychanalytique" par Jacques Galinier (notamment *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Presses Universitaires de France, Paris 1997).

correspondances établis entre les espaces villageois, familial et corporel, paraissent étayer les expériences individuelles sur une cosmologie instituée, pour mieux les "porter".

Sur le plan des relations sociales, les limites sont constituées par le clan patrilineaire à l'intérieur duquel il est prohibé de se marier. Ce sont les femmes qui circulent majoritairement entre ces frontières, quittant leur quartier ou leur village d'origine pour rejoindre celui de leur époux au moment du mariage. Disposant de la capacité à "cuire" à la fois les aliments et les enfants, elles apportent les conditions mêmes de la continuité des lignages. P. Vitebsky (1993) a également attiré l'attention sur l'opposition établie par les Saora entre *processus* ou moments de transformation chauds (comme le feu), et *états* stables et froids (comme la pierre). La vie même en Inde demande un équilibre constant entre chaleur et humidité<sup>206</sup>. Ces catégories d'expériences permettent d'agir pour rétablir l'équilibre ou chasser l'agent pathogène en intervenant – par l'administration de remèdes locaux et la réalisation d'un rituel – sur les différentes chaînes causales suspectées.

Cette partie a examiné les statuts et l'organisation sociale du village autour de la notion de patronage économique et rituel. On a cherché ensuite à rendre compte de chacune des divinités à travers les fêtes qu'elle recevait et les mythes et conceptions afférentes. *Nishâni munda* s'est révélé particulièrement complexe. La célébration printanière de Chaitra et les rites de fondation ont permis de reconnaître en lui le pilier porteur du village, fondateur de l'habitat et de l'ordre villageois, témoin dressé entre la terre et le soleil, la localité et la loi du *dharma* suprême. *Pâta devata*, par contraste, est le dieu gardien, plus offensif, des marges. Il empêche les intrusions néfastes d'entrer, mais son caractère ambivalent doit être pacifié. Les stèles de pierre, ensuite, représentent les supports d'un rite funéraire secondaire également complexe mais limité, avant d'apparaître comme les garantes des lois et des décisions du conseil coutumier. Nous avons longuement insisté sur les étapes et les modalités de transformation du défunt en ancêtre, du point de vue d'une psychologie du deuil. L'étude des célébrations et des mythes de Gangâmâ et Nandi devata, ensuite, a montré la

---

<sup>206</sup> L. A. Babb, *The Divine hierarchy*, Columbia University Press, New York, 1975. Comme y insiste par ailleurs P. Vitebsky, la mortalité infantile chez ces agriculteurs est aussi haute que l'espérance de vie est basse, et les fièvres y sont récurrentes, voire cycliques comme certaines formes de malaria, tout au long de la vie.

complémentarité de ces deux déesses des céréales (riz et millet), ainsi que les liens de la première aux rivières et aux troubles féminins, et de la seconde aux termitières et à la cosmogonie. L'approfondissement des structures du panthéon et de la prêtrise, à travers les rituels thérapeutiques, nous a enfin fait mesurer la profonde cohérence des correspondances établies entre le corps et l'espace villageois.

Sur le plan d'une politique de l'espace, tout se passe comme si l'autorité suprême (*dharma*) demeurerait attribuée à une entité à la fois distante et familière, tandis que le pouvoir coercitif, qu'il provienne de la forêt ou de la capitale, paraissait toujours venir de l'extérieur<sup>207</sup>. Le roi suprême Yama est en effet partiellement assimilé au collectif des ancêtres, tandis que le roi réel est relégué au rang de cadet impur. Dit autrement, le local affirme une relation directe avec l'universel, par-dessus l'extériorité du pouvoir concret. En subordonnant l'idéologie royale de la conquête à l'idéologie de la terre, les villageois inversent les valeurs dominantes au niveau de l'ancien royaume. Au village, le patron du sacrifice est en effet "l'homme de la terre", et non le roi conquérant "du dessus". Rappelons cependant que ces catégories elles-mêmes renvoient à l'ancien droit foncier du royaume, et non aux vestiges d'une hypothétique 'religion de la terre'. Les "gens de la terre" sont les premiers défricheurs, tout comme *Nishâni munda* est le pilier qui fonde et soutient "l'habiter" humain. Entre la terre et le *dharma* céleste, il illustre toute l'épaisseur de l'histoire et du politique qui permet aux *Porajâ* de rester "debouts" sur le sol qu'ils cultivent. L'illusion d'une "tribalité" archaïque n'a tenu, somme toute, qu'à notre ignorance de l'histoire culturelle régionale. Nous allons nous attacher désormais à la dissiper.

---

<sup>207</sup> Le thème du roi hindou comme étranger violent a été relevé par J. C. Heestermann (1985, p.118), puis par Marine Carrin (1991) chez les Santals du nord de l'Orissa. En contexte africain, des chercheurs comme Michel Izard ("L'étendue et la durée", *L'Homme*, 97-98 : *Anthropologie : état des lieux*, Paris, Le Livre de poche, EHESS – Librairie Générale Française, 1986, p.249-262), A. Adler (2000) et L. de Heusch (2002) ont insisté sur le thème, récurrent dans les mythes d'origine de royauté, d'une alliance établie par les aînés de lignages, maîtres du sol ou "gens de la terre", avec un chasseur étranger qu'ils instituent roi. Revenant sur les travaux de Clastres, ces auteurs ont interprété ce schéma politique et mythique dans les termes d'une mise à distance du pouvoir afin d'éviter sa concentration entre les mains d'un chef lignager. Suivant L. de Heusch, une trop grande mise à distance du roi mène cependant parfois à la situation inverse : la sacralisation même du pouvoir.

### III

#### **Citadins et forestiers.**

#### **Vers une histoire régionale de leur interaction**

L'histoire du royaume comme l'ethnographie villageoise nous orientent finalement vers Nandapur. Comme nous l'avons fait pour Jeypore, nous présenterons la géographie rituelle de Nandapur telle qu'elle apparaît aujourd'hui, avant de montrer qu'elle constitua jadis un véritable modèle hégémonique d'organisation. Pour ce faire, nous utiliserons une variété de sources allant des travaux d'historiens spécialisés sur cette région <sup>208</sup>, aux observations de fêtes et entretiens oraux, en passant par les restes archéologiques exploitables. Nous verrons ainsi que certains détails des rituels et des légendes sont étonnamment corroborés par les inscriptions médiévales, tandis que, *a contrario*, d'autres éléments reflètent clairement les situations actuelles des groupes sociaux interrogés. Afin d'obtenir encore la vision la plus complète possible, nous situerons les différents discours dans leur contexte.

#### **1/ Nandapur : les hauts-lieux et les castes majoritaires**

Nous présenterons d'abord les différents quartiers et lieux importants de Nandapur, en partant du centre actuel et revenant vers l'emplacement de l'ancien fort royal et ses environs. Nous dressons ce cadre local afin de mieux visualiser le déroulement des rituels que nous évoquerons par la suite. L'interprétation des sites majeurs se dessinera aussi à travers la reconstitution de l'histoire locale. Nandapur n'est désormais pas plus qu'un gros village d'environ mille habitants, situé à l'écart des grands axes routiers. Arrivant depuis Koraput, le voyageur trouve sur sa droite (*i.e.* au Nord-Ouest de Nandapur) un vieux temple de Shiva *Sarveshvara* ("seigneur de la totalité"), entouré de ruines. Le temple connaît sa plus forte activité autour de la "nuit de Shiva", quand des dévots du dieu, et notamment des possédés

---

<sup>208</sup> Deux travaux nous ont particulièrement apporté : les *Inscriptions of Orissa* de Satyanarayan Rajaguru, et les travaux de George Berkemer (1993, 2001). Concernant les datations des inscriptions, nous indiquons chaque fois la date en Ère Gangâ (*G.E.*) et en Ère chrétienne (*A.D.*). Nous suivons Berkemer en utilisant la date actuellement reconnue de 498 de notre ère pour le début de l'Ère Gangâ.

(hommes et femmes), convergent de villages éloignés. Poursuivant notre parcours, on passe au pied d'une colline sur laquelle se dresse la tombe d'un saint musulman que nous avons déjà évoqué. Nandapur a perdu sa population musulmane depuis longtemps, mais la tombe du saint est vénérée chaque année (en février-mars) à la fois par des musulmans venus pour l'occasion et des hindous locaux. Ces derniers considèrent en effet le saint comme une forme mineure de Vishnu.

Entrant progressivement dans l'agglomération, on passe devant le champ de foire et les habitations les plus récentes, avant d'atteindre le centre de Nandapur, qui montre une organisation spatiale des castes plus tranchée. Le bourg est traversé de deux voies perpendiculaires, orientées respectivement Nord-Sud et Est-Ouest, qui le divisent en quatre parties inégales. Le centre des activités commerciales, politiques et sociales, se situe précisément à la jonction de ces deux rues principales. Le quartier Ouest est peuplé quasi-exclusivement de basses castes (Dom au Nord-Ouest, Ghasi au Sud-Ouest, un foyer Chandala à l'écart). Du même côté, relativement impur, se situent également la caserne de police et le dispensaire médical. La partie orientale du bourg présente une composition plus complexe. Au Nord-Est, on trouve d'abord des quartiers habités par d'anciens agriculteurs Porajâ ainsi que des potiers (Kumhar). Vers le centre, Porajâ et potiers cèdent la place à des Rona (anciens soldats) et des commerçants de castes variées. Le versant Nord de la rue Est-Ouest est longée de maisons plus anciennes, notamment de Karan (anciens scribes) et Brahmanes avant d'atteindre le quartier central des temples. Le versant Sud de cette même rue est occupé sur une centaine de mètres par une colline surmontée d'un toit (maçonné dans les années 1930) : le *Batisimhâsana* ou "trône aux trente-deux marches". Il s'agit de l'ancien site de consécration du royaume de Jeypore-Nandapur, qui fut utilisé jusqu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle environ. Hormis sa taille, le site reste assez insignifiant et muet sur sa chronologie ancienne. Faute d'inscription, la topographie de Nandapur et les légendes locales conservent néanmoins, on le verra, une mémoire intéressante du lieu.

À proximité immédiate du trône à l'Est, se dresse un minuscule temple de Shiva, suivi d'un sanctuaire consacré à Jagannath. De l'autre côté de la même rue, on trouve un temple plus récent dédié à Hanuman, ainsi qu'un petit sanctuaire dédié au couple divin de Radha et

Krishna. La rue aboutit finalement au bâtiment de réunion et de trésorerie de la subdivision administrative locale : le "Bureau du Block". Par derrière, on trouve un temple nouvellement bâti à la déesse Mangala Devî, les maisons de castes intermédiaires comme les vachers-laitiers Gouda, ainsi que trois uniques habitations de Yogis. Au-delà, la frontière orientale du bourg est marquée par des fragments de statues rassemblées aux "portes" de la ville (*Duar Sunî*), puis par la rivière locale au nom raffiné de "Gange du Nord-Est" (*Gangâ Îshânî*). Nous la franchirons bientôt.

Le quartier Sud-Est de Nandapur possède encore une forte population Rona (anciens soldats-paysans), qui fait place à des castes martiales supérieures (Khandâyat ou Kshatriya locaux), à l'Est. Immédiatement derrière le "trône aux trente-deux marches", au cœur du quartier Rona, un officiant de cette même caste veille sur le temple de la déesse "Maîtresse" *Thâkuranî*. La plupart des écoles et services administratifs, ainsi que le *Bungalow* qui accueillait jadis les officiers coloniaux, occupent l'extrémité Sud de Nandapur. Nous terminerons notre tour d'horizon du bourg de Nandapur par les champs crématoires situés différemment selon l'appartenance de caste : celui des Brahmanes au Nord, celui des basses castes au Sud-Ouest, celui des Porajâ et Rona au Sud-Est. Franchissons maintenant la rivière en direction d'une ancienne partie de la ville.

**Le "fort intérieur" et le "mont du mortier" :** Le nom de "fort intérieur" (*Bitar goda*) vient du fait que l'ancien fort de terre royal était situé à l'entrée de la vallée encaissée du Gange local, entre deux massifs montagneux. En traversant la rivière, on rencontre d'abord plusieurs villages d'horticulteurs Mali. En s'engageant dans l'étroite vallée, quelques sculptures et mouvements de terrain laissent deviner les restes du fort et de l'ancien temple de Kanaka Durga. Comme on l'a dit plus haut, la déesse fut transférée à Jeypore par le roi Ramachandra Deo II (1781-1825), à dos d'éléphant selon la légende dynastique. La route goudronnée passe aujourd'hui à l'Ouest de Nandapur, près du temple de Shiva, mais l'ancienne route passait à l'Est, au pied de l'emplacement du temple de Durga. Auprès des vestiges du fort de terre, on trouve d'autres fragments de statues, qui sont honorées aujourd'hui comme les déesses *Gangâmâ*, *Nidrâ Devî* (déesse du sommeil et de ses troubles) et *Garbha Nishânî*. Selon les habitants de Nandapur, Kanaka Durga était appelée la "cadette

<sup>209</sup> par référence, semble-t-il, au dieu Bhairava, forme terrible de Shiva, dont un sanctuaire important existait à quelques centaines de mètres plus à l'Est. L'enceinte de l'ancien temple de Bhairava enclôt encore trois bâtisses récentes abritant trois formes de ce dieu ("le vieux" *Budha*, "l'intoxiqué" *Matta*, et "le vampire" *Vetâl*), ainsi que diverses statues divines et les fragments de trois stèles commémoratives de veuves immolées (*sati*), vraisemblablement royales. Mentionnons encore une grande statue du dieu éléphant Ganesh taillée dans une roche locale. Isolée au sud de la "montagne brûlée", elle est pourtant aussi ancienne que les autres vestiges.

Au-delà du temple, en amont de la rivière, la vallée encaissée bifurque au sud avant de finir en cul-de-sac fermé par une chute d'eau. En empruntant plutôt le chemin ascendant près du temple de Bhairava, on gravit le *Kutni Mal*, "Mont du mortier" ou "du pilage" qui surplombe la chute. Le nom de ce massif est dû à une cavité creusée dans la roche près du sommet et identifiée à un mortier à décortiquer le paddy. La légende locale rapporte que ce mortier était utilisé par une princesse de sang royal. Un jour de grande chaleur, elle se déshabilla pour travailler plus à son aise. Or, le jeune roi son frère vint à passer par là, à la poursuite d'un gibier. L'apercevant de loin, il décocha une flèche pour la prévenir de son arrivée. Honteuse d'avoir été aperçue dans cette tenue par son propre frère, elle se jeta du haut du col dans la cascade. Cette dernière porte ainsi le nom de "chutes de la reine" (*Râni duduma*), tandis qu'on montre encore les plis de sa robe imprimés dans la roche tourmentée, près du "mortier". Cette légende trouve de nombreux parallèles dans les récits des populations paysannes régionales jusqu'au Bastar. La différence majeure est que, dans les autres récits, le personnage principal est une jeune villageoise et non une princesse, ce qui paraît plus vraisemblable quant aux péripéties du mythe. On voit mal, en effet, une princesse se dénuder en plein air pour décortiquer du paddy ! Elwin (1950 : 65) évoque aussi d'autres versions de l'histoire assimilant cette fois le roi en question à un héros épique (Lakshman, Bhîma). On verra plus loin que ce "haut-lieu" de Nandapur est au centre d'autres réseaux de significations.

---

<sup>209</sup> *Nini* en Desia, et *Chinna* en Télougou (Vadivelu (1984, p.75).

**Les castes majoritaires :** Pour commencer par le bas de la hiérarchisation locale, nous citerons d'abord les Ghasi, traditionnellement éboueurs et qui opéraient jadis autour de Nandapur comme palefreniers. Actuellement, ils occupent différentes professions. Les Dom ensuite, sont légèrement supérieurs mais considérés comme la caste de service la plus anciennement présente dans la région. Vers 1900, les Dom vivaient à la fois comme gardiens et voleurs organisés, ainsi que comme musiciens héréditaires du roi de Jeypore (Fawcett 1901). Thurston et Rangachari (1909, II : 173-185) rapportent également l'opinion locale selon laquelle ils seraient des exorcistes spécialisés dans la propitiation des "spectres" (*dumâ*). Cette spécialité n'est en tout cas plus leur apanage aujourd'hui, puisque les Rona et divers Porajâ la pratiquent désormais couramment. Parmi les basses castes, on peut ajouter les forgerons Kamar et les presseurs d'huile Teli qui tiennent aujourd'hui des petits commerces, et auraient effectué – selon une tradition de Nandapur – certains offices rituels aux temps des rois. Avec les distilleurs Sundi, de statut légèrement supérieur, les Teli étaient les principaux usuriers des agriculteurs Porajâ.

Parmi les castes de statut moyen, on compte les cultivateurs Mali et les pasteurs-laitiers Gouda. Les premiers sont d'anciens jardiniers et fabricants de guirlandes de temples, de langue Oriya. Selon Thurston (1909, IV : 440-441), ils se disent originaires de Bénarès d'où ils émigrèrent pour servir le raja de Jeypore, et obtinrent leurs terres des Porajâ. Les pasteurs/laitiers Gouda se rencontrent presque exclusivement dans leur quartier au Nord-Est de Nandapur. Les potiers Kumhar résident, quant à eux, dans des villages plus dispersés. Ces trois dernières castes ont en commun d'être relativement supérieures et d'occuper des charges rituelles au sein des célébrations.

Les Rona, aujourd'hui agriculteurs pour la plupart, formaient jadis la milice royale de Jeypore comme leur nom, signifiant "bataille", le suggère encore. L'ancienne classe des soldats était localement divisée en quatre groupes hiérarchisés mais souvent apparentés : Paika Oriya (la plupart originaires du Ganjam et présents surtout à Jeypore), Rona (de langue Desia, concentrés autour de Nandapur), Kotia (aujourd'hui *Scheduled Tribe*), et Putia. Vers 1900, les Rona étaient encore considérés comme spécialistes des armes à feu. Selon leur légende d'origine, ils descendent de sept frères (parfois présentés comme les descendants d'un

grand guerrier Oriya, Ranjit) qui s'installèrent jadis à Nandapur. Leur chef de caste ainsi que leur divinité tutélaire *Thâkuranî* y résident toujours (Francis 1907 : 90 ; Thurston & Rangachari 1909, vol. VI). Les cinq castes médianes que nous venons de présenter (Sundi, Mali, Gouda, Kumhar, Rona) ont coutumièrement le droit de porter le cordon sacré (Berger 2002).

Les hautes castes ne sont pas très représentées à Nandapur. Il existe toutefois quelques familles dites Khandâyat (dont celle du *Dolopati*), assimilées à des Kshatriya, ainsi que plusieurs familles Karan, de statut local équivalent et ayant servi comme scribes dans l'administration royale. Les Brahmanes sont de deux ordres à Nandapur : les familles présentes de longue date, concentrées dans le centre Nord du bourg, près de la colline du trône, et les immigrées récemment installées plus à l'extérieur, le long de la route principale.

Ce bref tour d'horizon spatial et social va nous permettre de suivre le parcours de trois grandes fêtes de Nandapur (Dasarâ en automne, Holi et Chaitra au printemps, et enfin la célébration de *Thâkuranî* en été), et de visualiser les lieux évoqués dans les légendes relatives à l'ancien royaume. À travers l'exposé successif des célébrations puis des légendes associées, nous chercherons à éclairer les antécédents et le rôle de trois groupes qui apparaissent dans les récits relatifs à l'ancien royaume : les Yogi, les "Benek Porajâ" et les intouchables Dom.

## **2/ Dasarâ et les Yogi de Nandapur**

Un dicton régional affirme que la procession de Dasarâ de Jeypore ne pouvait débiter qu'après l'arrivée des étendards de Nandapur. Pour comprendre ce lien entre les deux villes, nous commencerons par exposer les cérémonies de Dasarâ à Nandapur. Durga y est également célébrée, mais ici sous la forme temporaire (et aujourd'hui commune) d'une statue de glaise à l'âme de paille. Un sabre intervient aussi dans les célébrations, mais il est associé ici au dieu Bhairava. Notons que le rôle régional de cette forme effrayante de Shiva est resté jusqu'à maintenant inaperçu. À Nandapur et ses alentours, la présence de Bhairava est pourtant loin d'être anecdotique. La brève description des rituels de Dasarâ à Nandapur

éclaircira à la fois les raisons de la présence de ce dieu et certaines obscurités du déroulement de la fête de Jeypore.

### **Dasarâ**

Les célébrations du premier jour débutent lorsque l'officiant du "vieux Bhairava" (*Budha Bhairava*), membre de la caste des Yogi, vient demander un mât de bambou portant un fanion, ainsi qu'un chevreau sacrificiel, à l'Inspecteur des Redevances (*Revenue Inspector*). Bien malgré lui, celui-ci occupe ici le rôle de patron rituel, conformément à l'ancienne fonction royale, un rôle qui lui est imposé par la population locale en vertu de sa position de représentant officiel de l'État. L'officiant et ses suivants ramènent l'animal et le mât au temple de Bhairava. Naguère, l'aîné d'une autre famille de Yogi, nommés les *âsandhari* ou "ceux qui tiennent la position assise" se joignait aussi à la procession. Jusque vers 1955, ce yogi s'asseyait en effet face à l'épée (maintenue sur une potence de bois), auprès de la rivière. Le rituel s'est arrêté, dit-on, suite à une inondation soudaine qui empêcha l'ascète de rester en position. Celui-ci interpréta l'événement comme un mauvais augure, et mit fin au rite. Ajoutons que ce dernier avait déjà perdu sa raison d'être, puisque le royaume avait été aboli trois ans auparavant.

Aujourd'hui comme avant, un sabre, appelé aussi *Pât Khandâ* bien qu'il représente ici le vieux Bhairava, est sorti de la maison de l'officiant du même dieu, et déposé cérémonieusement au temple de Bhairava. Le chevreau offert par l'Inspecteur y est sacrifié face à l'entrée du temple. On attache alors une part d'offrande consacrée au mât, avant de le porter en procession auprès des deux autres formes de Bhairava ("l'intoxiqué" et le "vampire"), puis auprès des déesses situées près du vieux fort (*Vana Durga, Duar Sunî, Gharba Nishânî*) et enfin devant la "gardienne de la trésorerie" (*Bhandargharî*), divinité résidant dans l'ancienne trésorerie royale reconvertie en Bureau du Bloc. Un second chevreau y est sacrifié, puis le mât est dressé devant le bâtiment du Bureau, où il demeure jusqu'à la fin de la fête.

Ce même jour, un groupe de "Konda Porajâ" et de Dora d'un village des environs (Kondra) se rend également à Nandapur pour y recevoir trois étendards de la main de

l'Inspecteur des Redevances <sup>210</sup>. La délégation recevait jadis douze drapeaux, dit-on, car le village de Kondra était autrefois le chef-lieu d'un district. Les représentants des villages de ce district apportaient autrefois des produits forestiers à l'officiant-astrologue et au *naik* de Kondra, puis leurs ceignaient un turban, lors d'une célébration villageoise de Dasarâ où l'on honorait (et encore aujourd'hui) le dieu Bhairava du village. À l'issue de cette fête, les femmes apposaient un *tika* sur le front des hommes qui allaient remettre leurs offrandes à Nandapur en battant tambour et trompe de guerre. Les actuels porteurs d'étendards de Kondra mettent un point d'honneur à maintenir cette tradition, qui témoigne d'anciens privilèges royaux, même si les jeunes générations de Nandapur s'en moquent. La délégation actuelle retourne chez elle pour revenir plus ostensiblement le huitième jour des célébrations.

Du deuxième au quatrième jour, ainsi que le sixième et le neuvième jour, le service divin est limité à une offrande de lampe à huile et de résine parfumée. Lampes et pots de terre sont fournis par des potiers qui reçurent des terres en concession pour leurs prestations, et qui portent en outre les lampes de Dasarâ. Des vachers Gouda d'un hameau voisin de Nandapur reçurent de la même manière des terres pour fournir les produits laitiers utilisés pendant la fête. Ils sont chargés, quant à eux, de porter le palanquin du sabre divin.

Le "cinquième jour" marque une étape importante dans le temps rituel. On sacrifie une noix de coco à neuf divinités (*Duar Sunî, Garbhâ Nishânî, Budha Bhairava, Vetâl Bhairava, Matta Bhairava, Vana Durga*, la "gardienne de la trésorerie", *Thâkuranî*, et la divinité du trône). Toutes ces divinités sont localisées dans le vieux bourg de Nandapur, et montrent un lien évident avec l'ancienne royauté. Il convient de souligner ici l'absence remarquable de Jagannath dans ces célébrations de souveraineté. Le panthéon mobilisé dans la majorité des fêtes de Nandapur est, on le verra, essentiellement lié au dieu Shiva.

Le "huitième jour" constitue un moment majeur de la célébration. Les étendards de Kondra reviennent en grande pompe, accompagnés d'un tambour martial et d'un chevreau. Ils restent jusqu'à la nuit dans le hall du Bureau du Bloc, avant d'honorer la déesse de la trésorerie, à l'invitation de l'Inspecteur. Les groupes des différents villages environnants se

---

<sup>210</sup> Les drapeaux portent des couleurs différentes, qui seraient associées, à en croire certains villageois, à une ou plusieurs divinités : le noir à Budha Bhairava ; le rouge à Vana Durga, Vetâl Bhairava et Matta Bhairava ; enfin le blanc à Thâkuranî et au Batisimhâsana.

joignent aux habitants de Nandapur pour sacrifier ensuite successivement aux neuf divinités déjà citées. La première à recevoir des offrandes est la gardienne des "portes" orientales, à laquelle son officiant égorge un porcelet et un poulet. Des offrandes consacrées sont à nouveau attachées aux étendards, séquence qui se reproduira à chaque sacrifice. Chacun peut ajouter aussi ses propres offrandes pour des demandes plus personnelles. La procession se rend ensuite au temple de Bhairava où les trois formes du dieu sont honorés, ainsi que *Gharbâ Nishânî*. Cette dernière reçoit également un porcelet, tandis que le chevreau des habitants de Kondra et celui fourni par l'Inspecteur sont sacrifiés au "vieux" Bhairava. À cet effet, l'officiant trace un diagramme de farine de millet devant les portes ouvertes du temple. Il y pose un pot métallique, une branche de manguier et une lampe à sept mèches. Deux hommes officient respectivement comme sacrificateur (le *Cheli katâ Dora* ou *merya Dora*, de caste Rona) et comme "manipulateur des têtes" des animaux décapités (*mundchhina*, de caste Ghasi). Ils reçoivent un vêtement neuf pour leur office. À l'issue des sacrifices, les têtes de caprins sont posées en regard de l'entrée du temple, puis enterrées sous une pierre. Les corps sont restitués respectivement aux représentants de Kondra, et au manipulateur de tête Ghasi. Les portes du temple sont alors refermées.

Soulignons un détail significatif sur les modalités de sacrifice de ces deux chevreaux. Avant d'être décapités, ceux-ci sont vêtus de deux pièces de vêtements blancs, et un barbier leur coupe une mèche de poils sur la tête avant que le prêtre leur offre le riz cru qui signe l'agrément divin du sacrifice. Selon les habitants de Nandapur (dont le "manipulateur de tête"), ces prescriptions reflètent les modalités des sacrifices humains anciennement offerts au dieu. On dit également que des fleurs "du sacrifice" (*merya*) étaient jadis apportées de Nandapur à Jeypore (Francis 1907 : 263). Malgré ces témoignages, et malgré quelques soupçons coloniaux en 1861, l'occurrence réelle de sacrifices humains à Bhairava "le mangeur d'homme", à Nandapur, reste hypothétique (Carmichaël 1869 : 347).

Aujourd'hui, après les sacrifices à Bhairava, l'étape rituelle suivante est la visite du temple de *Thâkurani*, la déesse centrale de Nandapur. Un autre chevreau y est sacrifié, offert cette fois collectivement par les habitants. Enfin, les étendards se rendent à la colline du trône avant de rejoindre leur point de départ, le Bureau du Bloc, pour une dernière offrande à la

"gardienne du trésor". Le "neuvième jour" ne connaît pas de célébration particulière, bien qu'un festin soit offert par l'Inspecteur des impôts. Le cortège de Kondra partait jadis à Jeypore ce jour-là, porter expressément des étendards portant les offrandes consacrées de Bhairava, du vermillon, et des fleurs (sans doute les fameuses "fleurs du sacrifice") au roi. Celui-ci pouvait alors mettre en marche la procession finale de Dasarâ.

À Nandapur, l'après-midi du "dixième jour" voit le retour du sabre *Pât Khandâ* à sa demeure chez l'officiant de Bhairava. Au seuil de la maison, on sacrifie encore un chevreau, offert par l'Inspecteur des Redevances. Le soir, le mât au fanion est abaissé et transporté avec les trois étendards au champ de foire, sous un grand banyan. Un vacher d'un village voisin (Chitalput) apporte alors un palanquin dans lequel le sabre est, une nouvelle fois, transféré de la maison du prêtre au champ de foire. Un chevreau, toujours offert par l'Inspecteur, y est sacrifié, puis le sabre retourne enfin à la maison de l'officiant, tandis que les étendards sont remisés au bureau des redevances.

Le lendemain voit le début de la "nouvelle consommation" du riz récolté dans la région. Des prémices étaient autrefois offertes au roi à Jeypore puis, en second lieu seulement, à tous les habitants de Nandapur pour qu'ils les mêlent à leurs propres grains. Un rituel apparenté est encore effectué à Nandapur par un officiant d'un lignage particulier : les Benek Sisa, sur lequel nous reviendrons bientôt. À l'époque royale, comme aujourd'hui, le paddy sanctifié ne venait pas de n'importe où. Il germait sur le "Mont du mortier" (Kutni Mal), ou dans la cavité naturelle, emplie de terre, du mortier évoqué précédemment. Le moment d'ensemencement était théoriquement le jour suivant la fête d'Holpuda (Holi) ou Chaitra.

De même qu'à Jeypore, Dasarâ et l'offrande des prémices de Nandapur étaient naguère liés à une autre célébration : la "procession du sable" (*Bâli Jatra*). Cette célébration durait environ neuf jours, débutant le douzième jour du mois de Bhadra, selon un témoin. Des femmes de caste Gouda prélevaient du sable dans le lit de la rivière locale, dans de grands paniers. Ces paniers étaient déposés face à la "gardienne du trésor" et à *Thâkuranî*. On y semait du blé avant d'y ajouter chaque jour un peu d'eau et de turmeric. Du septième au neuvième jour, les médiums féminins et masculins venaient exposer les pouvoirs (marcher sur des braises, s'asseoir sur une balançoire à épines, etc.) des divinités qui les possédaient

(diverses formes de Bhairava). Quand les pousses germaient, les "fleurs du sable" étaient offertes aux déesses puis distribuées aux femmes présentes. Après des réjouissances et des danses générales, le rituel se concluait par le rejet du sable à la rivière. Avant de développer le chapitre dévolu aux Benek Sisa, il convient de clore la question, ouverte ici, de l'identité des yogis et de leur relation à Bhairava.

### **Les éléments yogis Nâth à Nandapur**

L'association du sabre *Pâta Khandâ* à un yogi lors de Dasarâ, ainsi que la forte présence de Bhairava (au moins cinq statues dispersées dans Nandapur) font écho à des observations similaires au Népal et Rajasthan (Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996). V. Bouillier (1989, 1997), surtout, a consacré de nombreux travaux à une "caste sectaire" de yogis particuliers, associés aux rituels royaux de même qu'à Bhairava : les Nâth. Cette auteur a notamment souligné la subordination, dans les rituels Nâth, de la Déesse à Shiva-Bhairava, c'est-à-dire précisément ce que l'on constate à Nandapur (où Durga est la "petite soeur" du dieu). Ce faisceau d'indices nous conduit à poursuivre l'enquête dans cette direction.

À Nandapur, les *Jogi* constituent un petit groupe de seulement trois foyers, vivant à la sortie du bourg, dans le quartier des Gouda (vachers-laitiers). Ces trois foyers représentent deux familles différentes : la première livrant les officiants de Bhairava, la seconde fournissant autrefois l'ascète "qui garde la position assise" lors de Dasarâ. Les membres actuels de ces deux familles ont oublié, sinon cherché à faire oublier, l'origine sectaire de leur groupe, au profit d'intérêts plus actuels. Quelques informations purent toutefois être recueillies auprès de cousins résidant dans le "village des Yogi" (*Jogiput*), à une dizaine de kilomètres de Nandapur. Le village est nettement séparé en un hameau de Parenga et un hameau de Yogi, qui compte vingt-cinq maisons. Ses habitants disent avoir été originellement des mendiants errants, qui se seraient fixés à Nandapur et Jogiput grâce à une concession foncière royale, délimitant aussi leur aire de mendicité. Ce sont aujourd'hui de simples agriculteurs. Selon l'aîné très âgé du village, la caste Yogi est divisée en deux sections régionales : les *Pât khara*, et les *Math khara*. Seuls les seconds pouvaient s'asseoir en méditation devant l'épée de Durga. Selon la même personne, qui est le fils du dernier yogi

ayant officié à Nandapur, celui-ci s'asseyait sur un tas de cendres recueillies dans les maisons de son village, tas recouvert d'un matelas léger et de sept pièces de vêtement (*dhoti*) blancs. Leur déesse tutélaire serait Sarvamangalâ, et la célébration de Durga à Dasarâ reste leur fête majeure.

Rien dans tout cela ne prouvait l'ancienne affiliation de ces *Jogi* à la secte Nâth. Ce fut une remarque incidente du prêtre de Bhagavatî, à Jeypore, qui corrobora cette hypothèse. Alors que nous l'interrogeons sur leur rôle à Dasarâ, il demanda si ceux-ci portaient toujours les larges pendants d'oreilles cylindriques (*Kundala* ou *mudra*) qu'il leur avait vu porter naguère. Or, ces pendants restent la marque la plus caractéristique des Nâth ou Kânphatâ (Oriya *Kânachira* : "oreilles fendues"). Plusieurs témoins m'apprirent ensuite que ces pendants circulaires étaient confectionnés en terre, ce qui est aussi le cas pour de nombreux Nâth (Briggs 1989 : 7). Il existe par ailleurs plusieurs mentions de Yogi pourvus des mêmes caractéristiques dans la littérature coloniale. Pour l'ancienne Présidence de Madras comme pour les Provinces Centrales, les administrateurs ethnographes évoquent des sous-groupes de *Jogi* mendiants, dévots de Bhairava ou Gorakhnath, pratiquant le yoga et dont les membres portent de larges boucles d'oreilles circulaires (Thurston et Rangachari 1909, vol. II ; Russell et Hiralal 1969 : 243-254). Dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, une large proportion d'entre eux étaient mariés, si bien qu'on les distinguait à peine des castes paysannes, ce qui est toujours le cas de ceux qui nous intéressent comme des Nâth du Nord de l'Inde et du Népal.

Quelques précisions nous aideront à relier de manière décisive les Yogi de Nandapur à la mouvance des Nâth. Ces derniers héritent des caractéristiques d'anciennes sectes anti-brahmaniques vouant un culte particulier à Bhairava, forme terrible de Shiva condamné à errer comme mendiant pour avoir décapité le dieu Brahmâ (Briggs 1989). Les Nâth sont encore généralement associés à Bhairava sous son aspect *Kâla*, représentant à la fois le Temps destructeur et son dépassement, dépassement que ces ascètes cherchaient à atteindre à travers la pratique de certaines postures de yoga <sup>211</sup>. Pour leurs maîtrise supposée des processus

---

<sup>211</sup> White 1996 ; Bouillier 1997, p.49-53. Il existe, dans la région, un "bassin aux poissons" (*Matsya kundam*), près duquel se dressait un ancien temple de Shiva. Ce site était associé à la dynastie médiévale des "Poissons" d'Oddâdi (environ 1269 – 1465), qui se fonda par alliance avec celle des Silavamsi de Nandapur. Le siège de consécration de cette lignée était un trône de pierre, en forme de poisson (Vadivelu 1984, p.190, Singh Deo 1939). La célébration majeure du temple, lors de la fête de Shiva, impliquait le nourrissage des poissons sacrés vivant dans le bassin en question, par un officiant de caste paysanne (Bagata). Selon les auteurs régionaux, le nom dynastique et les poissons sacrés célèbrent l'avatar de Vishnu, interprétation corroborée par l'attribution des principaux temples voisins (Kûrmanâth et

biologiques et de pouvoirs surnaturels, ces ascètes ont été depuis longtemps patronés par des rois, au point d'apparaître comme de véritables gourous ou "prêtres du pouvoir"<sup>212</sup>. Dans une étude de l'influence Nâth sur la littérature de l'Orissa, B. Mohanty mentionne un passage du *Mahâbhârata* en Oriya de Sarala Das (XV<sup>ème</sup> siècle), où un maître Nâth (Jalandhâripâ) intervient comme précepteur du prince Arjuna (Mohanty 1968 : 221-222). Cette référence légendaire paraît bien illustrer la présence réelle d'ascètes de la secte auprès de rois oriya au XV-XVI<sup>ème</sup> siècle. Elle témoigne en tout cas d'une influence capillaire des motifs de cette secte en Orissa, comme on le verra plus amplement par la suite.

Hormis la fonction de précepteur royal, au Népal et dans certains royaumes du Rajasthan, les Nâth assuraient la protection contre les forces occultes. Leur étroite relation à Bhairava, dieu des marges et maître des revenants et esprits errants, les assimilait à des sortes d'exorcistes (Crooke 1896 : 109 ; Briggs 1989, Bouillier 1997). Conformément aux sectes shivaïtes en général, la principale occasion de réunion des Nâth demeure la célébration de la "nuit de Shiva" (la quatorzième nuit de la quinzaine claire du mois de *Mâgha*, soit fin janvier-début février). Les initiations, pendant lesquelles les disciples reçoivent le disque caractéristique de la secte, prennent place au cours de cette fête (Bouillier 1997 : 146, 152). Or, à Nandapur, nous avons vu que cette fête est l'occasion pour certains médiums de se rendre au temple de Shiva pour "s'attacher" au dieu ou pour renouveler leur lien avec lui. Le même phénomène a lieu au temple de Bhairava, mais à un autre moment. Ce dernier temple connaît sa période d'activité maximale à Dasarâ, et dans la période s'étendant de mi-mars à fin avril. Pendant cette période, des médiums de toute la région se rendent au temple, en particulier le vendredi et le mardi, pour y être consacré par un autre médium, ou y "recharger" leur puissance auprès du dieu. Ils/Elles défont leurs cheveux, déposent la canne de bambou

---

Simhachalam) à l'avatar tortue et lion du même dieu. Il existe cependant d'autres références possibles. Le mythe dynastique évoque en effet un sage (Nâranga) en ascèse sur les bords de la rivière, qui aurait engendré le fondateur avec une Apsara, danseuse céleste (Manjughosâ), envoyée par le roi des dieux Indra. L'affiliation shivaïte du temple voisin et une particularité du site orientent vers une piste yogique. Lorsque l'on examine aujourd'hui le "bassin aux poissons" (et Francis le remarquait déjà en 1907), on peut observer le phénomène suivant : la rivière disparaît sous une chaussée de rocs naturels, avant de ressurgir au pied d'un gros rocher dans la fosse des poissons. À l'inverse, en période de moussons, le flot recouvre la chaussée avant de chuter du haut du rocher. Recevant les eaux à la fois d'en haut et d'en bas du bloc de pierre, la fosse tend à en refouler une partie en amont de la bifurcation. Or, D.G. White (1996, p.228) a montré que ce type d'inversion du cours fluvial normal existe à Varanasi, où il est associé à une pratique yogique : la "rétention diaphragmatique du souffle" appelée "ventre du poisson". Il rapporte également que, dans la littérature puranique, c'est en se baignant au moment d'une telle conjonction fluviale que Bhairava s'est libéré du crâne de Brâhma. Sachant enfin qu'un des maîtres fondateurs des Nâth, Matsyendra, reçut l'enseignement de Shiva sous forme de poisson, il est possible que le "bassin aux poissons" doive son importance culturelle à une fréquentation de yogis.

<sup>212</sup> Bouillier 1989 ; Gupta & Gombrich 1986 ; White 2003.

(que la plupart d'entre eux possèdent) auprès de la statue du dieu, et entrent en transe face à elle. À travers cette transe, les médiums dialoguent avec leur dieu d'élection pour renouer l'alliance avec lui et recharger leur pouvoir de guérison. Celui-ci se trouve concentré, selon eux, dans leur canne <sup>213</sup>. Il est intéressant de remarquer, à ce sujet, que les Yogi de la région d'Hyderabad (Andhra Pradesh) recrutaient aussi surtout des enfants d'agriculteurs (Kunbi) consacrés à Bhairava par leurs parents. L'initiation avait lieu vers l'âge de 12 ans, et prenait place dans le temple de Bhairava, sous la direction d'un maître Kânphatâ Nâth (Briggs 1989 : 53). Ce témoignage corrobore l'hypothèse d'une filiation possible entre les pratiques sectaires Nâth et les pratiques actuelles des environs de Nandapur, que l'on envisage encore trop exclusivement comme des manifestations de "chamanisme tribal". Les emprunts culturels ont été bilatéraux, comme nous allons encore le constater en nous intéressant à la figure locale de Bhairava.

### **Bhairava et le "dieu tigre"**

Pour revenir aux sources locales, rappelons d'abord que Bhairava était appelé localement le "mangeur d'homme", ce qui peut indiquer sa soif de sang humain aussi bien que sa possible apparence féline. L'assimilation de Bhairava à un homme-tigre n'est pas ici déplacée. Face au temple de Bhairava, la "montagne brûlée" est en effet percée de trois grottes naturelles associées à une légende d'homme-tigre qui est aussi une sorte de yogi.

Selon la légende, il y a des centaines d'années, un ascète inconnu vint s'établir dans la plus large des grottes. Le petit réservoir du temple de Bhairava aurait été construit à son initiative. Les gens de la région travaillaient pour lui selon le principe de la corvée, en ne bénéficiant que de nourriture. Un jour, un vieillard vint parlementer afin d'obtenir la libération de ses co-villageois pour un jour de fête. L'ermite accepta, mais le vieux libéra ses invités une journée après la date de retour convenue. Le saint lui prédit alors qu'un tigre lui déchirerait la bouche pour n'avoir pas tenu sa parole. Un jour qu'il cultivait un champ dans la montagne, un tigre l'attaqua en effet, et il en mourut. Un autre cultivateur, Bhîma, réussit pourtant à blesser le tigre au flanc. Environ un an

---

<sup>213</sup> Cette canne est aussi "l'attribut essentiel des *bhakturâlu*", possédés de l'Andhra côtier (Herrenschmidt 1989, p.108). Ces faits font écho à d'autres issus de diverses régions indiennes. Au Népal, le jour de *Vijayadasami*, c'est aussi à un danseur incarnant Bhairava qu'il revient de "recharger" de puissance le sabre du roi (Toffin 1993, p.67). À Manikarnikâ, c'est aux pieds de Batuka Bhairava que les guérisseurs *Ojhas* renforcent leurs pouvoirs (Chalier-Visuvalingam 1989, p.178).

après, lors d'un bain dans la rivière, les villageois s'aperçurent que l'ermite portait une cicatrice à l'endroit où le tigre avait été blessé. Un villageois enivré tenta un peu plus tard de le tuer, mais le saint s'échappa en jurant, une nouvelle fois, de se venger. L'autre lui répondit qu'il le tuerait avec le fusil qu'il conservait chez lui. Par peur de l'arme à feu, dit-on, l'ascète se déplaça cependant sur une colline voisine. Une autre année après, il avait réuni quelques disciples des villages environnants, auquel il enseignait en échange de corvées agricoles. Parfois, cependant, l'un d'eux disparaissait entre les crocs d'un tigre. Convaincus qu'il s'agissait de leur maître, les élèves achetèrent un cochon, deux poulets et cinq bouteilles de bière de riz, et invitèrent leur maître à une fête. Après l'avoir enivré, ils parvinrent finalement à le tuer.

Cette histoire mêle des éléments locaux (sorcellerie, homme changé en tigre qui est un thème répandu chez les Kond) et d'autres plus répandus (ascète meurtrier) dans la littérature sanscrite et vernaculaire de toute l'Inde <sup>214</sup>. Nous en retiendrons surtout l'association du temple de Bhairava avec un yogi-tigre. Or, un "dieu tigre" (*Bhâg Deo*) est omniprésent dans la région allant du sud de l'Orissa au nord de l'Andhra Pradesh (Eschmann, Tripathi & Kulke 1978). Il y revêt tantôt une forme vishnuïte (l'homme-lion Narasimha du temple de *Simhachalam*), tantôt une forme shivaïte (en l'occurrence Bhairava). Autour de Nandapur, Bhairava est non seulement évoqué effectivement sous le nom de "dieu-tigre", mais est aussi la divinité tutélaire la plus courante des médiums guérisseurs. Or, dans toute l'Inde, sorcières et yogini sont censées se réunir dans des sortes de sabbats nocturnes autour de Bhairava, qui revêt alors la forme d'un tigre (White 2003 ; Toffin 1993 : 104, 61 ; Bouillier 1993a : 186). Tradition orale centrée sur le tigre et tradition sanscrite relative aux formes violentes de grands dieux hindous se trouvent ici, une fois de plus, inextricablement mêlées.

Au terme de cette enquête sur les éléments Nâth à Nandapur, il paraît probable qu'une présence sectaire ait longtemps existé autour du culte de Bhairava. L'ancienneté du temple et des statues, et leur localisation proche de l'ancien fort plaident en faveur d'un vieux patronage royal. Non seulement, en effet, le fondateur de la dynastie des Sûryavamsi, Vinayaka Deo est dit être un dévot de Shiva, mais son petit-fils règne même sous le nom de Bhairava Deo

---

<sup>214</sup> L'histoire montre même quelque analogie avec un conte issu d'une œuvre Kânphatâ (*Goraksha Siddhânta Samgraha*), qui daterait du quinzième siècle, où un yogi se transforme en homme-lion afin de tuer un autre ascète, qui se révèle être Bhairava lui-même (Lorenzen 1991, p.34, Briggs 1989, p.53).

(1510-1527). Rappelons également que la plupart des centres secondaires du royaume possèdent des temples où l'on honore Shiva ou Bhairava. Quelques vestiges archéologiques et une inscription en Télougou du XI<sup>ème</sup> siècle montrent également que Bhairava était honoré par les Nagavamsi, dynastie qui régnait du Bastar jusqu'aux environs de Jeypore (Bell 1945 : 21). Il convient, par conséquent, de reconsidérer la place exacte de Durga vis-à-vis de la royauté régionale. Selon la chronique royale, Kanaka Durga est certes la divinité de la dynastie de Nandapur-Jeypore depuis le vol de sa statue par Vijayacandrakya Deo (1476-1510). Mais les vieux temples de Nandapur évoque plutôt une triade de divinités protectrices du royaume : Shiva Sarveswara, Kanaka Durga et Bhairava <sup>215</sup>. Cette complémentarité démontre, une fois de plus, qu'on ne peut réduire le processus de conquête et conversion des zones tribales à la simple assimilation de déesses locales à Durga. La suite ne cessera de montrer que le royaume était "hindou" bien avant le patronage officiel de Durga, même si cet "hindouisme" empruntait des formes désormais oubliées.

### **3/ Holpuda et les *Benek Porajâ* : fête actuelle et légendes royales**

Après avoir précisé autant que possible les traits des yogis présents à Dasarâ, nous devons identifier maintenant l'autre communauté qui jouait un rôle important lors de la célébration à Jeypore : les *Benek Porajâ* ou *Benek Sisa*. Les témoignages divergent sur la date de l'événement (le septième ou le huitième jour des célébrations), mais chacun s'accorde à reconnaître que l'aîné des *Benek* offrait au roi des présents coutumiers : du paddy et de l'eau d'un site associé à la déesse Shrî ou Lakshmi ainsi que, selon certains, de l'alcool de palme et des fleurs. Comme on l'a mentionné, le riz en question constituait les prémices du royaume entier, et marquait le début de la consommation du riz <sup>216</sup>. Afin de mieux comprendre l'origine et l'ancienne fonction des *Benek* dans le royaume, nous allons les replacer dans le cadre des festivités dans lesquelles ils interviennent, puis dans le réseau socio-politique dans lequel leur groupe se définit.

---

<sup>215</sup> Triade que l'on rencontre communément au Népal : Shiva, Durga et Bhairava ou Gorakhnath, Bhagavati et Bhairava (Bouillier 1989).

<sup>216</sup> Les rites de prémices à la fin de Dasarâ demeurent largement dans les mémoires. L'on en trouve des confirmations écrites dans les récits Pengo rapportés par K. N. Thusu (1977, p.14), et, dans les remarques de N. Sundar (1997, p.72) au sujet du Bastar.

## Holpuda et Chaitra

**Holpuda** : Cette fête (pleine lune de Phalgun) paraît une forme locale du feu de joie de Holi. C'est pourtant localement Holpuda qui prime par l'ampleur de la manifestation. En quelques heures le petit bourg de Nandapur est complètement envahi d'étals de marchands et de visiteurs de tous les environs. Vers sept heures du soir, c'est une véritable foire qui transforme la grand-rue de la petite ville en fleuve humain, où plusieurs centaines de personnes se pressent pour assister aux représentations en plein air d'un *Râmâyana* revisité, acheter des fritures au marchand de rue, ou pour écouter des chants dévotionnels en l'honneur de Radha-Krishna et de Lakshmî.

Tandis que la foule se concentre sur ces attractions, à l'extrémité Ouest du bourg (quartier des basses castes), sur un terrain vague, deux ou trois personnes s'affairent à l'édification d'un bûcher. Les opérations sont supervisées par un aîné des Benek Porajâ, Râma Sisa, qui commence par creuser neuf fosses rondes dans le sol. Bientôt d'autres hommes, venant de villages situés à l'Est de Nandapur, apportent de longs troncs élagués et des fagots de bûchettes <sup>217</sup>. Le bûcher est alors progressivement construit, à partir d'une armature constituée d'un poteau central encerclé de huit autres. Il était, dit-on, coutumier d'utiliser des manguiers pour tous les poteaux, mais aujourd'hui, seul le tronc central est de cette essence. Les bûchettes sont insérées entre les poteaux pour permettre une large inflammation. Au sommet du bûcher sont enfin placées deux perches portant des fanions. Le bûcher achevé attend alors le cœur de la nuit (vers trois heures du matin), tandis que les attractions battent leur plein. À l'heure dite, à l'autre bout de la grande rue, les palanquins de Shrî Lakshmî et de Radha-Krishna se mettent en branle, portés par les vachers et éclairés par des potiers. Ils entraînent la foule, dans une joyeuse cohue, en direction du bûcher.

L'arrivée des palanquins marque le début des rituels d'allumage. Un bûcher miniature a été installé au pied du grand bûcher, et des coupelles de feuille contenant les produits nécessaires à la cérémonie ont été disposées tout autour. Les produits nécessaires sont en

---

<sup>217</sup> Le bois utilisé viendrait traditionnellement de douze villages (ancien *muthâ* ?). La liste varie un peu d'un informateur à l'autre, mais il s'agit toujours de villages situés sur le plateau au Sud-Est de Nandapur, et en premier lieu de Darengba et Sarbati (villages où vivent les Benek Porajâ).

particulier : des fruit dont on tire de l'huile (*kandul*), du riz frit, un pot de mélasse, une lampe à huile contenant du beurre clarifié, et un pot d'eau avec une noix de coco. La base du bûcher est entourée d'un cordon attaché à quatre lampes à huile sur pied. Celles-ci sont allumées, puis les différents produits sont offerts aux divinités par les quatre officiants présents autour du bûcher : l'officiant de Jagannath (Brahmane, au sud), l'officiant de *Thâkuranî* (Rona, à l'ouest), Râma Sisa du village de Sarbati (Benek Porajâ, à l'est), et Lakshu Sisa de Darengba (Benek Porajâ, au nord). On remarquera que le rite est supervisé par un brahmane, celui là même qui préside aux chants dévotionnels et à la procession de Radha-Krishna. À en croire les organisateurs du feu, cette direction brahmanique serait pourtant récente. Selon plusieurs témoignages, le feu était autrefois allumé par friction, moyen prescrit pour les grands feux sacrificiels (Hubert & Mauss 1899 : 222). Aujourd'hui, la mise à feu débute encore par le foyer miniature, mais à l'aide de simples allumettes.

Le feu gagne ensuite le bûcher principal, et de hautes flammes s'élèvent rapidement. Elles provoquent bientôt la chute des fanions. Cet événement est attendu avec attention, car la direction prise par ceux-ci dans leur chute prédit la région qui sera touchée par la sécheresse dans l'année <sup>218</sup>. Une fois le bûcher bien enflammé, les palanquins de Lakshmî et Radha-Krishna en font trois fois le tour avant de rejoindre une plate-forme construite pour eux à proximité. Cette plate-forme supporte un dais de feuillage ainsi que deux balançoires dans lesquelles les images des divinités sont bercées. On dit que les couples divins sont particulièrement heureux à cette occasion, mais que le lendemain Lakshmî se dispute avec son époux Jagannath, comme à Puri (Marglin 1985). Il est important de souligner que Lakshmî est ici explicitement identifiée à la reine nue du "Mont du mortier" par les Sisa Benek. Lorsque le bûcher s'écroule puis s'éteint et que le jour commence à poindre, les personnes encore présentes se groupent autour de la plate-forme aux balançoires. Ils peuvent y écouter la lecture des prévisions astrologiques de l'almanach de la nouvelle année, dispensée par le brahmane.

Ce même matin, vers neuf heure, débute la véritable fête des couleurs : Holi. Les festivités commencent officiellement près de la plate-forme de Radha-Krishna, et dure jusqu'à

---

<sup>218</sup> Dans une étude sur les Gond du nord de l'Andhra Pradesh, C. von Fürer-Haimendorf (1979) notait également le rôle important de deux poteaux constitutifs du bûcher de Holi. Ces deux perches portaient les noms de Matral et Matri, c'est-à-dire les grands-parents, et représentaient le village en tant qu'unité. À la manière de mâts de cocagne, elles portaient diverses nourritures, qui étaient disputées dès leur chute. L'allumage du feu se faisait également par friction et les cendres du bûcher étaient considérées comme fertilisantes.

environ quatorze heures. Le bûcher de la veille ne montre plus qu'un amas de cendres refroidies, dont quelques unes étaient jadis collectées pour leur caractère faste. Ce même jour, selon certains informateurs, un membre des Benek Sisa collectait aussi quelques grains de paddy à Nandapur, afin de les semer ensuite au Mont du mortier, mais la date exacte des semis reste incertaine.

Les rituels d'Holpuda peuvent être lus de diverses manières. L'offrande de prémices indique d'abord une fête de "première consommation" (*Nuakhya*). Selon les officiants Benek, le bûcher représente aussi une "oblation" réduisant en cendres les fautes (*pâpa*) de l'année passée et des "neuf royaumes" des origines. Toujours selon eux, la cérémonie a été initiée par le premier roi de Nandapur : Benek Raja. Si l'on interroge ensuite les textes sanscrits, Holpuda pourrait être une fête printanière d'abord répandue en Inde orientale, et le bûcher paraît avoir été lié autrefois au dieu de l'amour Kâma (Kane 1962, V, 1 : 237). Cette hypothèse est supportée par le calendrier liturgique du temple de Simhachalam (nord de l'Andhra Pradesh). La date de Holi y correspond en effet avec la commémoration de la destruction du dieu de l'amour par le regard brûlant de Shiva. La célébration culmine avec l'incendie d'une hutte de bois représentant les désirs excessifs (Sundaram 1969 : 166). Or, non seulement le temple de Simhachalam reste une référence constante à Nandapur, mais il porte en outre les rares inscriptions des rois de l'ancienne capitale. Il est donc probable que le bûcher de Holpuda trouve une part de ses origines dans l'ancien rite de Kâma.

**Chaitra :** Nous nous sommes déjà arrêté sur la fête de Chaitra en contexte villageois, où elle domine le calendrier, tandis qu'elle ne connaît pas de grande célébration en ville. Nous avons tout de même souligné le fait qu'elle était autrefois une fête complémentaire de Dasarâ et, à Nandapur, nous ajouterons que le déroulement du huitième jour de Chaitra suit exactement les mêmes étapes que le huitième soir de Dasarâ. Ces deux fêtes coïncident également avec deux périodes de récolte pour les terres irriguées (Kane 1962, V : 186). Ces célébrations marquent ainsi deux fins de cycle, qui sont aussi les débuts d'un nouveau. En outre, la période suivant Chaitra voit de nombreux villageois apporter leurs semences au temple de la déesse *Thâkuranî*, lui promettant d'autres sacrifices si les récoltes d'octobre sont

bonnes. Quant à la chasse rituelle de Chaitra, elle n'a plus lieu aujourd'hui à Nandapur, les jeunes considérant le rite comme dépassé, sinon "tribal" par son aspect forestier. Autrefois, la "grande chasse" avait pourtant lieu sur "la montagne brûlée" (*Podoka Donger*) qui surplombe Nandapur à l'Est. On honorait d'abord la "déesse de la forêt" (*Donger Deî* ou *Vana Durga*), à la limite de l'agglomération, puis les Khandâyat ("porteurs d'épée") menait la traque sur la "montagne brûlée". Le nom même de celle-ci évoque l'ancienne mise à feu des friches, pour rabattre le gibier et pour mettre ensuite quelques essarts en culture.

### **Les *Benek Porajâ* ou les "sujets de *Vinayak (Deo)*"**

Les *Benek Porajâ* consistent un petit groupe réparti dans trois hameaux voisins (*Sarbati*, *Sisaguda* ou le "hameau des Sisa" de Darengba et Nuaptu). Ces villages sont situés sur le plateau surplombant Nandapur, à l'Est. Les membres de ce groupe bénéficient d'un statut "un peu plus aîné" que les autres *Porajâ*. Leurs relations d'intermariage ainsi que leurs coutumes funéraires les identifient toutefois comme un simple lignage "Tigre" (*Khilo*), portant le titre de *Sisa* (officiant) et appartenant au groupe des *Joria*. Leur légère supériorité / aînesse vient du fait qu'ils sont considérés comme les descendants de *Benek Râja* et *Benek Rânî*. Ces noms prestigieux désignent le couple de paysans qui, d'après les mythes de fondation recueillis à Nandapur, adopta le premier roi légitime. Cet épisode d'adoption par des indigènes n'apparaît pas dans la légende dynastique officielle des *Sûryavamsi*, composée tardivement par le poète de cour (Nanda Sarma 1943). Nous allons voir qu'il y a de bonnes raisons à cela.

Pour les soins que leurs ancêtres apportèrent à l'enfant royal, les *Benek Porajâ* reçurent des terres et quelques privilèges, comme celui d'allumer le bûcher d'*Holpuda* ou de réaliser les premiers semis de paddy de tout le royaume. Quelques uns des plants germés dans le "mortier" du *Kutni Mal* étaient remis à la famille royale de Jeypore à Dasarâ, ainsi qu'un peu d'eau des chutes de *Rânî Duduma*. Cette distinction royale, reconnue par toute la population de la région de Nandapur et au-delà, plaide pour un rôle inattendu tenu par les *Joria Porajâ* aux origines du royaume. L'étrange nom *Benek* cache en fait à peine le plus prestigieux *Vinayak (Deo)*, fondateur de la dynastie des *Sûryavamsi*, qui gouverna Nandapur entre 1443

et 1476. Pour démêler cet imbroglio, nous allons examiner la légende orale locale. Celle-ci livrera quelques clés de lecture idéologiques et mêmes historiques. Nous citons ici la version rapportée par Bell, qui a le double avantage d'être l'une des plus complètes et la première consignée par écrit.

### **Une version de la légende royale :**

"Dans la région sous administration spéciale (*Agency*), une tradition courante parmi plusieurs castes au-delà des Doms, affirme que les Panos de Ghumsur dans le district de Ganjam, se firent tant haïr par leurs mœurs criminelles que le Raja finit par ordonner que tout Pano devrait être exécuté. Par crainte de cet édit, les hommes de la tribu se dispersèrent et certains d'entre eux trouvèrent refuge dans les montagnes de Jeypore. Peu après leur arrivée, l'un d'entre eux réussit par ruse à convaincre les Kondhs de la localité de l'accepter comme souverain. Ayant en effet remarqué que les Kondhs avaient l'habitude d'honorer un certain arbre *bija*, cet homme se dissimula dans l'arbre et en jaillit brusquement quand les Kondhs y étaient en prières, en annonçant qu'il leur avait été envoyé comme roi par la divinité. Il appela quelques uns de ses compagnons réfugiés qui s'étaient cachés à proximité en déclarant qu'ils constituaient sa suite. Les Kondhs crurent qu'un roi leur avait été donné par l'arbre en récompense de leur dévotion et acceptèrent ce souverain providentiel. Ils construisirent des forts pour lui dans différents lieux, dont les restes d'un seul, appelé le 'fort des Dom', sont toujours visibles près de Sembliguda [Semiliguda près de Nandapur]. Une période de terreur et d'anarchie suivit, à cause de laquelle le Raja et ses suivants furent qualifiés de 'Dumbas' ou 'démons', nom qui donna plus tard le terme 'Dom'.

La tradition rapporte ensuite que le règne des Dom arriva à son terme grâce à l'intervention d'un garçon, qui fut découvert dans une forêt sous la garde d'un cobra et d'un paon, nourri par une chèvre, avant d'être élevé comme fils adoptif par ceux qui le découvrirent. Après avoir vaincu les Doms, il établit un royaume à Narayanapatnam, ensuite déplacé à Nandapur.

L'un des successeurs de ce roi n'obtint pas de fils et, sous le commandement du dieu Sarveswara qui lui apparut en rêve, il maria sa fille à un certain jeune homme qui était arrivé dans son royaume sous la direction des dieux. De cette union descend l'actuelle famille des Rajas de Jeypore." (Bell 1945 : 80)

Cette version du mythe de fondation du royaume de Nandapur fut recueillie à une centaine de kilomètres au nord de l'ancienne capitale. Elle témoigne par conséquent d'une diffusion du récit dans une large partie du royaume. Elle distingue, en outre, trois étapes successives, souvent mêlées dans les récits oraux que nous avons recueillis : l'étape initiale décrit l'avènement du règne des Dom ; la seconde étape présente la conquête du jeune guerrier et l'établissement de son propre lignage sur le trône ; le dernier épisode consiste en l'établissement de la dynastie actuelle, les Sûryavamsi. Or, la chronique officielle de cette dynastie omet les deux premiers épisodes pour attribuer une origine plus prestigieuse, du Cachemire, au fondateur des Sûryavamsi, Vinayak Deo. Les récits oraux recueillis aujourd'hui à Nandapur s'inspirent sur certains points de la version écrite de la légende officielle (notamment par le biais des érudits locaux), mais présentent encore de nombreuses particularités proches du récit de Bell. Par leurs variations, ces différentes versions apportent des précisions sur ce qu'ils "donnent à penser" (C. Lévi-Strauss) dans différents contextes d'énonciation. Le discours mythique assemble en outre plusieurs niveaux de temporalités (Thapar 1978 ; Rao, Shulman et Subrahmaniam 2001), et énonce les origines à partir du présent. Conformément à cette construction à rebours, nous allons analyser les trois principales séquences du récit, en remontant le temps à partir de la dernière séquence. Nous disposons en effet de davantage d'informations sur la période la plus récente, et la confrontation ultérieure des différentes versions de la légende avec les inscriptions des anciens rois permettra d'identifier certains éléments avec d'authentiques événements historiques.

### **Les origines de la "dynastie du soleil" (*Sûryavamsi*) de Nandapur**

Selon le poème dynastique officiel <sup>219</sup>, Vinayak Deo (1443 – 1476), un prince de noblesse rajpoute, quitta l'Inde du nord-ouest à la recherche d'un royaume. Son parcours le mena à Bénarès où il jeûna en l'honneur de Shiva, lequel lui indiqua en rêve qu'il pourrait conquérir le trône de Nandapur. Suivant les indications de son rêve, le prince arriva à

---

<sup>219</sup> Nanda Sarma 1943 [1938]. Je remercie le fils de l'auteur, Viswambhara Nanda, de m'avoir montré sa version originale en sanscrit, que je n'ai toutefois pu utiliser. B. Schnepel s'appuie sur une version anglaise traduite par un neveu de l'auteur, mais cite surtout l'ouvrage synthétique d'un membre de la famille royal : Singh Deo 1939. Les informations majeures du poème y sont en effet exposées. J'utiliserais ce dernier ouvrage ainsi que celui de Schnepel pour commenter la légende.

Nandapur et entra pour remercier le dieu et se reposer dans le temple de Shiva Sarvesvara. À cette époque, régnait un souverain de la dynastie des Silavamsi. Il apprit, lui aussi en rêve, la venue du prince et le découvrit dans le temple. N'ayant qu'une fille (Lilavati) pour héritière, le roi la maria au prince qui lui succéda en fondant une nouvelle lignée. Le poème dynastique ajoute que Vinayak Deo rencontra tout de même une opposition indigène qui alla jusqu'à le chasser du trône. Il trouva alors un allié dans la personne d'un marchand (Banjari) nommé Lobinia (ou Labani, nom des Banjari occidentaux), résidant au Chhattisgarh (région de Raipur) <sup>220</sup>, qui lui fournit les moyens logistiques nécessaires à la pacification définitive de la région.

À partir de ce récit et d'autres détails de la chronique, Schnepel envisage successivement quatre grandes hypothèses plausibles quant à la provenance réelle de Vinayak Deo : une origine rajpoute telle que le clame la chronique ; une affiliation à l'ancienne grande dynastie de l'Orissa côtière des Gangâ ; une arrivée liée aux usurpateurs des Gangâ, les Sûryavamsi Gajapati ; enfin une origine tribale. En s'appuyant sur la légende, B. Schnepel révoque toutes ces possibilités pour considérer Vinayak Deo comme un allié réel des marchands caravaniers, sinon même l'un d'entre eux. À sa suite, intéressons-nous d'un peu plus près à ces caravaniers. Malgré l'isolation du plateau soulignée par Schnepel, Nandapur constituait effectivement une étape importante de l'ancienne voie marchande partant du Chhattisgarh / Bastar et rejoignant la plaine côtière télougoue de Vizianagaram <sup>221</sup>. Des caravaniers traversaient la région, comme on l'a dit, en direction des salines côtières. Autour de Jeypore, on désigne plus souvent ces marchands régionaux par le nom de *Bohipâri*. Or, ce nom pointe plus vers des marchands caravaniers issus de la région linguistique *Bhojpuri*, allant du sud du Népal à l'ouest du Bihar, que vers de véritables "Labana Banjara" du Rajasthan. Depuis un siècle au moins, ces Bohiparis constituent même une part de la population de la division de Navarangpur au nord-ouest de Jeypore, au point qu'une ville

---

<sup>220</sup> Schnepel 2002, p.154, citant Nanda Sarma, vers 135-6.

<sup>221</sup> N. Sundar (1997, p.44, note 41) cite le témoignage du Capitaine J. T. Blunt en 1795, selon lequel une importante route caravanière traversait le Bastar du Nord-Ouest au Sud-Est (Jagdalpur), avant de rejoindre la côte via Jeypore. Voir aussi Rangarajan 1999, p.43. L'ouverture de la route traversant les Ghâts de Pottangi à Sâlor, par les Britanniques (fin du XIX<sup>ème</sup> siècle), sonna d'ailleurs le glas de l'activité de Nandapur, car l'ancienne voie traversait la ville en direction du col d'Araku et de Visakhapatnam (*via Padwa*). Thurston et Rangachari (1909, vol. IV, p.210) rapportent que des Banjari ou Lambadi ravitaillèrent l'officier français de Bussy, en bétail et en nourriture, pendant sa lutte contre le Nizam d'Hyderabad.

porte leur nom <sup>222</sup>. Plus encore, comme le met en relief Schnepel, les rois de Jeypore terminaient leur signature par une arabesque représentant explicitement le "fouet / corde des caravaniers" (*Bohipâri Chatuni*), en reconnaissance de l'appui décisif fourni par ce groupe au fondateur de la dynastie. Nous ajouterons deux autres éléments en faveur de cette hypothèse. Le récit dynastique n'est pas le seul, en premier lieu, à placer un marchand caravanier à l'origine du royaume, puisqu'une version orale Parenga de la légende l'évoque encore plus directement <sup>223</sup>. Une célébration spéciale était, en second lieu, consacrée aux Bohipâri à Jeypore. En septembre, on célébrait en effet la fête de *Kundi Balada Pûjâ* en faveur de la prospérité économique (offrandes à Lakshmî) ainsi qu'en l'honneur des caravaniers et de leur bétail <sup>224</sup>. L'hypothèse bhojpuri paraît enfin d'autant plus probable que les marchands de cette région, issus de castes diverses, ont noué d'étroites relations avec le pouvoir pendant la période médiévale, au point que le thème de l'ascension d'un chef caravanier au statut de "roi-marchand" y est commun dans la littérature orale (Servan-Schreiber 1999 : 16-19, 253) <sup>225</sup>.

Poursuivons notre analyse des mythes. Toujours selon la légende dynastique, Vinayak Deo reçut l'aide des caravaniers à l'occasion d'une rébellion locale. Schnepel suppose que cette révolte fut fomentée par la dynastie précédente des *Silavamsi* (la "lignée du roc"). Nos connaissances sur les rois de cette dynastie demeurent limitées, mais le dernier Silavamsi est dit avoir donné sa fille en mariage, puis son trône à Vinayak Deo. Comme le défend Schnepel, la légende peut être lue comme une légitimation *a posteriori* de la conquête du trône, à travers le thème de l'alliance entre les deux lignages. La rébellion peut être aisément comprise en ce cas, comme une résistance de sujets loyaux envers l'ancienne dynastie. Selon plusieurs

---

<sup>222</sup> *Bohipâriguda*. Sur leur présence ancienne : Francis 1907, p.282. Sur la région linguistique Bhojpuri et la distinction entre caste Banjara et fonction marchande et caravanière *banjara*, voir Servan-Schreiber 1999, p.251. N. Sundar (1997) note également l'existence au Bastar d'une déesse des cols dénommée "Mère des marchands" (*Banjarin Mata*). Il semble que le nomadisme des caravaniers les prédispose à apparaître comme des intermédiaires privilégiés avec les esprits errants.

<sup>223</sup> Nous avons récemment découvert cette histoire dans le recueil d'Elwin (1954, p.528-9). L'intrigue noue les éléments de diverses légendes déjà évoquées. Un caravanier campait près de Nandapur avec sa fille. Celle-ci fut séduite par Râma et son frère Lakshman, et donna naissance à des jumeaux. Lakshman les abandonna, l'un au pied d'un pipal, l'autre au pied d'un palmier sagoutier. Le premier fut recueilli par "Beng Raja" et "Beng Rani" et devint roi après avoir vaincu un roi Dom. Le second porta les charges de son frère et devint l'ancêtre des Gadaba et Parenga.

<sup>224</sup> Carmichael (1869, p.99) mentionne aussi le *Kunde Aumas* comme la fête du dieu patron des caravaniers et commerçants. La célébration comprenait une procession de chariots de terre tirés par des boeufs miniatures dans les rues de Jeypore. Les chariots contenaient du paddy, du millet, des morceaux de bananes et une céréale oléagineuse. Les enfants achetaient également de tels chariots aux potiers, pour faire du porte à porte et obtenir en présent un peu de riz soufflé. Je dois la plupart de ces informations à Sri Suryanarayan Beborla de Nandapur, confirmées par Sri Pandit V. Nanda de Jeypore. La célébration présente plusieurs points communs avec celle, plus connues, de *Gamha Purnima*. Selon un unique témoignage, quelques Bohipâri étaient reçus par le roi à l'issue de cette fête.

<sup>225</sup> Selon une tradition orale de la région de Nandapur, des membres de la caste des presseurs d'huile (Teli) effectuaient les offices de cour incombant habituellement aux brahmanes (Bell 1945, p.84 ; Thurston & Rangachari 1909, VII, p.15-17 ; Russell & Hiralal 1969, IV, p.543). Or, les Teli ont notamment véhiculé la tradition bhojpuri à travers leur fonctions de bardes (pour les plus pauvres).

sources (Oram, Carmichael), Vinayak aurait contracté en fait deux alliances : la première avec une fille de la dynastie des Sûryavamsi Gajapati (grands rois d'Orissa, usurpateurs des Gangâ), la seconde avec l'héritière des Silavamsi locaux. Aucune preuve de cette affirmation n'a été apportée. Il existe, toutefois, près de l'ancien fort de Nandapur, une stèle interprétée par les gens du voisinage comme la commémoration d'une alliance royale, qui montre un roi et son épouse se tenant la main au-dessus d'un pot. Le fait que l'épouse lèvent le bras en signe de serment et que le couple est surmonté de deux mains ouvertes suggère qu'il s'agit probablement d'une "Pierre de *sati*" témoignant du suicide rituel d'une reine à la mort de son mari. L'inscription très érodée de la stèle porte encore le nom de Vinayaka Deo. Or, le côté gauche de la stèle montre une seconde femme, levant elle aussi le bras mais en se tenant debout. Cette position caractérise une épouse secondaire, hiérarchiquement inférieure. Si notre lecture est juste, Vinayak Deo aurait donc bien eu deux femmes, de statuts différents, la première de statut princier et la seconde peut-être d'extraction locale <sup>226</sup>. L'hypothèse d'une alliance entre la dynastie solaire de Nandapur et celle des Gajapati d'Orissa s'en trouverait renforcée, à moins qu'il ne faille y voir la preuve de deux alliances locales : l'une entre les deux familles royales de Nandapur (Sûryavamsi et Silavamsi), l'autre avec un groupe dominant. Quoi qu'il en soit, l'usurpation du principal trône d'Orissa par Kapilendra Gajapati (1434) a inévitablement joué un rôle dans l'installation d'une nouvelle dynastie de même nom, au sud du pays, neuf ans après <sup>227</sup>. Nous ne pouvons malheureusement en dire plus. Suivant Schnepel sur ce point, nous considérerons que Vinayak Deo était un usurpateur soutenu par des caravaniers, sinon un caravanier lui-même, probablement issus du centre ou du nord de l'actuel Chhattisgarh, lequel épousa une Silavamsi pour légitimer son règne. Cette

---

<sup>226</sup> Ajoutons, en faveur de notre hypothèse, que l'inscription est en caractère devanagari (non oriya) et que le style iconographique rappelle les stèles que l'on rencontre plus à l'ouest (voir Settler & Sontheimer 1982), dans la direction d'origine supposée de Vinayak Deo. Au moins quatre stèles de *sati* sont visibles à Nandapur, dont l'une représente plusieurs femmes. D'autres stèles à Rayagada et Narayanpatna témoignent de la récurrence de la crémation des veuves chez les reines de Jeypore. La pratique perdura même dans la noblesse du royaume jusqu'en 1860, le roi de Jeypore disant ignorer que la pratique avait été interdite par les Britanniques (Carmichael 1869). Sur cette tradition, voir l'ouvrage de C. Weinberger (1996).

<sup>227</sup> Certains indices suggèrent des relations entre les Sûryavamsi de Nandapur et ceux du grand royaume de Kalinga. Comme l'a souligné Schnepel, la légende entourant le fondateur des Sûryavamsi Gajapati, Kapilendra, évoque aussi le rêve révélateur et la découverte du futur roi dans un temple (dans ce cas, celui de Jagannath à Puri), pour légitimer l'usurpation du trône des Gangâ. Ajoutons que la première inscription d'un officier de Kapilendra au temple de Simhachalam date de 1442-43, soit l'année même de l'installation de Vinayak Deo, et mentionne la soumission des grands suzerains régionaux, dont les Matsya d'Oddadi, voisins et alliés de Nandapur (Sundaram 1969, p.47-59). Kapilendra lui-même venait en outre d'une famille de *nâyaka* du Sud (Berkemer 1993, p.180-182 notamment). B. Schnepel a cependant montré que d'autres éléments de la chronique de Jeypore-Nandapur (tels que le pèlerinage à Bénarès et l'intervention de Shiva, et surtout l'absence patente des Gajapati dans le récit d'installation) mettent en scène, au contraire, l'autonomie des souverains shivaïtes de Nandapur vis-à-vis des Gajapati dévots de Jagannath. Sur ces questions, voir Schnepel 2002, p.101, 145-154.

séquence de la légende fondatrice étant isolée, nous allons tenter de rendre compte des séquences antérieures.

### **La "lignée du rocher"**

Poursuivons nos recoupements entre mythe, données historiques et archéologiques. Avant l'arrivée de Vinayak, la légende relate la découverte d'un garçon miraculeux, gardé par un cobra et un paon. Ces animaux royaux sont traditionnellement associés au dieu Krishna en Orissa <sup>228</sup>. La trame du récit de Bell montre d'ailleurs des traits communs avec la célèbre histoire de Krishna, prince menacé qui demande, dès sa naissance, à être transporté chez un couple de pasteurs pour être protégé de son oncle usurpateur. Les pasteurs l'élèvent ainsi comme un des leurs jusqu'à l'âge de regagner le trône usurpé. D'une manière assez comparable, le garçon évoqué par Bell aurait été adopté par des parents locaux, aurait vaincu le mauvais roi Dom, et fondé un royaume à Narayanpatna avant de s'installer à Nandapur. Ce déplacement de capitale doit être inversé, puisque les sources historiques indiquent que Narayanpatna ne devint une ville importante qu'après Nandapur. Ce renversement géographique, ainsi que la mention des Dom du Ganjam, doit être imputé au fait que Bell recueillît l'histoire dans la partie nord du royaume, où ces références font plus sens que celle de Nandapur. La version de l'administrateur colonial reste toutefois peu prolixe quant au personnage de l'enfant héros, tandis que les versions orales collectées à Nandapur se montrent beaucoup plus précises sur ce point. Selon ces dernières, le garçon serait né sur la colline du trône, au cœur du bourg actuel. Différentes personnes ajoutent même que le cordon ombilical du nouveau-né fut déposé dans une source dissimulée à l'intérieur même de la colline. L'animal qui aurait nourri l'enfant n'était pas une chèvre mais une biche. Quant aux parents adoptifs qui découvrirent l'enfant princier, il s'agissait d'un vieux couple sans enfant : les fameux Benek Raja et Rani. Ils vivaient, dit-on, de produits forestiers sauvages, comme des racines, des piments, et même de l'eau provenant de certains fruits. On rapporte qu'ils produisaient aussi leur feu par friction. Ce sont autant de signes de leur nature à la fois fruste et éminemment pure, à l'image des ermites forestiers brahmaniques (Malamoud 1976).

---

<sup>228</sup> Voir aussi *Bhāgavata Purāna*, X, 3, 48-49.

Les Benek vécurent un moment dans une grotte située sur un plateau voisin et élevèrent l'enfant à l'écart de la cour. Quelques années plus tard, le garçon suivit secrètement son père à la célébration de Dasarâ, à Nandapur, et se trouva face au roi Dom (appelé ici *Sundarbâni*). Dans l'ignorance où il était de l'étiquette, le jeune garçon salua en joignant ses pieds, et non ses mains. Il commettait ainsi, sans le savoir, un outrage lèse-majesté <sup>229</sup>. Le roi courroucé ordonna de le mettre à mort sur le champ. Le garçon s'enfuit sur sa colline natale, où il se confectionna une épée et un bouclier (ou un arc et des flèches) de bambou. Avec ces armes, il défit l'entière armée Dom, mais la rivière de sang qu'il versa épouvanta ses parents adoptifs, qui reconnurent en lui un membre de la caste martiale. Selon les descendants de ce couple, les actuels Benek Porajâ, ce serait pour cette raison que les rois de Nandapur, héritiers du garçon, ne gardèrent qu'occasionnellement contact avec eux.

La version de Nandapur ne distingue pas de périodes, mais le récit rapporté par Bell considère que Vinayak Deo succéda au descendant du garçon héroïque. Selon cette chronologie, le prince miraculeux n'est pas Vinayak, mais bien son prédécesseur mythique, le fondateur de la dynastie des Silavamsi. Que savons-nous de cette famille royale ? Peu de choses en vérité, puisqu'on ne connaît que les noms de quelques rois de cette lignée, mentionnés par des inscriptions entre 1353 et 1443 <sup>230</sup>. Notre identification du jeune héros à un Silavamsi se trouve pourtant confirmée par deux indices convergents. Le principal argument est le nom même de la dynastie : la "lignée du rocher". Ce nom coïncide précisément avec le mythe selon lequel le fondateur est né du rocher comme avec le motif du cordon ombilical conservé sous la colline. L'idée selon laquelle les rois de la région seraient nés d'une pierre qui éclata en libérant le premier prince est d'ailleurs encore répandue chez les Pengo Porajâ <sup>231</sup>. Un élément secondaire de preuve réside dans un détail du récit actuel : le garçon aurait lavé son épée souillée de sang dans un "réservoir", puis l'arme aurait volé jusqu'à la ville de Pottangi. Or, le motif du lavage de l'épée dans l'océan – commun dans la

---

<sup>229</sup> L'épisode est similaire dans le récit Parenga rapporté par Elwin (1943, p.528) ainsi que dans la version écrite en Desiya par K. Mohapatra (1985, p.119).

<sup>230</sup> Bell 1945, p.22 ; Sundaram 1969, p.275 ; Berkemer 1993, p. 191 et 340 (tableau). Nous ne connaissons de cette dynastie que les noms des souverains Gangârâju, Bhairavarâju, Visvanâth et Pratâpa Gangârâju, grâce à cinq inscriptions du temple de Simhachalam, et une seule du temple de Srikurmam (Andhra Pradesh).

<sup>231</sup> Thusu (1977, p.13) évoque la tradition selon laquelle le roi du Bastar serait né d'un potiron, celui de Jeypore d'une pierre, celui de Khasipur d'une forge, et celui de Bolangir d'un serpent.

rhétorique royale médiévale – apparaît dans une inscription du dernier roi Silavamsi, Pratâpa Gangârâju <sup>232</sup>. Le jeune héros de la colline du trône semble donc emprunter des traits de souverains Silavamsi passés à la postérité. Si l'on accepte cette série de rapprochements, les *Benek Porajâ* – c'est-à-dire une section des Joria – peuvent être considérés comme les parents adoptifs mythiques de l'ancienne dynastie royale.

Quelques arguments des *Benek Porajâ* pourraient plaider en faveur d'une filiation plus directe entre eux et le roi-fondateur, mais il est impossible de faire la part des choses entre souvenir historique possible et discours d'auto-célébration. Tout d'abord, plusieurs personnes s'accordent à dire que l'accès à la colline du trône est interdit aux hommes *Benek*, parce qu'il s'agit de la "pierre du cordon ombilical" (*bomilikal*) de leur famille. On dit, par ailleurs, que la famille royale de Jeypore ne doit jamais directement faire face à des *Benek*. L'aîné des *Benek*, doyen de Sisaguda et officiant à Holpuda, affirme en outre que sa famille entra jadis en guerre contre les rois de Jeypore, et que le patronage du dieu Bhairava – dont le temple est situé sur le chemin menant aux villages des *Benek* – leur fut volé par les usurpateurs. Or, l'un des Silavamsi du XIV<sup>ème</sup> siècle porta le nom de Bhairavarâju <sup>233</sup>. Ces affirmations éparses ne prouvent évidemment pas que les *Benek Porajâ* soient les descendants de la lignée du rocher, mais elles supportent la thèse d'un lien particulièrement étroit entre eux, illustré par le motif de l'adoption. Il est raisonnable de penser que les *Benek Porajâ*, et plus largement les Joria, considéraient les Silavamsi comme plus légitimes, et les supportèrent contre les usurpateurs Sûryavamsi.

Avant de synthétiser les données, nous allons compléter à la fois notre tableau des célébrations et notre relecture de la légende fondatrice, à travers l'exposé de la fête de *Thâkuranî* et ses liens notables avec plusieurs castes de l'ancienne capitale.

#### **4/ La fête de *Thâkuranî* et les anciennes castes citadines**

---

<sup>232</sup> Inscription du temple de Srikurram, datée de 1436 de notre ère : Bell 1945, p.22, et Berkemer 1993, p.191 (*South Indian Inscriptions* 5, Nr. 1170 ; *TIAP* 1, Nr. 335).

<sup>233</sup> Sundaram 1969, p. 275 (inscription de Simhachalam n° 883), et, Berkemer 1993, p.340. Le nom de Bhairava Deo fut aussi porté, on l'a dit, par un Sûryavamsi plus d'un siècle après.

### La fête de *Thâkuranî*

Sept jours avant la célébration de *Thâkuranî*, se tient la brève "fête du rejet". On collecte de l'argent à l'avance dans les différents hameaux du village pour acheter un bouc ou un poulet (selon les années), avant de préparer un chariot dans lequel chacun dépose de la nourriture cuite. Chaque chef de famille offre d'abord du riz cuit à ses ancêtres dans la cuisine de sa maison, avant de sortir déposer des offrandes dans le chariot. La procession du chariot se rend ensuite aux abords de l'agglomération, où le tout est abandonné au bord du chemin. On constitue alors trois tas d'offrandes différentes (potirons, tamarinds, et tubercules). Le premier ensemble, au Sud est destiné à *Thâkuranî* et aux dieux, le second au Nord aux esprits errants, et le dernier aux "premiers hommes". Cette offrande des prémices permet de remercier la Déesse et de propitier les entités divines susceptibles de gâcher les récoltes, avant de consommer soi-même les produits récoltés. On sacrifie alors l'animal, qui est consommé sur place par les gens présents. Rien ne doit être ramené à l'intérieur de l'agglomération, car il s'agit surtout d'une cérémonie de purification préparatoire.

La fête de la déesse proprement dite débute le septième jour de Srâvana et dure neuf jours. Malgré son nom (*Thâkuranî Jatra*), il s'agit autant d'une célébration de Gangâmâ que de la "Maîtresse" *Thâkuranî*. Les deux déesses sont considérées comme sœurs tant que leurs autels sont séparés, mais leurs personnalités paraissent se fondre le temps de la fête. Le premier jour, Gangâmâ quitte son autel près de la rivière qui porte son nom, pour rejoindre le temple de *Thâkuranî*. On honore d'abord les différentes divinités mineures qui entourent Gangâmâ : *Nidra Devî* (qui préside au sommeil et à certaines maladies infantiles), *Chandî*, *Donger Deî*, ainsi que *Manau* et *Adâ*, deux unités de mesure associées à la variole (car cette maladie donne des boutons comparés à des grains). Ensuite, du paddy, de la terre de l'autel de Gangâmâ, et de l'eau de la rivière sont placés dans un pot décoré d'une armature de bambou et de fleurs, et recouvert d'un sari (qui changera chaque jour) et d'un masque d'argent représentant le visage de *Thâkuranî* <sup>234</sup>. Ce masque est régulièrement nommé "voile de tête, voile de visage" (*Sire Odhnâ*, *Mukhe Odhnâ*), formule rencontrée à Hadaput au sujet d'une héroïne du mythe de Nandi devata. On ajoute ensuite au pot une noix de bétel, et l'officiant

---

<sup>234</sup> Ce masque a été offert à la déesse par le père du brahmane Bijoi Kumar Padhi, vivant à Nandapur depuis plusieurs générations.

Rona de *Thâkuranî*, portant le titre de *Diari*, l'amène au temple de sa déesse, situé derrière la colline du trône. Il dépose le pot fleuri sur le trône de *Thâkuranî*, et dès cette instant, tout se passe comme si le pot incarnait une version portable des deux déesses à la fois. On l'appelle d'ailleurs alternativement des deux noms de déesses, voire d'une formule synthétique *Gangâ Thâkuranî*. La déesse reçoit un sacrifice de chèvre, encore une fois à la charge de l'Inspecteur des Revenus. La tête de l'animal revient aux sacrifiants (l'Inspecteur et le collectif de gestion du temple), tandis que le reste du corps va aux maîtres de maison présents. Un rite un peu plus élaboré est effectué le premier et le dernier jour de la fête, pour marquer l'arrivée et le départ de *Gangâmâ*.

À partir du second jour, le pot divin est sorti en procession, en élargissant chaque jour un peu plus ses cercles de visite de Nandapur, en partant du temple par la gauche, dans le sens faste. Lors de sa première tournée, la déesse ne traverse ainsi que les quartiers des Brahmanes et des anciens "porteurs d'épée". Elle y rend visite à sa sœur cadette, la "gardienne du trésor", et aux descendants de deux anciens officiels de Nandapur : le chapelain royal et le commandant de troupe (*Dolopati*). *Thâkuranî* est en effet la déesse tutélaire du lignage de ce dernier, qui possède aussi une icône mineure de la déesse à domicile. On offre à la déesse diverses nourritures (sucre, vin, gâteaux de riz, goyave, lentilles, pomme, feuilles de *bel*, poulet), ainsi que des ornements (des bracelets rouges, des vêtements noirs, un parasol). Pendant les processions, des femmes particulièrement dévotes entrent en transe lors du passage de la déesse devant leur maison. On dit de *Thâkuranî* qu'elle est une *pratakia Devî*, c'est-à-dire que son pouvoir est immédiatement perceptible.

Le huitième jour, la "Maîtresse" rend visite aux maisons d'un Dom portant le titre de *Telitanku* et d'un Ghasi, le "manipulateur de tête" de Dasarâ. Ces deux personnes possèdent, elles aussi, des autels de la déesse à domicile, sous la forme d'un pot décoré, recouvrant une corne, une noix de bétel et un morceau de fer <sup>235</sup>. Les responsables du culte (le *Diari* Rona, son neveu, et quelques membres du trust) nourrissent, et sont nourris en retour par, les deux hommes, et ils échangent des *tikâ*. Cet échange implique leur égalité rituelle, du moins à cette

---

<sup>235</sup> Morceau de fer à trois pointes et pot de terre correspondant à la description de la divinité des villages Dom de Jeypore, conservée dans la maison du chef de village, telle que l'évoque déjà Fred Fawcett (1901, p.37).

occasion. Gangâmâ entre ensuite au temple de *Thâkuranî*. Le neuvième et dernier jour, la première est remplacée sur le trône de la seconde afin de recevoir les derniers sacrifices. La déesse du Gange rejoint enfin sa résidence habituelle le soir, à un moment fixé par l'astrologue. Le lendemain, a lieu *Gama purnimâ*, fête lors de laquelle les sœurs nouent un cordon au bracelet de leur frère.

### **Éléments légendaires sur l'origine du culte**

Il n'existe pas de légende officielle du culte de *Thâkuranî*, mais plusieurs récits rendent compte de l'existence des autels secondaires installés dans certaines maisons. Le responsable Dom comme le prêtre *Diari* Rona donnent des versions différentes de l'origine du culte, insistant chacun sur la primauté de leur famille respective, et sur leur statut de chef de caste. Le "manipulateur de tête" Ghasi ne prétend pas, lui, à la primauté mais à une certaine autonomie de culte. La déesse aurait en effet été établie dans sa maison, par un de ses ancêtres, à la suite d'un rêve. Le rêve est cependant associé à un privilège royal puisque, selon lui, le roi donna à ce même ancêtre un bâton, insigne de sa fonction. Il recevait en outre périodiquement, pour cela, deux vans, l'un de paddy et l'autre de millet.

Tous les témoignages s'accordent à dire que les charges d'officiants de la "gardienne du trésor" et de la "Maîtresse" furent distribuées par le roi. La "gardienne" disposait aussi d'un officiant Rona, mais il s'est récemment converti au christianisme. Concernant les charges des divers officiants de *Thâkuranî*, on peut faire les remarques suivantes : le *Diari* Rona, le *Telitanku* Dom, le *Dora* Rona et le *mundchchina* Ghasi affirment tous avoir été des chefs de caste (*jati naiiko*), et, les deux derniers jouent encore des rôles importants dans les sacrifices animaux de Dasarâ et de Chaitra <sup>236</sup>. La forte présence Rona autour de *Thâkuranî* est en tous cas remarquable, et corrobore l'affirmation selon laquelle celle-ci était la déesse tutélaire de cette caste avant d'être celle des habitants de Nandapur en général (Sahu 1942 : 115). Les participants à la fête s'accordent également sur le fait que la population originale de la cité ne comptait que les castes martiales Rona et Khandayat (le *Dolopati*), ainsi que les pasteurs-

---

<sup>236</sup> Le *Dora* y est, on l'a dit, le sacrificateur principal, tandis que le Ghasi manipule la tête de l'animal. Quant au chef Dom, il menait probablement jadis la musique cérémonielle. L'ambiguïté persiste dans les statuts respectifs du *Dora* et du *Diari* Rona (le premier serait-il chef séculier et le second chef religieux ?).

laitiers Gouda, les potiers Kumhar et la caste de service Dom. L'examen des officiants sacrificiels de la fête actuelle pourrait donc refléter une part de l'ancienne organisation sociale de Nandapur. Avant de résumer les contours socio-politiques de la Nandapur royale qu'indique l'analyse des fêtes, nous allons conclure notre lecture du mythe de fondation du royaume.

### **Le règne des Dom ?**

Les différentes versions orales de la fondation du royaume évoquent toutes un premier roi Dom. Suivant le récit rapporté par Bell, ce roi et ses compagnons seraient venus de la région voisine du Ganjam. Toutes les versions font également référence à un "fort Dom" construit par ce roi pour sa protection, et visible au bord de la route menant de Nandapur à Semiliguda. Il y existe en effet des vestiges de remparts de terre quadrangulaires, bien qu'aucune précision historique ou archéologique ne soit disponible sur ces restes. La constitution d'un royaume par des Dom n'est pas impossible, mais rien ne permet de se prononcer ici sur la réalité historique de l'épisode <sup>237</sup>. Il existe par ailleurs des raisons plus idéologiques d'associer les Dom à une royauté tyrannique originelle. Dans de nombreux récits, des basses castes comme les Dom incarnent en effet les excès ou l'absence de règles <sup>238</sup>. Dans le scénario mythique local, le motif du roi impur et démonique permet structurellement l'entrée en scène salvatrice du jeune héros, porteur des marques du souverain parfait (la garde du cobra et des tigres). L'association de castes de voleurs avec la royauté est récurrente, en outre, dans de nombreuses légendes dynastiques de l'Inde méridionale. D. Shulman (1985) a montré que cette association est due à l'ambiguïté attachée au personnage du voleur comme à celui du roi. L'un est le négatif de l'autre, et tous deux sont des spécialistes de la violence et des limites. Le premier les transgresse tandis que le second les garde, si bien que le roi parfait peut être un simple voleur qui a réussi à se maintenir au pouvoir et à obtenir la consécration

---

<sup>237</sup> L'attribution du fort à un souverain Dom a également pu être facilitée par la proximité de ces levées de terre avec l'actuel quartier Dom de Nandapur, où siégeait au début du siècle un chef de voleurs craints dans toute la région (témoignages oraux et Bell 1945, p.81). Selon Bell, en 1899, les vols de bétail et les déprédations atteignaient une telle ampleur que les chefs de seize villages Porajâ lancèrent une attaque contre des hameaux Dom de la région de Jeypore.

<sup>238</sup> Notons que le mythe de la plus ancienne dynastie Nagavamsi, qui régnait alors sur la région actuelle du Bastar et de Koraput, mentionnerait déjà un roi Dom qui aurait reçu son royaume de Râvana – le modèle même du démon –, et qui fut logiquement tué par Râma (cité par K. S. Singh, in Sinha 1987, p.51-72).

brahmanique. Par conséquent, l'épisode du roi Dom de Nandapur peut bien n'être dû qu'à la logique du mythe de fondation politique. Il n'en demeure pas moins que la sociologie de la fête de la "Maîtresse" supporte l'idée d'une reconnaissance des castes de service au sein de l'ancienne Nandapur.

### ***Prajâ et paurâ : complémentarité des fêtes et des castes***

Après cet aperçu des principales fêtes et légendes présentes à Nandapur, il est intéressant de les synthétiser d'un point de vue sociologique. Dans un article sur le calendrier rituel, M. Gaborieau (1982) remarquait que des parallèles étaient faits, en Inde, entre les fêtes majeures et les quatre grands Ordres sociaux (*varna*). Ses informateurs assimilaient ainsi Dasarâ à la fête des Kshatriya, Holi à celle des Shudra, et Divali à celle des agriculteurs Vaishya. Une telle catégorisation est mentionnée localement, en remplaçant ici Divali par Chaitra, fête des récoltes et des agriculteurs. Les deux célébrations de Durga en particulier, au printemps et en automne, témoignent ici de la tension entre castes paysannes dominantes et castes martiales, en même temps que de la complémentarité entre deux socles de la royauté : le support militaire et défensif apporté par les castes martiales associées à Durga et Thâkuranî, et le support alimentaire et territorial fournis par les castes paysannes associées à Gangâmâ et Shrî Lakshmi.

Une telle complémentarité entre castes citadines et paysannes trouve un parallèle intéressant dans le tableau que dressent respectivement R. Inden (1990) et H. Tambs-Lyche (1997), pour les sociétés médiévales du Karnataka et du Gujarat. Inden traite de la période allant du VIII<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècles (dynastie des Râshtrakûta), époque où régnait sur les côtes d'Orissa et d'Andhra (Kalinga) la dynastie des Gangâ. Comme on l'a évoqué plus haut, les *prajâ* y apparaissent comme les "gens du pays", essentiellement constitués d'agriculteurs "maîtres de maison" (*kutumbin*). Leur catégorie se distingue de – tout en chevauchant partiellement – celle des *paurâ* ou "résidents des bourgs ou cités" (Inden 1990 : 218-224), souvent spécialisés dans leurs tâches. Or, ce que l'historien britannique décrit à partir de ses données historiques reflète étonnamment la situation ethnographique actuelle. Comme l'a montré l'analyse des fêtes, la région de Nandapur connaît en effet encore deux grands types

de sociétés partiellement imbriqués. Les groupes d'agriculteurs de longue tradition (c'est-à-dire les tribus) peuvent être distingués facilement d'autres groupes d'origines citadines et/ou professionnellement spécialisés. Ces derniers se subdivisent à leur tour en castes de statut relativement supérieur (Rona, Mali, Gouda, Kumhar) et relativement inférieur (Kamar, Dom et Ghasi). Entre eux, comme au Gujarat (Tambis-Lyche 1997), le niveau médian est occupé précisément par la fraternité paysanne des Porajâ <sup>239</sup>.

Comme le soulignait Inden, ces groupes constituent des "agents" socio-politiques hétérogènes, puisque le mode de subsistance des *prajâ* impliquent par exemple un relatif ancrage territorial, tandis que les fonctions des *paurâ* facilitent une organisation en réseaux. Plus encore, l'auteur considère les marchands itinérants comme les "citoyens/citadins par excellence" dont les assemblées étaient d'autant plus puissantes que leurs réseaux étaient étendus. Or, non seulement c'est un groupe de marchands au long cours qui joua un rôle déterminant dans le changement de dynastie à Nandapur, mais les récits oraux soulignent les luttes pour la dominance entre *prajâ* (Benek, Joria) et *paurâ* (Dom puis Bohipâri). Les charges coutumières et les titres fièrement conservés, tant par les *paurâ* de Nandapur que par les *prajâ* ruraux, indiquent, s'il était encore besoin, la centralité de l'institution royale de patronage dans l'organisation "politico-rituelle" locale. Nos données locales nuancent toutefois le primat (accordé par Dirks notamment) aux décisions royales dans l'organisation des castes. Le "seigneur" (*svâmin*) était au point nodal de l'échelle locale de "citoyenneté" en deux sens différents : il en représentait certes le point culminant, mais il restait aussi dépendant des groupes qui le soutenaient. À l'inverse, tribus et réseaux de castes s'appuyaient sur leurs relations avec la royauté pour se hausser dans la hiérarchie locale, mais conservaient aussi une capacité d'action et de décision autonome. La reconnaissance d'une supériorité rituelle de groupes tels que les *Benek Porajâ*, par exemple, témoigne de la subordination réelle de ce groupe autant que de l'intérêt royal à lui reconnaître un statut flatteur pour le pacifier.

---

<sup>239</sup> Cette interprétation a été formulée à la 17<sup>e</sup> *European Conference on Modern South Asian Studies* d'Heidelberg (9-14/09/2002). Les trois niveaux de la "société *desia*" ont été identifiés indépendamment par Peter Berger (2002), comme nous l'avons constaté ensemble lors de la conférence. P. Berger souligne, lui, l'ambiguïté du statut des forgerons Kamar. Peut-être cette ambiguïté tient-elle à leur rapport au métal et au feu, comme c'est souvent le cas ailleurs dans le monde. En Inde, les Kamar sont classés parmi les cinq castes artisanales souvent présentées comme "de main gauche" par les castes d'agriculteurs-patrons (Stein 1980, chap. VI). Plus près des Porajâ, les Saora conçoivent la divinité présidant à la naissance et à un type de mort comme une femme forgeron intouchable (Vitebsky 1993).

### **L'Orissa vu du Sud et de l'Ouest :**

Il est intéressant d'offrir quelques éléments de comparaisons sur la situation du Bastar voisin, où l'on trouve aussi des "Porajâ". Les traditions orales de plusieurs de ces groupes rapportent des migrations suivant les déplacements d'anciens rois. Les Pengo Porajâ, en particulier, disent avoir suivi le fondateur de la dynastie actuelle des Kâkatîya depuis leur commune résidence autour de Warangal (Andhra Pradesh) jusque dans les régions du Bastar, de Jeypore et de Kalahandi <sup>240</sup>. Les sources historiques, elles, nous apprennent seulement que Warangal était jadis la capitale de la dynastie des Kâkatîya, qui régnait sur l'actuel Andhra Pradesh. En 1323, la ville tombait aux mains d'un sultan de Delhi (le futur Muhammad-bin Tughluq), avant d'être ruinée par le sultan du Deccan vers 1425. Au-delà commence la légende des "Hauts-faits de Pratâparudra" (*Pratâparudra Charitramu*), texte rédigé en Télougou à la gloire du dernier roi Kâkatîya, vers le début du XVI<sup>ème</sup> siècle. Cette "biographie" évoque un certain Annamadeva comme frère de l'ancien roi, qui serait parti en direction du nord-est après avoir consacré son neveu sur son trône légitime. C'est ce personnage que la dynastie du Bastar revendique, depuis 1703 au moins – soit deux siècles après -, comme son fondateur <sup>241</sup>. Quoi qu'il en soit de ses origines exactes, un guerrier très probablement télougou battut les petits rois de Bijapur, Bhairamgarh et Barsur (selon Grigson 1949 : 4), avant d'usurper le trône de la dynastie précédente (les Nagavamsi), et d'établir sa déesse tutélaire (Danteshwari) comme divinité majeure. La capitale fut transférée plusieurs fois, avant d'être installée à Jagdalpur, à la limite du district de Koraput, vers 1750 (Thusu 1968). Comme l'a montré C. Talbot (2001 : 193), l'affiliation à Warangal est une manière de s'offrir des origines "nobles" ou fameuses, la légende de Pratâparudra constituant alors une sorte de *Chanson de Roland* régionale. Les affirmations Porajâ participent donc de cette histoire mythique, sans que l'on puisse, cependant, rejeter tout-à-fait la possibilité d'une migration.

---

<sup>240</sup> L'idée est rapportée par divers auteurs (Brett 1909 ; Elwin 1947 ; Thusu 1968 et 1977, p.12), citant les Pengo ou leurs voisins.

<sup>241</sup> Nous devons cette chronologie détaillée à C. Talbot (2001, p.193). Notons que l'œuvre débute par le récit de vie du fondateur légendaire de la dynastie de Warangal, Madhava Varman. Encore enfant, celui-ci aurait réussi à se concilier la farouche déesse Padmakshi qui lui aurait remis une épée et un bouclier magiques, lui assurant ainsi la victoire (Talbot 2001, p.187 ; Wagoner 1993, p.42).

De la même façon, certains Dhurwa Porajâ affirment avoir suivi la dynastie précédente (les Nagavamsi) depuis la région de Barsur (Bastar central) jusque dans leur habitat actuel à cheval entre le Bastar et le district de Koraput. Nandini Sundar (1997 : 48-49) soutient cette thèse en insistant sur la concentration des populations Dhurwa autour des anciens centres Nagavamsi connus par l'épigraphie (Barsur, Pratapgarh, Bade et Chote Dongar) <sup>242</sup>. La dynastie des Nagavamsi, de langue télougoue, régna entre le onzième et le quatorzième siècle sur le royaume de Chakrakotta, dont l'extension incluait l'actuel Bastar et la partie occidentale du district de Koraput. Ajoutons que la même région fut déjà unifiée sous la dynastie shivaïte des Nala, attestée par l'épigraphie dans la première moitié du VI<sup>ème</sup> siècle de notre ère (Tripathy 1997 : 37-43, 156-167).

Bien que les seules traditions orales ne puissent être tenues pour valides, elles indiquent en tout cas la revendication d'un lien entre les divers groupes *Prajâ* et des rois médiévaux. Rappelons aussi que plusieurs d'entre eux présentent le roi comme le frère cadet de leur ancêtre. Hormis ces groupes de cultivateurs, il existe au Bastar, plusieurs castes d'anciens soldats-paysans (*Paika*) tels les Halba, concentrés également autour des centres importants et souvent plus récents. Il est notable que ce soit précisément le dialecte Halbi, mêlant des éléments Oriya et Hindi, qui soit devenu là aussi la *lingua franca*, voire la langue maternelle, des groupes (Gondi notamment) de la région, comme le Desia l'est devenu autour de Jeypore.

Le tableau sociologique, historique et linguistique du Bastar montre ainsi des traits communs avec celui de l'ancien royaume de Jeypore. Les trois principaux groupes encore aujourd'hui dits Porajâ : Dhurwa au Bastar, Pengo et Joria à Koraput, originellement de langues dravidiennes, représentaient des groupes paysans parmi les plus dominants des deux royaumes. Rappelons que le royaume de Warangal pesait lourdement dans la politique régionale, et que sa chute a entraîné nombre de modifications au XIV<sup>ème</sup> siècle. Les premières traces des Silavamsi de Nandapur datent de 1353, soit trente ans après la chute de Warangal, ainsi qu'à un moment de perte d'influence des Gangâ régissant sur les côtes d'Orissa et d'Andhra (Berkemer 1993 : 191). Ajoutons que le déclin de Warangal entraîna aussi,

---

<sup>242</sup> Pour une version un peu différente des origines du royaume et des relations entre le roi et les Porajâ : Thusu 1968, p.9-11, 16-18.

indirectement, celui des Nagavamsi de Bastar – Koraput, ce qui ouvrait la voie au développement de la dynastie des Silavamsi de Nandapur, dont le centre était situé plus au sud-est.

Parmi les groupes paysans à l'histoire mouvementée, il est intéressant de citer encore les Gadaba, sans entrer dans les détails ethnographiques de ce groupe (pour lesquels nous renvoyons aux travaux très documentés de Peter Berger). Les Gadaba sont divisés en Parenga, Ollar (ou Hallar), et Gutob Gadaba. Au niveau linguistique il est aisé de mettre en parallèle Parenga et Joria parlant le Desia, Ollar et Pengo (et Dhurwa du Bastar) locuteurs de langues dravidiennes très proches (Burrow et Bhattacharya 1953, 1970), tandis que ces deux ensembles se distinguent des "Gutob" Gadaba dont la langue est rattachée aux langues Munda. Cette particularité linguistique fait généralement supposer l'emprunt d'une langue dravidienne par les Ollar, lesquels auraient été originellement aussi des locuteurs Munda. Ce que l'on peut dire de façon certaine est que les Ollar sont concentrés autour de Nandapur et offrent beaucoup de proximité sur le plan de la terminologie de parenté avec leurs voisins Joria. Ont-ils été influencés par l'ancienne dominance d'un parler dravidien dans le royaume ? La catégorie des Gadaba rassemble-t-elle des groupes d'origines diverses ?

Quoi qu'il en soit de leurs origines, les Gadaba étaient jadis spécialisés dans le port des palanquins des rois de Jeypore et du Bastar, office pour lequel ils étaient entraînés dès leur jeunesse et recevaient des terres (Shortt 1868 : 266 ; Bell 1945 : 131). Les rares Gadaba installés au Bastar résident pour cette raison autour de Jagdalpur, la capitale <sup>243</sup>. Il est même possible que l'interdit Gadaba de toucher les chevaux, mentionné par tous les observateurs, est à voir avec cette charge. Non seulement parce que le cheval était un "concurrent" des porteurs (Elwin 1950), mais peut-être aussi et surtout parce que les palefreniers locaux appartenaient à la caste des Ghasi (témoignages oraux et Shortt 1868 : 267), considérée comme impure. Il est probable que les Gadaba marquaient leur distance vis-à-vis de l'animal comme vis-à-vis de ses soigneurs, en revendiquant le soutien de leur propre force pour vivre.

---

<sup>243</sup> Selon Brett (1909, p.42 et 46), le Bastar ne comptait que 729 Gadaba en 1909, occupant tous la même fonction. Voir aussi : Sundar 1997, p.67 ; Das 1999.

La plupart des traits partagés par la société locale (notamment le mariage préférentiel, la valeur accordée à l'aïnesse) indiquent finalement des influences dravidiennes, qui contrastent nettement avec la plupart des coutumes des Oriya du Nord. Au-delà des origines linguistiques des groupes en présence, il est tentant d'associer la généralisation de certaines coutumes à l'ancienne unité socio-politique. Autrement dit, la société locale et ses divisions de castes hériteraient en grande partie de l'ancienne organisation sociale centrée sur la cour royale de Nandapur. L'ancienne organisation du royaume n'informe pas seulement les relations des castes citadines mais influa également, on l'a vu, sur la structure politico-rituelle et l'imaginaire des sujets ruraux. Étendons maintenant notre confrontation entre traditions actuelles et données historiques sur l'ancien modèle royal.

## **5/ Fragments d'un modèle royal médiéval**

Outre les célébrations et les légendes, nous allons montrer maintenant que la géographie locale conserve, elle aussi, les linéaments d'une ancienne structure spatiale liée à la royauté. Celle-ci diffère du modèle mis en place autour du culte de Jagannath à Puri, comme de celui du patronage de déesses guerrières – tous deux modèles brillamment mis en relief par H. Kulke (1993) –, et nous oriente vers un paradigme idéologique plus ancien. Nous avons succinctement décrit la géographie de Nandapur, en début de partie. Nous attirons désormais l'attention sur les références mythiques que certains sites incarnent.

### **Plan urbain et géographie 'sacrée' de Nandapur**

Le bourg assoupi de Nandapur réserve une surprise étonnante : la petite ville présente assez exactement, en effet, le plan de la cité royale recommandé par le plus fameux traité indien de bon gouvernement, l'*Arthashastra*. Selon cet ouvrage, la cité doit compter six grandes rues perpendiculaires, orientées Nord-Sud et Est-Ouest. L'enceinte royale (avec au centre la "place de Brahmâ") doit être décentrée au Nord, laissant libre le cœur géographique de la ville. Or, malgré les aménagements récents, la disposition que l'on rencontre à Nandapur montre encore le siège royal (la colline du trône) légèrement au nord du croisement des

anciens grands axes de la capitale. Le centre de cet ancien plan est occupé aujourd'hui, de façon significative, par le temple de *Thâkuranî*. Plus encore, les quartiers dévolus aux différentes castes de Nandapur suivent encore les prescriptions classiques, distribuant majoritairement les Brahmanes et la trésorerie au nord, les Khandayat et Karan (castes hautes et moyennes, assimilés aux militaires Kshatriya) au nord-est, les Rona (caste guerrière de base) et marchands divers (Vaishya) au sud, et les Dom et Ghasi (castes de service Shudra, sinon intouchables) au sud-ouest. Dans ce cadre, le nom du "Gange du Nord-Est" prend tout son sens, puisque la rivière rejoint la cité dans l'angle de cette direction.

Nous avons vu précédemment que l'organisation socio-politique rencontrée sur le terrain s'apparentait à celle que décrit R. Inden pour le Karnataka médiéval. Nous allons maintenant voir que des analogies existent également sur le plan des représentations spatiales. Rappelons brièvement ce qu'en rapporte Inden (1990 : 257-8) : les rois Râshtrakûta affirmaient leur supériorité en présentant la géographie de leur royaume comme l'incarnation d'un modèle textuel centré sur le Mont Kailash, abreuvé par le Gange, et dont la large plaine accueille la capitale. Or, Nandapur présente des repères similaires, puisque la ville s'étend dans une plaine bordée de petites éminences, et possède son Gange local. Ajoutons à cette géographie sacrée, qu'il existe également un village portant le nom de Sarbati (très vraisemblablement de Sarasvati) en amont des chutes de la rivière. Près de ce village, on trouve également une caverne légendairement reliée à la grande galerie souterraine de Borra, située à plusieurs dizaines de kilomètres en Andhra Pradesh. Cette dernière galerie apparaît comme un véritable sanctuaire sous-terrain de Shiva, jadis patronné par les souverains de Jeypore-Nandapur <sup>244</sup>. Il est temps de nous intéresser à un modèle royal proche géographiquement de Nandapur et qui connaissait plusieurs similarités avec celui des Râshtrakûta : le royaume de la dynastie des Gangâ du Kalinga.

### **Un modèle hégémonique régional : le Shiva souverain du mont Mahendra**

---

<sup>244</sup> Le site s'apparente au Gupteswar : une stalagmite y tient également lieu de linga et divers lieux sous-terrains sont identifiés à des divinités. Il est probable que les deux sanctuaires furent un temps concurrents, puisque l'officiant brahmane du temple du Gupteswar réside à Jeypore, tandis que celui, brahmane également de Borra venait anciennement de Nandapur pour la célébration de la "nuit de Shiva". Suite à la désaffectation royale, l'officiant est aujourd'hui un Porajâ local. Malgré les aménagements touristiques du gouvernement de l'Andhra Pradesh, on trouve encore sur place des statuette de Nandi et un gong de laiton, sur laquelle une inscription au poinçon (en télougou) indique qu'il fut offert en 1927 par le roi de Jeypore Ramachandra Deo.

On a brièvement évoqué le fait que le développement des Silavamsi de Nandapur coïncidait avec l'affaiblissement de la puissance des Gangâ du Kalinga (royaume comprenant les côtes d'Orissa et du nord de l'Andhra Pradesh), et dans une moindre mesure de la chute de Warangal (au nord-ouest de l'Andhra Pradesh). De la même façon, deux siècles plus tard, l'usurpation du trône des Silavamsi par Vinayak Deo (fondateur des Sûryavamsi de Nandapur) suivit de près celle du trône des Gangâ par Kapilendra (fondateur des Sûryavamsi Gajapati) (Sundaram 1969 : 53-59, Berkemer 1993). Le Kalinga ayant constitué un modèle régional manifeste, il convient de livrer les éléments du discours politico-rituel qui l'accompagnait.

Situé aujourd'hui dans le district du Ganjam (sud-est de l'Orissa), le Mahendragiri est mentionné dans le *Mahâbhârata*, comme un lieu saint traversé par les héros de l'épopée, et particulièrement attaché à la dynastie des Gangâ du Kalinga <sup>245</sup>. Bien avant de patronner le culte de Jagannath à Puri, ceux-ci y priaient Shiva sous une forme associée à la mort et au salut <sup>246</sup>. Le nom même de la montagne, le "Mont du Grand Indra", est une épithète royale (Indra est le roi des dieux) plutôt qu'une référence littérale au dieu Indra. Le titre désigne, en fait, ici Shiva en qualité de souverain des dieux et patron suprême du royaume, dont le roi terrestre est le représentant (Sanderson 2003-04 : 417). Dans toute la région sous influence des Gangâ, l'aspect terrible de Shiva n'est pas non plus oublié, puisqu'on trouve de multiples statues de Bhairava. Une inscription Gangâ (possiblement vers 1024) compare également un petit roi à l'incarnation de Bhairava au combat <sup>247</sup>. Une autre inscription de la même dynastie qualifie un roi de dévot de Mârtanda, une forme solaire de Bhairava <sup>248</sup>. Malgré ces indices iconographiques et épigraphiques, il demeure difficile de déterminer les influences sectaires que connaissaient les Gangâ <sup>249</sup>. Avant même la montée en puissance de cette dynastie, le

---

<sup>245</sup> *Mahâbhârata*, 3. 114. 26, cité par Brandtner 2001, p.194-195. Cette montagne, comparée classiquement au Mont Meru, fonctionna longtemps comme centre rituel des Gangâ (Rajaguru 1958-60, vol. I, part ii, p.195). Elwin (1955) cite une inscription dans laquelle Anantavarma Choda Gangâ clame que le fondateur des Gangâ défit et tua l'ancien "chef des forestiers" (*Sabaraditya*) de la région, quelque part à l'Est du Mahendra vers 720 de notre Ère.

<sup>246</sup> Shiva en tant que "seigneur de Gokarna" "réside au sommet du mont Mahendra" (Rajaguru 1958-60, vol. II, notamment p.51, inscription sur plaque n°11 d'Indravarman Gangâ, 146 *G.È.*, soit 644 *A.D.*). Gokarna est une très ancienne ville sainte shivaïte (près de Goa), réputée comme la "Bénarès du Sud" pour son accueil des mourants.

<sup>247</sup> "Srîman Srî Lakshmana Râmadeva, who was the very embodiment of Bhairava in torturing the enemies by the bewildering five fold sound which he has achieved (...)." Plaque n°38, de Madhukamarnava, lignes 10-12, cité dans Rajaguru 1958-60, vol. II, part i, p.179. Le "son en cinq parties" évoqué renvoie certainement au mantra invoquant le nom de Shiva.

<sup>248</sup> Plaque n° 39, de Vajrahastadeva Gangâ : Rajaguru 1958-60, vol. II, i, p.187.

<sup>249</sup> Le nom de Gokarna (en place de Bénarès), sans doute en référence au lien affirmé des Gangâ du Kalinga avec la dynastie du même nom d'Inde occidentale (Mysore), pourrait orienter vers le shivaïsme de l'Inde méridionale. Par ailleurs, il existe quelques rares références

Mont Mahendra était déjà le sanctuaire principal de la dynastie des Sailodbhava, qui occupait au septième siècle (d'environ 550 à 736 de notre ère) la région côtière s'étendant entre les actuels districts de Puri et du Ganjam (Rajaguru 1958-60 : I, ii ; Brandtner 2001 : 187). Cette dynastie y honorait aussi Shiva "né de lui-même". Plus intéressant pour nous, le nom *Sailodbhava* signifie "né du rocher", et le mythe d'origine de cette dynastie évoque le même thème rencontré à Nandapur : la naissance du rocher <sup>250</sup>. Dans le cas Sailodbhava, le roi naît d'une pierre qui éclate en deux, à la suite de la demande faite à Shiva par son dévot Pulindasena d'obtenir un souverain parfait. Soulignons le fait que le personnage de *Pulindasena* ("général des chasseurs / maraudeurs") reprend un motif littéraire commun en Inde : celui du chasseur dévot de Shiva, et fondateur d'un culte. Nous voyons donc que les thèmes d'une montagne centrale, de la naissance par la pierre et de la fondation d'un royaume en lien à des chefs forestiers connaissent une déjà longue postérité régionale.

### **La colline du trône et la "montagne brûlée"**

Au cœur de Nandapur, l'éminence qui joue un rôle mythique et rituel encore actuel est la colline du trône. L'expression littérale (*batisimhâsana*) est généralement traduite par "trône aux trente-deux marches". Ce nombre renvoie vraisemblablement aux étages du Mont cosmique Meru, et aux trente-deux dieux acolytes d'Indra, qui supportaient légendairement le trône du premier "empereur" indien, Ashoka (Stein 1987 : 232 ; Toffin 1993 : 72-73). Depuis la littérature védique, les "trente-trois dieux" (Indra inclus) représentent surtout l'ensemble des divinités majeures. Plus près de Nandapur, on dit aussi de la déesse tutélaire du Bastar, Danteshwari, qu'elle possède trente-deux soeurs, identifiées à l'ensemble des déesses locales. Ce chiffre exprime ainsi une totalité divine en même temps qu'une forme de souveraineté universelle. Le nom de "siège aux lions" (*simhâsana*), quant à lui, désigne le trône des

---

régionales (Sonepur, Ouest de l'Orissa) à la secte des *mattamâyûra*, proches des Shaivasiddhanta du Sud. Behera (1982) associe les *mattamâyûra* aux Sailodbhava sans avancer d'arguments précis. Une inscription (datée de 184 G.E., soit 682 A.D.) mentionne le maître d'initiation de Devendravarman Somavamsi, en tant que dévôt de Shiva "seigneur Yogi" (Rajaguru *op. cit.*, p.69). Quant à d'autres sectes shivaïtes, T. E. Donaldson (1985-87) défend la présence de Pâsupata et Kâpâlikas dans la région de Bhubaneswar, au moins jusqu'au dixième siècle, date à partir de laquelle ceux-ci tendent à être remplacés dans l'iconographie par des ascètes Kaulâ. Signalons qu'il existe par ailleurs, dans la région, des temples dédiés aux Yoginis. Pour des informations générales sur ces cultes, voir White 2003.

<sup>250</sup> Schnepel a noté, à la suite de S. C. Behera (1982, chap. III) et Berkemer (1993, p.79), le parallèle entre les noms Silavamsi et Sailodbhava, dynasties qu'il suppose d'origine tribale du fait du motif de l'autochtonie (2002, p.130).

souverains universels, dont l'autorité est consacrée <sup>251</sup>. Les appellations locales font ainsi écho à des conceptions anciennes tout à fait officielles de la royauté indienne. Ce n'est pas tout. Selon J. C. Heestermann (1957 : 149), dans les anciens textes relatifs à la consécration royale, "les trônes combinent les notions d'ombilic et de lieu de naissance du monde et du roi avec celui de la montagne centrale". L'auteur ajoute que le trône est également présenté comme la source des eaux fertiles. Or, tous ces thèmes sont présents dans les légendes colportées au sujet de la colline du trône de Nandapur. Hormis cette colline située au centre de la ville, deux autres sommets voisins possèdent une dimension mythique. Comme on l'a déjà évoqué, la "montagne brûlée", d'abord, dispose de cavernes où auraient vécu un ascète ambivalent <sup>252</sup>. Les récits s'arrêtent cependant là. Le "Mont du mortier" demeure nettement plus complexe et plus intéressant.

### **Le "Mont du mortier" : montagne de Shrî, Gaurî ou d'une déesse locale ?**

Rappelons que son nom provient d'une dépression dans la roche qui forme encore aujourd'hui un mortier naturel, auprès duquel une princesse se serait précipitée dans la chute d'eau en contrebas. Nous citerons d'abord les références les plus classiques à ce site. Le mortier de Nandapur est en effet localement associé sans ambiguïté à Shrî-Lakshmî, déesse hindoue de l'abondance. Selon un aîné Benek, la princesse du mythe local était la déesse elle-même, qui sauta dans la chute d'eau avant de réémerger miraculeusement dans la grotte de Borra (précédemment évoquée), voire sur le mont Simhachalam. Ce dernier porte un grand temple dédié à Vishnu-Narasimha depuis des siècles, et portant, on l'a dit, les rares inscriptions des souverains de Nandapur. On se souvient que l'aîné des Benek Porajâ semait du paddy dans le mortier du *Kutni Mal*, pendant la période de Chaitra. Or, la période de ces semis (Chaitra) coïncide avec celle de l'ancienne "célébration de noces" divines (Vishnu et

---

<sup>251</sup> P. Wagoner (1993, p.6-63) distingue ainsi les trônes aux lions (des rois dharmiques) des sièges de pouvoir (des simples chefs de clan), tels que les décrit la littérature du Deccan. L'opposition de cet auteur rejoint partiellement celle mise en évidence par J.-C. Galey (1989) au Garhwal. Dans les deux cas, l'autorité du roi dharmique ou du souverain universel dépasse la prise de pouvoir des chefs de clans, par son association à une divinité souveraine.

<sup>252</sup> Ajoutons que, le Mont Mahendra est présenté parfois comme la montagne dont "les nombreuses grottes creusées dans la montagne abritent les fameux *tâpasas* [ascètes pratiquant des austérités] qui ont atteint le *siddhi* [l'état de perfection]" (inscription de la plaque n° 38, de Madhukamarnava, 526 ? *G.E.*, soit vers 1024 *A.D.* : Rajaguru 1958-60, vol. II, part. i, p.179). De même, une inscription Sailodbhava célèbre le royaume où les sages pratiquent le yoga dans des grottes, et "où le roi suit les prescriptions de Sambhu [Shiva], vivant éternellement par-delà mort et déchéance" (plaque n° 38, de Madhyamarāja, Rajaguru *op. cit.*, vol. I, part ii, p.197).

Shrî, ou Shiva et Gaurî) ailleurs dans la région <sup>253</sup>. Au centre rituel du royaume, la récolte du "Mont du mortier" prédisait par métonymie (la partie pour le tout) l'abondance des moissons de tout le royaume <sup>254</sup>. Il se pourrait donc que le thème de l'abondance ait été autrefois lié à la célébration d'une union divine. Par ailleurs, les épis qui sont moissonnés sur le mont du mortier sont offerts au roi puis à la population juste après Dasarâ, au moment même de la célébration de Lakshmî, selon le calendrier liturgique de Simhachalam. W. Francis nous apprend cependant qu'à cette même date, en 1907, on célébrait aussi, dans la même région, l'épouse de Shiva sous sa forme dorée : Gaurî. Les femmes y portaient en procession un bouquet d'épis de paddy représentant la déesse, et chantaient ses exploits <sup>255</sup>. Ces chants féminins célébraient le sauvetage du riz par Gaurî, contre les démons (Francis 1907 : 71 ; Sundaram 1969 : 160). Le même rôle est joué dans d'autres récits locaux par une autre héroïne encore : Sîtâ du *Râmâyana* (Jena & al. 2002). Tout se passe comme si – et nous le verrons mieux dans le chapitre 7 – Shrî, Gaurî et Sîtâ étaient peu différenciées, du fait de leur fonction commune d'épouse principale du dieu souverain (Vishnu, Shiva ou Râma), garante de prospérité <sup>256</sup>.

Hormis ces versions relativement littéraires, il existe des versions orales de l'histoire de ce site miraculeux, où la jeune fille est une Joria. Honteuse d'avoir été surprise à demi-nue, elle se réfugie, elle, dans la forêt où elle devient l'ancêtre des femmes Bonda (lesquelles ne portent qu'un court jupe). Au-delà des Joria et Bonda, le thème de la jeune femme surprise pendant qu'elle décortique du paddy est en fait largement répandu dans la région. On le connaît sous des formes variées notamment chez les Pengo et les Bonda <sup>257</sup>. Chez les premiers, c'est une jeune fille Pengo qui est surprise par ses frères sur le *Kutni Ghati* (situé dans le récit au nord-ouest de Jeypore). Peu compréhensifs, les frères lui tranchèrent les seins,

<sup>253</sup> La célébration des noces de Vishnu et Shrî Lakshmî avait lieu de Chaitra Ekadasi à Purnima au temple de Simhachalam (Sundaram 1969, p.99-100 et 154), tandis que les noces de Shiva et Gaurî sont aussi fêtées à la même période dans les temples du Sud (Shulman 1980).

<sup>254</sup> Un point de climatologie locale nous paraît valider en outre cette représentation. Les orages tombent en effet très fréquemment sur le *Kutni Mal*, qui offre une barrière naturelle et irrigue ainsi naturellement le plateau montagneux.

<sup>255</sup> Ce déroulement trouve un parallèle dans la description que donne Peter Berger des rites Gadaba des moissons du riz irrigué. Selon lui, il revient au chef religieux aîné de prélever les premières tiges au début de la fête des moissons de novembre. Ces tiges sont conçues comme une fiancée ramenée au village, et l'on offre un cochon à ses parents, les divinités des lits de rivière. Communication de Peter Berger au séminaire du Groupe de Travail en Anthropologie Sociale Comparative, à l'EHESS, le 29/04/2003.

<sup>256</sup> Bien que Shrî Lakshmî soit, dans les textes, la première épouse de Vishnu, elle est souvent assimilée localement à la compagne de Shiva en tant que dieu souverain. Sur le Mont Devagiri, par exemple, où toute la famille de Shiva est représentée sous forme de bassins naturels, Shrî Lakshmî occupe exactement la place dévolue à l'épouse du dieu.

<sup>257</sup> Thusu 1977, p.78 ; Elwin 1950. Notons que la racine *kut-* est associée au pilage au mortier aussi bien en Hindi (Mahias 1985) qu'en Desia (*kuteiba*) et que dans des langues dravidiennes comme le Pengo (*kuti, kuntâni*, « mortier »).

mais du lait coula de sa blessure au lieu de sang. La fille se retira alors en forêt, acquérant de la puissance par ascèse jusqu'à devenir une déesse locale. Le *Kutni Mal* est ainsi le support d'un mythe à double face : local quand il est évoqué par les populations indigènes et fait écho aux règles d'exogamie et aux activités féminines, et global quand il fait intervenir des personnages royaux et divins pan-hindous.

Qu'on nous permette enfin une digression comparative. Au sujet des divinités des Tharu du Népal, G. Krauskopff évoque un personnage intrigant pour nous : *Kutni Burhyâ*, "la vieille qui pile / décortique". Cette déesse originelle fonda l'écart entre ciel et terre, et est aussi la gardienne des champs de ses enfants, les Tharu, qu'elle nourrit. Elle n'est pas représentée par un mortier mais, à l'inverse, par un pieu symbolisant son pilon, fichée en terre au nord-est des villages. Tous les ans, les prémices des récoltes y sont suspendues. Lors des rites de fondation, l'érection de ce pilier (et de quatre autres aux limites du village) succède à la mise en scène de la création du monde et du mariage de la déesse locale, fille du premier Tharu, à Shiva. Reproduit annuellement en août, ce rituel commémore aussi l'invention des techniques agricoles, par la même déesse (Krauskopff 1987 : 149-151 ; 1989). Les faits se présentent de façon certes différente à Nandapur, mais remarquons tout de même que, dans les deux cas, le mortier / pilon est situé au nord-est des habitations, auprès des champs cultivés en direction de la montagne, et qu'il lié à l'abondance, et peut-être aussi au mariage d'une déesse locale à un dieu universel. Sous des formes régionales différentes, il se pourrait que nous retrouvions là quelques éléments d'un mythe qui mettait en scène la création de l'agriculture par un couple divin. De telles légendes existent en effet dans la littérature oriya et bengalie du XV<sup>ème</sup> siècle, où elles mettent le plus souvent en scène une épouse de Shiva. Nous verrons bientôt, en tout cas, que la figure cosmogonique de la dame au pilon n'est nullement isolée. Auparavant, il convient de présenter d'abord les traces d'autres références mythiques et religieuses présentes autour de Nandapur.

### **Une référence alternative : le jainisme**

D'un point de vue archéologique, d'abord, de nombreuses ruines de sanctuaires, ainsi que des statues isolées de certains des vingt-quatre "saints" fondateurs du jainisme (les

Tirthankara), témoignent de l'ancienne présence de cette secte dans la région qui nous intéresse <sup>258</sup>. Les principaux sites sont concentrés dans la partie occidentale du district de Koraput, entre Jeypore et le Bastar <sup>259</sup>, mais l'un des ensembles cultuels les plus complets est situé à une petite dizaine de kilomètres de Nandapur. Il s'agit du complexe de temples (une dizaine) de Subai, qui a pu être lié à un ancien monastère. Aujourd'hui restaurés, ces temples abritent des sculptures de saints jains et de trois déesses (Ambikâ, Chakreshvarî, et Rohinî). Au vu du nombre et de l'iconographie des représentations, il est probable que le sanctuaire, comme la majorité des sites Jain régionaux, était surtout dédié à Rishibnâth (neuf statues), et à sa divinité accompagnatrice Chakreshvarî. La statue de celle-ci, pourvue de seize bras, est la plus grande de toutes. Les historiens de l'art régionaux assignent l'ensemble au neuvième siècle, mais cette datation repose surtout sur le style architectural et l'apparence archaïque de certaines représentations, alors que des différences sont perceptibles dans l'iconographie. Certaines statues, dont celle de Chakreshvarî entourée des neuf planètes, qui possèdent des parallèles à Jeypore et Bhairavasinghpur, orientent vers une attribution plus récente, à nos yeux, plutôt du onzième ou douzième siècle <sup>260</sup>. Deux autres indices pèsent également dans le sens d'une datation plus tardive. La présence régionale de plusieurs statues importantes de Chakreshvarî, d'une part, peut aller de pair avec la généralisation des conceptions tantriques de la royauté, vers le douzième siècle (Gupta & Gombrich 1986 : 130-131). Selon ces conceptions, le roi devait conquérir la "maîtresse du chakra" ou la "souveraine cosmique" pour atteindre le statut de seigneur initié (Gupta & Gombrich 1986 : 131). Il nous paraît plausible, d'autre part, d'associer la répartition des statues jains à la sphère d'influence d'une dynastie régionale : les Nagavamsi (XI<sup>ème</sup>-XIV<sup>ème</sup> siècle). Comme nous l'avons évoqué, le domaine contrôlé par ces anciens souverains, du Bastar à l'actuelle région de Jeypore, était

---

<sup>258</sup> Les Jain étaient présents en Orissa et en Kalinga dès la période d'Ashoka (III<sup>ème</sup> siècle avant J.-C.), puis sous les Keshari (XI<sup>ème</sup> s.), et les Sailodbhava de la région du Lac Chilika. Cf. Pranabananda Jash, *Some Aspects of Jainism in Eastern India*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1989, p.89.

<sup>259</sup> Les principaux vestiges sont visibles à Bhairavasinghpur (vingt statues), Charmula, Jamuna (une dizaine de statues), Borigumma, Kotpad, Jeypore (plusieurs statues dans le temple de Bhagavatî, dont celle de Chakreshvarî honorée comme Bhagavatî elle-même aurait été apportée de Jamuna), Kochila, et enfin Nandapur et Subai. Pour un inventaire global, voir Sachidananda Mohapatra, *Archaeological Remains of Koraput District*, Master dissertation in History (under the guidance of Dr. S. K. Panda), Berhampur University, Orissa, 2002, p.30-44.

<sup>260</sup> Une comparaison iconographique avec les statues de Deogarh, au Madhya Pradesh (Klaus Bruhn, *The Jina images of Deogarh*, E.J. Brill, Leiden, 1969), corrobore une attribution médiévale entre le dixième et le treizième siècle.

appelé précisément le *Chakrakotta*, et l'on trouve aussi des vestiges jains dans la zone de leur ancienne capitale, Barsur.

D'autres éléments recueillis à Nandapur orientent aussi vers une influence jain. La légende royale de Nandapur évoque, on l'a dit, la Geste de Krishna, accompagné d'un cobra et d'un paon, puis élevé par un père adoptif pasteur. Or, cet aspect héroïque et royal de Krishna est particulièrement mis en relief dans la littérature jain <sup>261</sup>. Nous voudrions en outre attirer l'attention sur le partage de certaines caractéristiques entre les Jain et les sectes de yogis shivaïtes, malgré leurs différences théoriques majeures. En Inde occidentale par exemple, ces deux groupes luttèrent plusieurs siècles durant pour obtenir le patronage des rois et des castes dominantes <sup>262</sup>. Outre l'appropriation de deux saints jains comme fondateurs de branches Nâth, les deux sectes possèdent en commun le personnage de Rishibhanâth ou Âdinâth. Celui-ci est, pour les Jain le premier saint de l'ère actuelle, tandis qu'il représente pour les Nâth le fondateur lointain de l'ordre <sup>263</sup>. La tradition jain le présente comme le premier roi civilisateur, inventeur de la production du feu et de l'agriculture <sup>264</sup>, et on lui attribue de ce fait le titre de "maître des créatures" (*Prajâpati*). Né pendant l'âge d'or, la légende lui fait épouser sa sœur jumelle Sumangalâ, qui lui aurait donné deux jumeaux. À la suite du premier décès humain – marquant la fin de l'âge d'or -, il aurait épousé aussi la première veuve, Sunandâ, qui lui aurait donné deux autres jumeaux. Rishibnâth aurait inventé les alliances de mariage en appariant ses quatre enfants. Inventeur des institutions, il renonça finalement au trône en faveur de son fils aîné, et se retira comme ascète avant qu'un incendie de forêt ne finisse de faire disparaître son corps. Les textes jains présentent ainsi Rishibnâth / Âdinâth comme un roi fondateur, doté d'attributs divins sans être pour autant un dieu.

---

<sup>261</sup> Françoise Mallison, "Early Krishna Bhakti in Gujarat : The Evidence of Old Gujarati Texts Recently Brought to Light", in Alan W. Entwistle et Françoise Mallison, *Studies in South Asian Devotional Literature*, Manohar – EFEO, Paris – New Delhi, 1994, p.51-64.

<sup>262</sup> Concernant la compétition entre Jain et Nâth, voire D. G. White (1996, p.111 et 114-119), lequel parle aussi de "relations symbiotiques" entre les deux groupes autour du complexe templaire de Girnar. Sur les liens Lingayat - Nâth, on peut consulter Sontheimer 1989 (chap. 5) ; et sur les échanges entre Jain et Siddhantin : Davis 1998, p.213-224.

<sup>263</sup> Voir l'article synthétique de Padmanabh S. Jaini, "Jina Rsabha as an avatâra of Visnu", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 40, 1977, p.321-337, et Cort 1998 (p.109 en particulier). Pour Adinâth du point de vue nâth : White 1996, p.84, 91-93, et 295.

<sup>264</sup> Jinasena, *Âdipurâna*, pour lequel nous utilisons le commentaire de P. S. Jaini (*op. cit.*). Dans le texte de cet auteur Digambara, Âdinâth acquérait une personnalité proche de celle de Brahmâ qui permit à l'auteur du *Bhâgavata Purâna* (V,4.5-7.5), quelques siècles après, de l'intégrer à la liste des avatars de Vishnu. On attribue au même Jinasena (auteur du neuvième siècle, patroné par un roi Râshtrakûta) le *Harivamsa*, consacré précisément à la légende de Krishna enfant, puis roi.

Du point de vue de l'iconographie, sa représentation régionale apparaît plus proche de Shiva que de tout autre dieu. Hormis Chakreshvarî, son deuxième attendant est en effet un personnage à tête de taureau, son attribut est le taureau et il porte le chignon des ascètes : tous attributs caractéristiques de Shiva. L'iconographie locale d'Âdinâth le rapproche donc d'un Shiva primordial, impliqué par le biais de Chakreshvarî dans des conceptions tantriques de la royauté <sup>265</sup>. Sans pouvoir préciser, ni dater, d'affiliation sectaire, il nous paraît tout à fait raisonnable d'envisager une ancienne influence des Jain sur les conceptions mythiques et rituelles de la royauté à Nandapur.

### **Du panthéon de Nandapur à celui des villages tribaux : influence ou convergence ?**

Au terme de ce chapitre, reprenons le scénario historique "d'hindouisation" proposé notamment par Burkhard Schnepel. Selon lui, rappelons-le, l'adoption de la statue portable et anthropomorphe de Durga illustre généralement "l'hindouisation" d'anciennes déesses "tribales", aniconiques et fixes (car enracinées dans le territoire). D'un point de vue général, ces "idéaux-types" nous paraissent d'abord problématiques, car les deux types iconographiques (image abstraite fixe – image anthropomorphe mobile) sont plus complémentaires qu'opposés. Ils coexistent dans les sanctuaires les plus brahmaniques, car la forme fixe enracine la présence divine dans le sanctuaire local, tandis que la forme portable permet d'offrir une vision du dieu à tous les dévots ainsi qu'aux divinités mineures lors des processions hors du temple. Les processions royales comme Dasarâ sont, sur ce point, largement similaires aux processions divines, puisque le roi s'y rend visible à ses sujets tout en procédant symboliquement à la redéfinition de son royaume. Du côté villageois, on a vu que les divinités se rendent aussi à Dasarâ sous la forme de drapeaux ou d'ombrelles métalliques, tandis que leurs formes fixes demeurent dans les limites de la localité. Les deux types ne sauraient donc refléter une évolution historique.

---

<sup>265</sup> Remarquons que le jainisme disposait aussi de textes à orientations tantriques et magiques faisant intervenir Bhairava (Nandi 1973, p.71, 147).

Du point de vue des données locales, ensuite, si une déesse de Nandapur présente des caractères "tribaux", c'est la protagoniste de la légende du Kutni Mal. Durga et *Thâkuranî* sont, quant à elles, liées mythiquement et rituellement aux castes martiales et citadines. Le constat est d'ailleurs semblable, selon nous, pour la plupart des déesses protectrices d'un fort royal. Le nom *Kanaka* signifie en outre "la dorée", qualificatif associé en Orissa à la richesse et à la prospérité, par contraste avec Durga "la victorieuse" ou localement "la forestière" (*Vana*). Il est donc d'autant plus difficile d'en faire une déesse issue de la sauvagerie. Non seulement le scénario unilatéral d'une "hindouisation par Durga" est, à nos yeux, simpliste, mais il convient d'inverser la perspective pour constater l'influence profonde d'anciennes divinités et célébrations royales sur celles des villages tribaux. La dualité des dieux de Nandapur (Shiva "seigneur universel", Bhairava), d'abord, n'est pas sans rappeler la complémentarité entre *Nishâni munda* et *Pâta devata* que nous avons rencontré à Hadaput. *Pâta devata* et Bhairava, d'une part, partagent une situation liminale et une fonction à la fois guerrière et protectrice. Leur proximité est telle que le nom du second remplace parfois, on l'a constaté, celui du premier dans les villages de la région. Shiva et *Nishâni munda*, d'autre part, ont en commun d'être des dieux suprêmes localisés au cœur des agglomérations. Ce sont les dieux souverains, soutenant le monde local, dont le patron, royal ou villageois, était le représentant terrestre.

Poursuivons la démonstration en confrontant les deux grandes déesses d'Hadaput à celles de l'ancienne capitale. Le nom même de la Gangâmâ d'Hadaput témoigne d'abord d'une assimilation directe avec sa prestigieuse voisine de Nandapur. Selon l'officiant astrologue d'Hadaput, la première est même la fille de la seconde. Au-delà de l'identité de nom, il est possible de dégager à nouveau une homologie de structure entre les déesses de village et celles de l'ancienne capitale. À Hadaput, on se souvient en effet que Gangâmâ et Nandi sont les co-épouses querelleuses de *Pâta devata*. Cette relation paraît coïncider avec celle que l'on trouve à Nandapur entre Gangâmâ et *Thâkuranî*, célébrées ensemble lors de leur fête commune. Gangâmâ est aussi, dans les textes, co-épouse de Shiva, mais à côté de Gaurî. Quoi qu'il en soit, la similitude structurelle induit ici une relative équivalence entre Nandi et *Thâkuranî*, équivalence confirmée par un informateur et confortée par un autre

indice. *Thâkuranî* et Nandi sont toutes deux associées à la variole, la première par association à la chaleur et aux grains de riz, la seconde par ses liens aux grains de millet et aux larves de termites. Rappelons ensuite que le nom de *Mukhe Odhnâ* désigne à la fois le masque de *Thâkuranî* à Nandapur et un personnage féminin important dans les récits associés à Nandi à Hadaput. Ces deux déesses restent également les plus territorialisées, et il arrive souvent, en Inde méridionale, qu'une statue de déesse de la variole recouvre une termitière comme c'est le cas de Nandi.

D'autres analogies peuvent être mises en relief, enfin, entre le déroulement des fêtes de Gangâmâ à Hadaput et à Nandapur. Toutes deux comptent en effet neuf jours de célébration, et elles consistent dans les deux cas en processions de plus en plus larges. Les Joria imitent même la participation active des Dom et des palefreniers Ghasi à la fête. On peut donc imaginer que la fête villageoise a conservé ici des éléments d'apparat (les chevaux et les attendants <sup>266</sup>) et rituels (les chants érotiques) qui ont disparus de la fête plus "urbaine" de Nandapur. Aussi surprenant que cela puisse paraître, les chants érotiques faisaient même partie des comportements rituels attendus lors de la procession des chars de Jagannath à Puri, la plus 'orthodoxe' des villes d'Orissa. Il est probable que la fête villageoise de Gangâmâ hérite ainsi d'une ancienne célébration shivaïte royale. Plus largement, la structure associant trois déesses du type de Gangâmâ, Jankar Devî et Nandi est récurrente dans l'organisation des panthéons villageois autour de Nandapur <sup>267</sup>. Au-delà d'environ cinquante kilomètres, la structure est sujette à variations sous l'influence de centres régionaux plus récents (Narayanpatna, Rayagada, Bissamcuttack, Umarmkot, Malkangiri), de petits royaumes voisins ou de groupes dominants, bref en fonction des histoires spécifiques. Il est ainsi remarquable de constater la "tribalisation" d'anciennes traditions royales oubliées dans les centres de pouvoir. La fête de Gangâmâ, que les habitants de Jeypore considèrent aujourd'hui comme tout à fait tribale, en est un exemple éclatant.

---

<sup>266</sup> Pour un exemple Gadaba montrant encore plus clairement le modèle royal de la célébration avec ses attendants officiels, voir Das 1999, p.73-79.

<sup>267</sup> Chez les Gadaba notamment, comme en témoignent exemplairement la monographie de Thusu & Jha (1972) concernant un village situé au sud-est de Nandapur, ainsi que nos propres enquêtes dans la zone de Machkund au sud-ouest de la même ville, et autour de Jeypore.

L'examen des fêtes, et des structures spatiales et sociales de Nandapur nous a ainsi permis de préciser l'identité des Yogi et des Benek Porajâ. Sur la base des célébrations et des légendes de fondation royale, nous avons également restitué quelques pièces du puzzle que reste pour nous la société locale précoloniale. Un des clivages majeurs de cette société passait manifestement entre les castes citadines spécialisées et les communautés paysannes multifonctionnelles, et en particulier entre les marchands-caravaniers, les castes guerrières et les castes de service d'une part, et la caste paysanne dominante d'autre part. La toponymie a conservé par ailleurs quelques indices de la transposition locale d'une géographie sacrée d'obédience shivaïte, et quelques ruines témoignent encore de la présence jain dans la région. Sur le plan du panthéon, Shiva, Bhairava et Gangâmâ occupaient des places de premier plan à Nandapur, constat d'ailleurs généralisable dans toute la région <sup>268</sup>. Si certaines influences royales paraissent désormais évidentes, il serait cependant réducteur d'attribuer toutes les analogies de structure à la seule imitation d'un modèle dominant. Avant de développer ce point en conclusion, soulignons ici le fait que le modèle royal et brahmanique, avec son centre sacrificiel et son gardien des marges, se surimpose à un schéma d'organisation villageois, corporel, largement homothétique mais, selon toute vraisemblance, autonome. Les vestiges archéologiques nous font mesurer l'étendue de notre ignorance sur le passé de ces régions, mais la littérature vernaculaire va nous offrir, dans la suite, d'autres informations convergentes.

## **6/ Images du roi oriya : entre le prêtre forestier, le brahmane et le yogi**

Après l'approfondissement de l'organisation de l'ancienne capitale et des interventions du yogi et des Benek Porajâ, il est possible de revenir à nouveau frais sur les rôles de ces mêmes personnages dans la célébration de Dasarâ à Jeypore, puis plus largement sur une structure tripartite présente dans la culture oriya et au-delà.

---

<sup>268</sup> Souvenons-nous de Bhairava Singhpur, des "huit shiva" de Devagiri, des autels de Bhairava à Borigumma et Navarangpur (où le dieu était représenté par un poteau) : Francis 1907, p.283 ; Carmichael 1864, p.347. Quant à Gangâmâ, au moins deux rois Silavamsi ont porté son nom (Gangârâju).

## Le prêtre forestier de Nandapur : entre ethnographie et références textuelles

Revenons d'abord sur le conte opposant le raja cavalier à son frère aîné le Porajâ cultivateur. K. N. Thusu en livre une version Pengo plus ample, selon laquelle les paysans Porajâ demeuraient, non seulement aînés, mais aussi officiants du cadet devenu roi. Le représentant des Porajâ, en particulier, nommé *Narangi Jâni* (*jâni* : chef religieux), bénéficiait du privilège dit de "terre du trône" (*singhâsan mâti*), et sa présence était autrefois nécessaire non seulement à la procession de Dasarâ à Jeypore et à la consécration des premières semences, mais aussi et surtout aux consécration royales. Toutes ces fonctions rituelles sont attribuées à Nandapur à l'aîné des Benek Porajâ, eux-mêmes alternativement appelés les Benek *Sisa*, c'est-à-dire "officiants" ou chefs religieux. Il existe pourtant une ambiguïté sur la localisation de ce personnage. Selon certains Pengo, il résidait sur la montagne Kondamali près de Jeypore, et selon d'autres, dans le "Bomli Kutra" (*bomili* : "nombril") de Nandapur (Thusu 1977 : 13-14). Un aîné Benek mentionna, lui aussi, un *Naria Jâni* de Jeypore dans son récit de la légende royale. Selon sa version de l'histoire, après le massacre des Dom, le héros princier serait revenu à ses activités de vacher. Une de ses vaches se serait aventurée à Jeypore, où le fameux *Naria Jâni* la refînt, invitant son jeune propriétaire à les rejoindre en lui promettant des terres. Ce serait ainsi que les rois quittèrent Nandapur pour Jeypore. Si l'on prend au sérieux ces versions, il est possible d'imaginer que deux Porajâ se soient partagé la charge d'officiant représentant les "gens de la terre", l'un dans l'ancienne capitale (l'aîné des Benek *Sisa*) et l'autre dans la nouvelle (*Naria Jâni*)<sup>269</sup>. Une telle transposition de la structure rituelle de Nandapur à Jeypore pourrait corroborer l'hypothèse de B. Schnepel, selon laquelle l'abandon de Nandapur comme centre rituel ferait suite à une usurpation du trône par une branche cadette des Sûryavamsi. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse difficilement vérifiable, il est indéniable que les cadres de la royauté reconnaissaient aux Benek en particulier un statut d'officiant, et aux Porajâ en général le statut de "gens de la terre" (*mâtîa*), support du trône royal. L'officiant Porajâ représentait, en d'autres termes, l'ancrage local de la dynastie au pouvoir, de même qu'il présidait aux rites agraires du royaume.

---

<sup>269</sup> Dans cette hypothèse, ce dernier peut être le prédécesseur du prêtre du temple de Donger Dei à Jeypore. Ce sanctuaire se dresse en effet auprès du site du "vieux fort" de Jeypore, et son officiant Porajâ était co-responsable (avec le prêtre brahmane de Kâlî) de l'allumage du bûcher de Holi à Jeypore, charge qui revient exactement à l'aîné des Benek *Sisa* à Nandapur.

Une telle participation de l'aîné d'une communauté dominante réputée indigène aux rites de consécration fait écho à d'autres cas plus fameux du Rajasthan (Vidal 1995) et du Gujarat (Tambis-Lyche 1997 : 37-40). L'une des différences entre ces cas est toutefois qu'en Inde occidentale ces groupes sont plus souvent des pasteurs (Bhils du Mewar, Ahirs et Chudasama de Junagadh, Mers et Jethwas de Porbandar) que des agriculteurs montagnards. Les uns comme les autres peuvent se prévaloir d'antécédents littéraires incarnant deux types d'alliés héroïques du roi. Le personnage du pasteur, adoptant et protégeant un prince au trône usurpé, évoque le père adoptif de Krishna, Nanda. Le roi des forêts, recueillant le roi en exil, trouve l'un de ses modèles en Guha, roi des Nishâda – déjà rencontrés – et ami fidèle de Râmâ dans le *Râmâyana*. La figure du roi sauvage assistant le futur roi idéal représente de fait un véritable topos de la littérature indienne <sup>270</sup>.

Ailleurs en Orissa, les liens du roi à des populations associées à la terre ou aux forêts ont été soulignés par le colonel E. T. Dalton (1872 <sup>271</sup>). Dans les anciens royaumes de Bonâi, Kalahandi, Pal Lahara et Kendujhar, le roi était marié temporairement à une jeune fille locale (Bhuyan, Kond, etc) et/ou devait s'asseoir sur les genoux d'un dominant local représentant le trône. L'ancien rituel de Kendujhar, au nord de l'Orissa, était particulièrement élaboré de ce point de vue, puisque trois groupes dominants locaux y intervenaient, et l'on y trouvait aussi le thème du chef forestier, père adoptif du roi. La relation entre un ancien dominant reconnu comme aîné et maître rituel du sol, et un roi guerrier au statut de cadet a été signalée également au Kerala (sud-ouest de l'Inde) et à Java (Tarabout 1990 : 112), ainsi qu'aux îles Fidji (Sahlins 1989 : 96-97). Dans ce dernier cas, le roi est présenté comme le descendant d'un chef étranger, et le prêtre l'accompagnant à la cérémonie d'intronisation est le représentant de la population locale, voire parfois l'héritier de l'ancien propriétaire du pays. La diversité de ces exemples montre que la distinction entre chef religieux aîné et chef séculaire cadet présente sur les hautes terres de l'Orissa possède une répartition plus large en Asie, sinon plus loin encore. Elle trouve cependant en Inde une sanction brahmanique dans les

<sup>270</sup> Des preuves argumentées de cette affirmation sont rassemblées dans une publication à paraître.

<sup>271</sup> De nombreuses données de Dalton ont été reprises dans la contribution de L. K. Mahapatra ("Ex-princely States of Orissa : Mayurbhanj, Keonjhar et Bonâi") au collectif dirigé par S. Sinha (1987, p.1-50). Des études plus précises des relations des tribus aux rois de Kendujhar (véritable "royaume des forêts" dans les inscriptions) et de Bonâi sont attendues avec intérêt, respectivement par Burkhard Schnepel (en collaboration avec Devdas Mohanty) et par Uwe Skoda. On peut ajouter le cas de l'ex-royaume de Kanker, au nord du Bastar (Chhattisgarh), où un Halba devait aussi investir le nouveau roi d'un *tika* (Grigson 1938, p.5).

textes relatifs à la relation du brahmane au roi, le premier étant présenté comme l'aîné du second. Cette référence fait de l'officiant maître de la terre une sorte de brahmane forestier, ou d'équivalent sauvage du brahmane.

Une telle relation est clairement exposée dans la version oriya de la célèbre épopée sanscrite du *Mahâbhârata*, version écrite par Sarala Das au XV<sup>ème</sup> siècle, soit au siècle même de Vinayak Deo à Nandapur. Dans cet ouvrage en langue vernaculaire, le fameux récit de la guerre des frères Pândava avec leurs cousins est entremêlé de références aux traditions régionales (*Vana Parva*, vol. 2, 6). L'épopée sert notamment de cadre à l'exposé du mythe de fondation du temple de Jagannath à Puri. Or, selon ce récit, c'est un chasseur qui découvre le premier l'icône divine, mais c'est à un brahmane que revient le mérite d'instaurer le culte au niveau royal. Pour être plus précis, l'invention a lieu deux fois : sous la forme d'une pierre bleue découverte en forêt, d'abord, sous l'apparence d'une pièce de bois échouée sur la plage de Puri, ensuite. Cette fois, l'icône miraculeuse ne se laisse soulever que par l'alliance des deux hommes, le chasseur (Jârâ) à gauche et le brahmane (Basu) à droite. Le mythe de fondation du culte de Jagannath, "le" dieu de l'Orissa, met donc en scène la nécessaire complémentarité entre un homme de la forêt vivant de chasse et un brahmane de la cour, de part et d'autre de l'icône légitimant la royauté. Jagannath étant considéré comme un avatar de Krishna-Vishnu, le dieu guidant la trame du *Mahâbhârata*, le mythe oriya légitime le dieu de Puri en même temps que son premier "serviteur" dans la rhétorique de l'époque : le roi (Kulke 1993). Le mythe reconnaît ainsi implicitement, lui aussi, la dépendance rituelle du souverain envers un officiant forestier. Cette dépendance apparaît d'ailleurs concrètement à travers la présence auprès de Jagannath d'un corps de serviteurs dits d'origine "forestière". Les chercheurs se sont longtemps servi de cet argument pour affirmer l'origine tribale du dieu. Or, il est possible d'y voir, une nouvelle fois, une structure idéologique plutôt qu'une 'survivance' historique. L'encadrement du dieu royal entre des officiants brahmanes et des représentants forestiers paraît bien indiquer deux types de légitimité du trône. Nous allons développer ce point. Soulignons toutefois, ici, l'implicite du statut d'officiant forestier, ou de prêtre de la terre, sur le plan du pouvoir comme sur le plan du religieux. S'il est reconnu comme le médiateur privilégié avec la terre du trône, l'ancien roi forestier n'en est pas moins exclu du

trône proprement dit. De même, la fonction de prêtrise rapproche certes le roi chasseur et le brahmane, mais leurs instances divines respectives – dieux supérieurs pour celui-ci, divinités locales et chtoniennes pour celui-là – les hiérarchisent encore indéniablement.

### **Le yogi comme représentant de Rudra-Bhairava, maître en magie guerrière**

Il nous faut revenir maintenant sur la relation unissant le roi et le yogi. V. Bouillier (1989) a montré que ce dernier se situe du côté du pouvoir par sa quête d'invulnérabilité magique et par sa maîtrise des puissances impures, bien que cette quête passe par l'ascèse la plus sévère. Parmi les spécialistes du religieux, ce caractère ambigü le distingue aussi bien du brahmane (se limitant au domaine de la pureté dharmique) que du renonçant (visant la délivrance hors-du-monde, et non pas l'immortalité dans le monde). Par ces traits spécifiques, le yogi "achevé" (*Siddha*) peut obtenir la charge hautement politique de précepteur royal. Quelques références littéraires semblent indiquer que ce fut le cas en Orissa. Nous avons déjà noté la présence de motifs nâth dans la version oriya du *Mahâbhârata* (Mukherjee 1981). Dans l'œuvre de Sarala Das, il existe notamment un passage où le roi idéal Arjuna rencontre le Nâth Jalandharipa ("Lokeshvari Jalandhari"), qui finit par accepter le prince royal comme disciple (*Sabha Parva*, II, Mohanty 1968 : 67-70). Un autre passage met en scène, cette fois, le prince Nakula et le maître Goraknath, lequel n'accepte de lui apprendre que les préliminaires du yoga (*Vana Parva*, Mohanty 1968 : 228). Ces extraits témoignent de probables patronages de gourous yogis shivaïtes par des rois oriya autour du XV<sup>ème</sup> siècle <sup>272</sup>. En reprenant ces suggestions de même que celles de J. C. Heestermann sur la consécration royale, nous proposons de rendre compte de la relation du yogi au roi à Dasarâ.

Les traits ambivalents du roi (à la fois gardien et transgresseur) le rapprochent de Rudra-Bhairava <sup>273</sup>, en tant qu'initié au yoga, sacrificateur dans la guerre et "gardien du domaine consacré", tandis qu'il participe aussi de celle de Vishnu-Krishna, en sa qualité de

---

<sup>272</sup> Alexis Sanderson (2007, p.195-6, 201, 289-91) a synthétisé récemment les preuves textuelles de la présence de brahmanes atharvavédiques initiés à certaines formes de tantrisme auprès de patrons royaux en Orissa. Il insiste sur la référence à des épées investies de pouvoirs et d'autres moyens magiques pour renforcer la puissance des rois et abatte celle de leurs ennemis. Nous attendons avec impatience la sortie d'un ouvrage du même auteur sur le rôle d'officiants shivaïtes en place de chapelains brahmanes dans certaines cérémonies royales : *Religion and the State. Initiating the Monarch in Saivism and the Buddhist Way of Mantras*, Heidelberg, Harrassowitz (forthcoming).

<sup>273</sup> Heestermann 1985, p.112-117 ; Toffin 1993, p.53, 59-62. Selon les Nêwars du Népal, les anciens souverains possédaient la faculté de se transformer en Bhairava de leur vivant (Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996, note 33, p.30), tandis que le roi garhwali était dénommé "gardien du champ consacré" (Galey 1989).

sacrifiant désintéressé et de redistributeur de richesses <sup>274</sup>. Le *Mahābhārata* témoigne d'une telle complémentarité, puisque ces mêmes dieux initient le héros royal Arjuna, chacun dans sa spécialité respective. Cette distinction de deux aspects complémentaires de la royauté peut nous aider à interpréter les agents rituels entourant le roi à Dasarâ. Par son rôle d'intermédiaire avec les forces guerrières et marginales, le yogi initié y occupe la fonction de Rudra-Bhairava, le tandis que le rôle de Vishnu, consistant en l'entretien de l'ordre normatif, y revient au brahmane. En suivant cette ligne de lecture, il est tentant – bien qu'hypothétique – d'interpréter l'épée de la déesse veillée par le yogi, comme une variante de l'arme magique remise par Rudra à Arjuna <sup>275</sup>. Dans le *Mahābhārata*, cette scène précède l'arrivée des quatre gardiens des Orient (Yama, Varuna, Kubera, et Indra) qui remettent chacun une arme à Arjuna et le reconnaissent comme le digne fils du roi des dieux. Cette séquence n'est pas sans présenter quelque analogie avec la remise d'armes suivie de la conquête des quartiers de Dasarâ. Synthétisons maintenant les différentes figures rencontrées.

### **Les trois sources divines de la légitimité royale**

Dans ce qui précède, nous avons dégagé à un premier niveau le contraste entre le prêtre forestier (Benek Sisa) et le roi. Le premier est l'aîné garant de la terre du trône mais considéré comme l'ancien souverain autochtone. Le second est le cadet rusé dont la prise de pouvoir est légitimée par la consécration comprenant une profession de foi de respect de l'ordre dharmique. Cet ordre est lui-même énoncé par deux instances : le brahmane donnant une autorité textuelle et à prétention universelle ; le *Sisa* ou officiant local fournissant la légitimité ancrée dans les pratiques coutumières (Galey 1984). À un second niveau, le yogi s'oppose à son tour au brahmane, par sa spécialisation dans les pouvoirs guerriers et occultes. Ces caractères impurs associent les yogis à Rudra ainsi qu'à la face sombre de l'ordre du monde (les lois de la vie et de la mort).

---

<sup>274</sup> Cette complémentarité a été différemment mise en relief par M. Biarreau (Biarreau & Malamoud 1976, p.91-96) et G. Dumézil (1995, p.754). Voir aussi E. Chalier-Visuvalingam 1989, p.200.

<sup>275</sup> Cette remise d'arme succède à un combat intense entre les deux protagonistes, à l'issue duquel Arjuna est temporairement réduit à l'état de boulette sacrificielle, métaphore de l'initiation. Or, ce corps à corps initiatique pourrait évoquer l'assimilation réciproque du roi et du yogi pendant la période de retraite de Dasarâ. Voir Biarreau 2002, p.452, 460-461, et Scheuer 1982. Cette scène est répandue dans l'iconographie Pallava du Sud de l'Inde : voir Indira Peterson, "Arjuna's combat with the Kirâta : Rasa and bhakti in Bhâravi's *Kirâtârjunīyâ*", in Arvind Sharma (ed.), *Essays on the Mahābhārata*, E.J. Brill, Leiden. 1991, p.212-250.

Pour le dire de façon plus synthétique encore : l'officiant forestier incarne le soutien apporté par la "terre du trône", les forces productives autochtones (dont les eaux) et les agriculteurs dominants (éventuellement par une alliance) ; le yogi représente la garantie des gardiens du domaine que sont Durga et Bhairava ; le brahmane légitime la prétention à la royauté universelle <sup>276</sup>. Au sujet de la référence divine à l'universalité, il convient d'ajouter qu'elle paraît avoir été réservée à Shiva à Nandapur, tandis qu'à Jeypore, le culte royal de Râma reflète une influence plus récente, concurrente des temples de déesses. Nous voudrions maintenant nous attarder sur le modèle de royauté exposé dans la grande épopée du *Mahâbhârata*, car nous y retrouvons des typologies de personnages étonnamment ressemblantes.

### **Le roi parfait comme cadet du roi sauvage et mandataire du "souverain *Dharma*"**

"S'il faut lire Yama derrière Dharma, il faut d'autant plus voir *Prâna*, le souffle vital, derrière le Vâyû qui a engendré Bhîma. Ces deux aînés d'Arjuna sont bien les deux pôles de valeurs auxquels le roi, en administrant l'*artha*, doit se dévouer corps et âme." (Biardeau 1994 : 170)

Ce passage résume admirablement la structure tripartite reliant dans le mythe Arjuna à Bhîma et Yudhisthira, et dans le réel, le roi aux *Prajâ* et au dieu souverain du royaume. Nous avons déjà évoqué la relation de filiation existant entre les cinq frères du *Mahâbhârata* et certains grands dieux hindous. Né du roi des dieux Indra et guidé par Krishna, Arjuna, on s'en souvient, incarne l'idéal épique du roi, alliant la force du guerrier et la maîtrise de soi du yogi. À ce titre, nous avons souligné sa situation à mi-chemin du guerrier sauvage Bhîma et du roi renonçant Yudhisthira. Précisons notre lecture des personnages.

---

<sup>276</sup> Ce schéma tripartite peut être comparé à la structure dégagée par J.-C. Galey (1989, p.167-171) au sujet de l'ancien royaume du Garhwal. L'auteur y distingue trois instances de légitimation royale : le trône, Durga, et Vishnu-Narasimha. Le premier symbolise, selon lui, l'alliance de l'ancêtre du clan régnant avec une princesse locale, tandis que la seconde déesse est plus largement associée à la caste royale, et que l'assimilation du roi à l'avatar de la troisième divinité marque son accession au statut de souverain suprême. Les données présentées ici recourent les descriptions de J.-C. Galey, tout en demeurant moins précises quant aux correspondances. On peut aussi penser, ici, à une analyse en termes de trifonctionnalité dumézilienne (fécondité, guerre, prêtrise). À vrai dire, l'alliance avec la princesse forestière fait partie des quatre alliances de mariage contractées par Arjuna dans le *Mahâbhârata*, lesquelles assurent son statut de roi (Biardeau 2002, p.297-300). Il est d'abord marié à Draupadî (que Biardeau identifie à Shri), puis à une femme-serpent qui lui donne la maîtrise des êtres aquatiques, ensuite à Citrângadâ la princesse du royaume forestier de Manipûra (au nord-est du Kalinga), et enfin à Subhadrà, soeur de Krishna et dont descendra l'unique survivant de la bataille. Citrângadâ a été faite héritière dynastique, car elle n'a pas de frère. Le fils qu'elle a d'Arjuna hérite par conséquent du trône de son grand-père maternel, avant de seconder son père dans la bataille. On retrouve ainsi globalement les grandes instances de légitimité royale, formulées comme des types d'alliance nécessaires au roi : la déesse de l'abondance et de la souveraineté, le monde aquatique et souterrain, les royaumes forestiers gardiens des marges, et la caste royale. Le droit de "terre du trône" des Benek de Nandapur regroupe les trois premières alliances relevées ici.

Souvenons-nous. Un mythe d'origine fait de Bhîma le prototype et le père des Porajâ (ainsi que d'autres sous-groupes Gond et Kond : Mishra 1993). Plus généralement, dans les traditions orales et écrites médiévales de l'Inde centrale et orientale, Bhîma est associé à l'agriculture, souvent au service de Shiva <sup>277</sup>, et est présenté comme un dieu de la pluie, voire de différents types de pluies fertilisantes ou destructrices. Dans la région de Nandapur, le temps mythique des Pândava est évoqué dans de nombreux rituels comme celui de la fondation du monde et des institutions actuels. Bhîma Raja y est mentionné comme le bâtisseur des montagnes, et plus souvent encore comme le premier laboureur ayant fendu le sol, rendant ainsi possible l'agriculture. Le couple des Benek Raja est associé, lui, à un mode de vie de cueillette de produits forestiers, présenté comme antérieur. Sans vouloir faire d'amalgame, il convient de remarquer que la représentation rurale de Bhîma fait écho à un autre personnage épique : Balarâma ou Baladeva. L'un et l'autre sont non seulement frères aînés d'un roi idéal (Arjuna pour le premier, Krishna pour le second), mais ils sont aussi étroitement associés à l'agriculture et aux excès. Dans les premières versions du mythe de Krishna comme dans son iconographie, Baladeva est représenté avec une charrue et associé à une boisson alcoolisée <sup>278</sup>. Tous ces traits font de lui, comme de Bhîma, un aîné laboureur et amoureux des plaisirs terrestres, aidant son cadet à conquérir le trône.

Bhîma lui-même a un frère aîné qui contraste avec lui : Yudhisthira *Dharmarâja*. Fils de l'ordre cosmique, il représente le roi renonçant au monde et au pouvoir. Ces traits le placent plutôt du côté de la prêtrise, statutairement transcendante mais inactive sans le bras du roi effectif, Arjuna, qui accepte de n'être que le gardien ou le mandataire de l'ordre universel <sup>279</sup>. La relation entre Yudhisthira et Arjuna redouble partiellement sur ce point la complémentarité des dieux védiques antérieurs Varuna et Indra. Dans sa traduction des hymnes relatifs à ces divinités, Abel Bergaigne (1963) précise que Varuna est responsable de l'ordre cosmique et caractérisé comme prêtre, par opposition aux qualités de "tueur" d'Indra.

---

<sup>277</sup> Elwin 1950, p.141-142 ; Fuchs 1960 ; Crooke 1968 [1896], vol.1, p.66, 89, 250 et vol. 2, p.182 ; Mishra 1993.

<sup>278</sup> Selon Charlotte Vaudeville (1999, p.173-176), il apparaît même comme dieu serpentiforme, dans les sources des premiers siècles de l'ère chrétienne, ce qui renforcerait sa dimension autochtone.

<sup>279</sup> Biarreau 1994 ; Dumézil 1995 ; Galey 1989, p.170. À la suite de R. Lingat (1967), L. Dumont a insisté sur ce partage des tâches qui informe l'idéologie de la souveraineté en Inde : "Grâce au roi, et au roi comme juge suprême en particulier, comme trait d'union entre la sagesse brahmanique (...) et le monde empirique des hommes tels qu'ils sont, le dharma règne de haut sans avoir, ce qui lui serait fatal, à gouverner." (Dumont 1966, p.107).

Une formule les distingue précisément par les modalités de leur souveraineté : "L'un de vous est le souverain universel, *smarâj*, l'autre est roi par lui-même *svarâj*" (*Rg Veda*, VII, 82, 2, Bergaigne 1963 : 140). Non seulement la même expression peut être appliquée à Yudhisthira et Arjuna, mais elle fut aussi utilisée par un roi Gangâ au sujet de sa relation au dieu de Puri (Kulke 1993 : 51, 72). En 1230 de notre ère, Anangabhîma III affirme en effet régner sur terre sous la "souveraineté universelle" (*sâmarâjya*) de Jagannath. Autrement dit, le roi demeure un simple mandataire du dieu souverain <sup>280</sup>, ou, comme un brahmane de Jeypore nous l'a dit, un représentant du roi des dieux ici-bas. La même conception apparaît dans un conte santal où le roi dit régner sur terre comme *Thâkur* (le "Seigneur / Maître", désignant souvent Shiva) règne sur l'autre monde. La personnalité royale n'y est cependant pas dépourvue d'ambiguïté puisque, selon la même tradition orale, le roi hindou est arrivé sur terre, escorté d'un léopard collecteur d'impôts, et à la suite du roi des morts, Yama (Carrin-Bouez 1991 : 92, 96). Rappelons que le dieu tutélaire du Kalinga était le Shiva de Gokarna, ville funéraire où Yama aurait acquis de Shiva son statut de souverain des morts (*Matsya Purâna*, 11, 18-20). On sait par ailleurs que la fonction souveraine dharmique est occupée par Yama à Hadaput et par Shiva à Nandapur. Sans que l'on puisse dépasser ce constat, l'histoire comme l'ethnographie paraît plaider dans le sens de l'importance locale d'un dieu souverain des morts et des vivants aux traits shivaïtes marqués.

### ***Dharmarâja* : le "roi-pour-la-mort <sup>281</sup>" ou la face cachée du Soleil**

Il existe en Inde plusieurs exemples de culte à un dieu Dharma qui combine souveraineté et justice ultime. En Orissa, il est officiellement identifié à Jagannath, et à travers lui à Krishna. Les conceptions exposées dans la littérature orale rurale ainsi que dans la littérature oriya médiévale montrent toutefois des influences plus mêlées. La plupart des études sur les origines du culte de Jagannath ont insisté sur des antécédents bouddhistes ou tribaux, mais P. Mukherjee (1981 : 93) a montré que les auteurs des premières œuvres

---

<sup>280</sup> Dans la tradition tantrique aussi, selon Gupta et Gombrich, le souverain reçoit son autorité ou "mandat" (*âjnâ*) du dieu ou de la déesse, dont le signe est le "sceau" que le dieu remet au roi et ce dernier à ses officiers, en leur transmettant le pouvoir d'agir en son nom. Comme le disent les auteurs (Gupta & Gombrich 1986 : 127) : "Le Dieu est le seul véritable agent, puisque personne ne peut lui dicter son action".

<sup>281</sup> Nous empruntons l'expression à Madeleine Biarreau (1994, p.156), qui l'applique à Yudhisthira.

dévotionnelles à Jagannath en langue oriya réunissent des thèmes d'horizon sectaires divers. Ces auteurs formaient le groupe dit des "cinq amis", étonnant analogue indien des *Pléiades* de la littérature française. À l'influence majeure de la littérature krishnaïte et mystique d'Inde occidentale, ces premiers écrivains en langue vernaculaire de l'Orissa ajoutent des références au yoga et des conceptions s'inspirant une nouvelle fois des Nâth<sup>282</sup>. La plupart de ces poètes célèbrent l'Absolu divin, possédant la souveraineté suprême sur le monde, comme "vide" (*sûnya*) et "sans attributs" (*Alekh : Sûnya Samhitâ*, VIII), dont le soleil est la manifestation tangible et Jagannath l'incarnation majeure.

Le dieu Dharma oriya possède des homonymes plus célèbres au Bengale et en Inde méridionale. Le Bengale occidental, tout d'abord, connaît un culte de Dharma développé à l'échelle villageoise, en particulier parmi les basses castes (Dom)<sup>283</sup>. Dans le culte et la littérature qui entoure ce dieu, celui-ci est qualifié de "sans fard" ou de "dieu du commencement", bien que certains auteurs distinguent un aspect absolu et sans forme particulière, d'un aspect créateur personnalisé<sup>284</sup>. Comme l'ont montré S. Dasgupta (1969 : 268-271) et F. Bhattacharya (1996 : 347-8), le dieu bengali est identifiable à Yama, ainsi que dans une moindre mesure à son fils Yudhisthira. Conformément à son identité ambiguë, lorsqu'il prend un aspect humain, le dieu des morts ne se présente pas comme un roi mais comme un renonçant shivaïte, porteur d'un collier typique (de fruits myrobolans). Ce personnage intervient dans les contes santals sous l'apparence d'un yogi, éminence grise du roi (Carrin-Bouez 1991 : 104, 110). Cette forme témoigne du lien privilégié que Dharma entretient ici avec Shiva en tant qu'ascète situé au-delà des limitations communes des mortels, et potentiellement destructeur. Le dieu peut par ailleurs donner la lèpre et montre une prédilection pour la couleur blanche, deux attributs du dieu Soleil. Ajoutons en outre que, dans certaines versions, le dieu Dharma a la forme d'une boule sans membre reposant dans le vide. Selon France Bhattacharya (1989, I : 87, 89, 101), cette description témoigne d'une

<sup>282</sup> G. W. Briggs mentionne un petit monastère ainsi qu'un petit temple d'Ekapada Bhairava appartenant aux Nâth dans la ville sainte de Puri (Briggs 1989 [1938], p.124). Ces deux bâtiments ont disparus sous la pression de la spéculation immobilière, mais un petit temple nâth à Bhairava a été reconstruit près du champ de crémation de cette ville. Briggs mentionne également une coutume consistant à honorer des taureaux pourvus de malformations congénitales (en particulier une patte supplémentaire sur le dos), comme associée à ces sectes shivaïtes. Or, de tels animaux sont courants en Orissa, où leurs malformations sont assimilées à des épiphanies du chignon de Shiva, et donc signes d'élection des bêtes qui les portent.

<sup>283</sup> Voir Robinson 1980 ; Hildebeitel 1991 ; Bhattacharya 1994.

<sup>284</sup> Ce dernier est proche de la conception de l'œuf primordial védique, *Hiranyagarbha* (Dasgupta 1969, p.326 ; Bhattacharya 1994, p.346).

probable influence nâth. À l'image des yogis, Dharma est un ascète perdu dans ses austérités et aux intérêts ambigus. Il est généralement enclin au pardon envers ses dévots, mais son attention est si difficile à éveiller que ceux-ci doivent s'infliger des épreuves qui peuvent aller jusqu'à la mort (Robinson 1980, I : 29).

En Inde méridionale, il existe un culte de Dharmarâja désignant cette fois précisément le héros épique Yudhisthira. Plusieurs temples lui sont en effet consacrés au Tamil Nadu et en Andhra Pradesh. Les références au *Mahâbhârata* y sont particulièrement claires car le dieu est ici lié au culte de Draupadî, l'épouse unique des frères Pândava. Alf Hildebeitel a longuement étudié ce culte, en s'attachant à renouer les liens entre fêtes villageoises et tradition littéraire. De ses très riches travaux, nous retiendrons ici uniquement ce qui concerne Dharmarâja. Tout d'abord, au-delà de la symbolique littéraire de Draupadî, la célébration de cette héroïne vise la restauration et le "couronnement du Dharma", selon les participants eux-mêmes (Hildebeitel 1991 : 481-482). Cette conclusion est cependant précédée du mariage de Draupadî, d'une marche rituelle sur le feu et de la crémation symbolique des héros morts dans la bataille. À travers ces rites de clôture, la déesse abandonne son caractère martial pour apporter la prospérité aux participants de la fête. Ainsi, si la majorité des épisodes de la fête concerne Draupadî, le roi du Dharma demeure constamment présent. Cette présence demeure toutefois occulte, dans la mesure où la statue du dieu reste à l'intérieur de son temple. Sa sortie risquerait, dit-on, d'entraîner des catastrophes. Son personnage est seulement représenté par ses sandales, voire par la statue d'un renonçant brahmane qui constitue son déguisement favori. On retrouve là un motif déjà rencontré au Bengale et qui appartient à la personnalité de Dharmarâja. Résumons les principaux caractères de ce dieu tels qu'ils apparaissent dans les deux contextes.

Il s'agit dans les deux cas d'un culte de dévotion particulier, dans lequel la grâce du dieu n'est obtenue qu'aux prix de pratiques extrêmes (mutilations, marches sur le feu, auto-sacrifice, Bhattacharya 1994 : 353-6 ; Hildebeitel 1991). Dharma est en effet, à la fois le garant de l'ordre des choses, l'implacable juge des morts mais aussi, et par conséquent, le recours ultime. De la même manière, ses fêtes comptent généralement une mise en scène de la destruction cosmique. Dharmarâja y apparaît véritablement comme le maître d'une "royauté-

pour-la-mort" qui dépasse le roi terrestre. La mise en scène du jugement de Yama à Jeypore a pu véhiculer une symbolique similaire, puisque cette célébration du royaume des morts suivait les festivités martiales et sacrificielles de Dasarâ.

Il n'est pas aisé de synthétiser les caractères d'un dieu à la fois récurrent et multiforme selon les traditions régionales auxquelles il s'intègre. Hormis son lien privilégié à Shiva, certains de ses attributs pourraient aussi l'assimiler à Vishnu dans sa dimension universelle et solaire, ou à Krishna si l'on suit la piste des mystiques *nirgun* du nord de l'Inde, eux aussi dévots de l'Absolu divin <sup>285</sup>. Plusieurs auteurs insistent même sur les rapprochements possibles avec certaines conceptions bouddhiques ésotériques (Briggs 1989 : 273, Dasgupta 1969 : 282). Localement, en tout cas, l'association dominante est sans conteste celle qui unit Yama ou le Dharma, le Soleil et Shiva. Tous ces dieux ont en commun de partager le statut de roi des lois suprêmes, ce qui fait d'eux les maîtres des limites en même temps que les transgresseurs. Ainsi Shiva-Bhairava est-il à la fois un meurtrier et le "destructeur de la mort" elle-même. S. Dasgupta (1969 : 284) suggère que Dharma représente l'idée de souveraineté universelle. Le dieu est en effet Le Souverain en tant qu'il est – selon l'étymologie rapportée par C. Malamoud (2002 : 8) pour Yama – "la 'contrainte' personnifiée" ou la pure Nécessité des lois cosmiques <sup>286</sup>.

## **7/ La déesse au mortier et le dieu soleil : cosmogonies tribales ou sectaires ?**

Avant de conclure, nous voudrions élargir notre démonstration, en rassemblant les motifs shivaïtes présents dans les légendes de plusieurs groupes tribaux du district de Koraput (au-delà des seuls Joria). Là encore, il ne s'agit pas de restituer une hypothétique mythologie unifiée, puisque les récits évoqués sont le résultat d'un "bricolage conceptuel" (Lévi-Strauss) empruntant à diverses traditions et époques (Gramsci). Il s'agit plutôt de cycles de mythes, dont la relative cohérence repose sur l'utilisation d'anciens thèmes littéraires communs

---

<sup>285</sup> Dasgupta 1969, p.293-6 ; Bhattacharya 1996, p.351-2. Ces mêmes auteurs évoquent également Varuna comme antécédent possible. Cet implacable gardien des lois cosmiques a le soleil pour œil, mais reste néanmoins ténébreux, voire sorcier. Il est associé aux eaux, thème que l'on retrouve aussi bien chez Yama que dans le dieu Dharma du *Mahâbhârata*.

<sup>286</sup> Ceci peut expliquer la passion du dieu pour les jeux de hasard (dés).

adaptés à une conception du monde paysanne et subalterne. On résumera les cosmogonies pour lesquelles on dispose d'exposés suffisamment circonstanciés, avant de traiter du dieu le plus récurrent dans ces mythes. La coupure est artificielle, mais recoupe globalement la suture que l'on trouve aussi bien dans les légendes de fondation de temples que dans celles des grandes dynasties <sup>287</sup>. La plupart de ces récits greffent en effet une cosmogonie issue de mythes littéraires panindiens sur des légendes plus locales, afin d'ancrer les généalogies et les lieux de mémoire de la région dans un passé héroïque grandiose.

### **Cosmogonies**

**Joria Porojâ :** Nous avons déjà exposé le mythe d'origine véhiculé à Hadaput. Nous résumons donc ici une seconde version, entendue auprès d'un médium de Jeypore (le 05/01/03). Cette version s'écarte, sans la renier, de la version villageoise :

À l'origine, il n'y avait que de l'eau, pas de terre, mais un frère et une sœur : *Guru mâta et Guru devâta*. Comme il n'y avait rien, ils fabriquèrent une embarcation pour aller voir Yama. Ils lui demandèrent de créer les humains, mais il refusa. Ils ajoutèrent que ceux-ci allaient offrir des lampes à huile, de la résine parfumée, des oblations (*dipa, dupa, bhoga*) aux dieux. Après un conseil divin, il fut finalement décidé de créer les êtres humains. Les dieux demandèrent à Yama *Rânî*, qui prit de l'eau de mer, du sable et de la terre des rivières et confectionna deux *linga*. Mais ces effigies ne vivaient pas. On demanda alors à deux corbeaux, Liti-bâri (*bârîka*) et Kawakari de partir dans deux directions différentes, pour trouver quelque chose. Kawakari trouva de la viande et du riz qu'il avala et revînt. Litibari trouva Ishwar (Shiva) et Parvatî et leur demanda de l'accompagner. Ainsi, Shiva donna vie aux figurines de terre. Mais celles-ci ne pouvaient encore bouger, et les dieux ne savaient que faire pour y remédier. On demanda alors de l'aide à *Jiria Guru* et *Pondia disâri*, qui étaient si puissants qu'ils pouvaient se promener sans danger parmi les tigres et les serpents. Ils conseillèrent d'apporter du millet mineur (*suan : Panicum miliare Lam.*), dont ils mirent des grains dans les articulations du corps. Les humains purent alors se mouvoir et se multiplier. Après cela, on divisa les gens en castes.

---

<sup>287</sup> Thapar 1978, p.259-285 ; Rao, Shulman & Subramanyam 2001 ; Bhattacharya 1989.

Cette version homogène transpose la théorie de fabrication des individus à partir de *linga* de terre au temps de la création. Cette tâche est effectuée par le roi et la reine Yama, tandis que Shiva et Parvatî complètent le processus en redoublant largement le premier couple divin.

**Pengo :** Une version bilingue de la cosmogonie Pengo est rapportée dans le petit ouvrage de T. Burrow & S. Bhattacharya (1970 : 111-122) consacré à la langue Pengo.

Le récit débute par la stabilisation de la terre d'abord boueuse et chaotique. Les premières divinités sont *Nâna Thâkuranî* et son époux Dharma Raja / *Surju* (Surya : le Soleil), les douze Bhîma (dont le plus important est le frère de Thâkuranî), les sept Pandits et les neuf Gourous. D'abord seule à errer, Thâkuranî découvre sur le "lieu du trône, le sol du lotus" les premiers jumeaux humains, dits de la "lignée des Cobras" : le roi Silput et la reine May Kodmay. Les prenant en pitié, la déesse les conduit aux cuisines où elle étend leurs corps dans son mortier jusqu'à ce qu'ils atteignent une taille adulte. Après plusieurs stratagèmes visant à leur faire oublier leurs liens de parenté, Thâkuranî y parvient en leur donnant de "l'eau blanche", c'est-à-dire du jus de palmier sagoutier alcoolisé. Une fois enivrés, ils deviennent amants et donnent naissance aux ancêtres des différentes castes (Bhatra, Prajâ, Dom, Brahmanes). Après une péripétie survenue à Bhîma, Dharma Raja descend sur terre et constate que les humains "sont nés en perçant le sol, en fendant le sol". Les dieux instituent la place de réunion (*sadar*) et son pilier (*munda / deli*), ainsi que les règles de culture et de chasse. Une série de querelles s'ensuit entre Dharma Raja, Thâkuranî et les Bhîma, lesquels ne respectent ni les règles d'offrandes des prémices, ni les règles de partage du gibier rituel (manifestement le déroulement idéal de la fête de Chaitra). Le fils de Dharma Raja et Thâkuranî, Hîndi Hân / Karum Hân, va finalement tuer un bison dans les forêts de Malkangiri et le partage équitablement entre tous ses parents sur la "terre du trône, le lieu du lotus". Ainsi réunis, ils changèrent la forêt en verger (*tota*) de manguiers.

Le récit distingue donc plusieurs séquences, de la création avec Dharma et surtout Thâkuranî, à la fondation de ce qui semble être le royaume primordial où les célébrations et les préséances sont respectées, et où la forêt est transformée en verger de manguiers, image indigène du paradis terrestre. Le lieu de l'émergence hors de terre du couple primordial est aussi le lieu du trône, tandis que May Kodmay est une variante de notre reine termitte

d'Hadaput (*Mai Kotma*). Cette version évoque aussi plusieurs noms de personnages (*Mâti Sundari, Dhûri Sundari, Candan Jâni, Môda Muduli*) que nous avons rencontré dans le récit joria d'Hadaput. L'histoire pengo nous est ainsi particulièrement précieuse, car elle rassemble des éléments dispersés dans les récits collectés autour de Nandapur, tout en les agençant à sa manière. Le couple primordial est dit de la lignée des Cobras (*Nâg boms*), et tout se passe donc dans ce récit comme si les premiers humains, dont les castes locales sont issues, étaient aussi les premiers souverains de la dynastie des Nagavamsi. Dans cette hypothèse, nous aurions ici le témoignage d'un mythe d'autochtonie particulièrement ancien dans la région, dont certains éléments auraient été transposés à Nandapur. Quoiqu'il en soit, nous allons voir que les grandes lignes de ce canevas mythique se trouvent également à l'autre bout du royaume, chez les Kond.

**Kond :** Des traditions Kond, on connaît surtout celles des Dongria. L'important ouvrage de Mihir K. Jena et ses collaborateurs nous offre une vision particulièrement ordonnée des mythes cosmogoniques (Jena & al. 2002 : 133-158). Cet ordre est cependant problématique puisqu'il est évident que les légendes, semble-t-il mises par écrit par des Kond lettrés, constituent plus des versions locales concurrentes, qui se chevauchent, qu'une cosmogonie unifiée à la manière d'Hésiode. Le recueil en question est cependant riche et révélateur de la situation particulière des Dongria Kond au sein des Porajâ.

Selon un premier récit (Jena & al. 2002 : 135-144), les premiers Dongria Kond auraient émergé de la terre, alors boueuse et marécageuse, par un orifice créé par un ver, qui aurait aussi ramené de la terre en surface avec ses excréments. Une fois sortis de terre, les humains auraient été recueillis par Jamarani (*Yama Rânî*). Selon d'autres versions, ils seraient nés d'elle. De Jamarani naquirent progressivement les différents arbres et la déesse Sîtâ ou Lakshmî, puis les Porajâ et les animaux forestiers. Bientôt, les Porajâ exprimèrent leur désir d'obtenir des frères, à quoi Jamarani répondit qu'il leur fallait d'abord un roi qui puisse s'occuper d'eux et servir de "médiateur". Cette dernière invita donc les trente-trois millions de dieux afin de créer un roi parfait. Une figurine de terre fut formée, mais elle resta sans membres. Après cela, Jamarani donna naissance aux diverses autres castes, puis se remit à la fabrique d'un roi. Elle ordonna d'aller chercher du sable de la rivière et d'en tamiser les grains pour obtenir une fine poudre nécessaire à la confection d'un *linga*. N'étant

pas satisfaite, elle jeta pourtant la masse de sable à ses pieds. Un de ses cygnes l'avalait et pondit bientôt un œuf, que Jamarani déposa sous un pot de terre afin qu'il y achève sa gestation. Ce fut Dharam Raja, le Soleil, qui brisa bientôt la coquille et éclaira le monde, alors encore sombre. Après quelque temps, le dieu Soleil voulut apparaître dans toute sa majesté, ce qui lui valut d'être jaloué et humilié à l'occasion d'un jeu de dés. À l'issue de cette mésaventure, *gama (?) penu*, le Soleil en titre, ne régna qu'un tiers de l'année (l'été), partageant les saisons avec *Bhîma penu* (saison des pluies) et *peni penu* (hiver). Dharam Raja se maria dit-on avec la Déesse principale (*Pâta Dei*) ou Sîtâ / Lakshmî pour régner sur le monde.

L'autre importante version des origines débute plus classiquement par un déluge auquel échappent uniquement un frère et sa sœur (Duku et Dumbe). Prévenus à temps par un bébé antilope encore dans le ventre de sa mère, ils ont le temps de creuser une barque dans un tronc de cotonnier. Ils sont ensuite retrouvés par un corbeau envoyé par Dharam devata (Niam Raja selon la version collectée par P. K. Nayak), et ramenés auprès du roi divin. Celui-ci modifie leur apparence grâce à des maladies de peau, si bien qu'ils ne se reconnaissent plus comme frère et sœur, et acceptent ainsi de se marier. De leur union naissent douze frères, ancêtres des castes actuelles.

Le lecteur reconnaîtra dans ce dernier récit, des jumeaux primordiaux, une variante du mythe d'origine des Porajâ cité en première partie. Il convient de souligner, par contre, le motif du jeu de dés malheureux du premier récit, car c'est un épisode du *Mahâbhârata* assimilant clairement le dieu solaire Kond, Dharam Raja, au héros épique Yudhisthira. Notons qu'il est appelé aussi Niam Raja, "Roi de la Loi", nom qui ne fait que renforcer sa signification, mais désigne tantôt le fils, tantôt l'époux de la déesse. Comparés aux données Kond, les renseignements dont on dispose sur les cosmogonies Saora sont nettement moins détaillés.

**Saora :** V. Elwin reste le plus éloquent quant aux mythes saora. Il insiste sur les variations infinies qui distinguent les panthéons villageois, tout en précisant qu'un dieu échappe dans une grande mesure à cette relativité : Kittung. Accompagné parfois de six autres frères, ou dit venir des plus hauts-sommets des Ghâts Orientaux (Mahendragiri ou Deogiri), cet être apparaît dans les mythes à la fois comme le dieu créateur et comme le premier homme survivant au déluge. À cette occasion, il navigue lui aussi avec sa sœur, dans la gourde qui

leur sert d'embarcation. D'autres récits distinguent les deux phases, et Kittung n'est cette fois que l'être divin qui confectionne les figurines de terre du premier couple. Sans rapprocher les deux motifs, Elwin évoque ailleurs un gigantesque trou dans la roche, censé être "le mortier où les dieux pulvérisèrent jadis les os des humains" (Elwin 1955 : 80 et 87). Selon le même auteur, ce dieu est le plus souvent identifié à une forme solaire du dieu Dharma, et l'on verra bientôt que les données de P. Vitebsky sur la cosmologie Saora, à première vue différentes, s'intègrent aussi comme des variantes de ce tableau général.

### **Gémellité, fraternité lignagère et idéologie autochtone et agraire**

Comme le remarquait Elwin dès 1954, les mythes de création de l'Inde centrale suivent un modèle globalement commun, qui recoupe les collections de textes hindous antiques et médiévaux (*Purâna*). Les mythes collectés auprès des tribus conservent cependant des spécificités, comme l'importance prise par le motif du couple incestueux fondateur ou l'intervention d'insectes ou d'animaux amphibies dans l'extension de la terre sur les eaux. On y reviendra bientôt. Le thème favori est sans nul doute celui du déluge auquel survivent un frère et une sœur, ancêtres incestueux des humains. Dans la version Pengo, Thâkuranî occupe le rôle créateur en pilant *Mai Kodmay* et son frère et conjoint *Silput Râja* afin de les remodeler en adultes. Ils deviennent ainsi les parents de l'humanité locale, y compris des castes inférieures et supérieures. Ces jumeaux incestueux font partie d'un vieux fonds mythique, présent aussi dans la littérature brahmanique et jain (Malamoud 2002 : 35-53 ; Thapar 1978 : 276). Cette récurrence ne prouve cependant pas la dépendance de la tradition orale envers la tradition écrite, car le motif de l'inceste originel répond à un problème d'ordre logique (Doniger O'Flaherty 1993 : 146-149) : comment penser l'alliance et la sexualité à partir d'un couple primordial, fatalement consanguin ?

Au thème de la gémellité originelle s'ajoute, surtout dans les cas Joria et Pengo, le motif de l'émergence des premiers humains par le sol, à l'image de termites ou de serpents. Il s'agit là d'un mythe "d'autochtonie" littérale, puisque les humains naissent de la terre. Ce type de naissance n'est cependant pas réservé aux seuls ancêtres lignagers, mais étendu à l'Humanité locale. D'autres références aux termitières apparaissent dans des mythes de

fondation de temples tamouls (Shulman 1980 : 57-63, 91, 117-120). Dans un de ces mythes, le couple survivant au déluge est Shiva et son épouse, qui voguent sur un bateau formé de la syllabe Ôm <sup>288</sup>. Le couple divin découvre en outre un sanctuaire épargné par les eaux, présenté comme la racine de l'univers et qui deviendra le temple célébré. Or, de nombreux sanctuaires tamouls se sont développés à partir d'une termitière présentée comme la tête de la terre, ou le centre du monde. L'auteur montre que certains textes considèrent en fait la termitière comme le "reste" du déluge cosmique. À l'image du reste du sacrifice, elle représente la base sur laquelle s'édifie le nouveau monde terrestre. Encore une fois, la résistance proverbiale des termitières (et des serpents qui y résident) aux eaux des moussons et aux cyclones paraît avoir servi de paradigme à l'imaginaire indien de la renaissance des mondes. Le mythe s'est, encore une fois, appuyé sur une expérience pratique et commune en Inde.

### **Kotma et le pilage / barattage de la terre comme métaphore "poïétique"**

Hormis la termitière proprement dite, la Mère Termite, *Mai Kotma* est un personnage récurrent de plusieurs récits d'Inde centrale. Dans les mythes cosmogoniques Bhumia et Baiga de la région de Mandla (Fuchs 1960), "Kotma" désigne une sorte de reine divine qui préside à l'organisation du monde, en lançant la quête de la "terre fertile" (Dharti) gardée par le roi Cobra dans le monde souterrain. Cette quête est effectuée par une tortue, une guêpe, un ver de terre et un termite blanc. Kotma procède ensuite à l'extension de cette terre sur le monde, à l'aide d'une baratte (et d'un serpent faisant office de corde) selon la version Bhumia, à l'aide d'un pilon selon la version Baiga <sup>289</sup>. Elle participe ensuite à l'instauration de l'agriculture par l'intermédiaire de Bhîma. Kotma est ici, non seulement une déesse associée à la création, mais aussi la mère des frères Pândava, appelée Kunti dans le *Mahâbhârata*. Cette assimilation de Kotma à une héroïne littéraire sans rapport direct pourrait bien révéler un amalgame entre Kunti et "Kutni", la vieille au pilon, dont l'étymologie aurait ici beaucoup plus de sens. Quoi qu'il en soit, le motif du "pilage" de la terre est ici clairement concurrencé

---

<sup>288</sup> Dans la plupart des versions sanscrites, au contraire, il s'agit de Manu, le demi-frère de Yama, et l'embarcation est constituée des hymnes védiques.

<sup>289</sup> Fuchs 1960, p.405-418. Soulignons que certains motifs (notamment l'intervention d'une guêpe qui ressuscite la terre par des incantations magiques) sont comparables à ceux des mythes Tharu (Krauskopff 1989), qui montrent, de leur côté, une influence shivaïte.

par le très célèbre épisode littéraire du "barattage de la mer de lait". Dans cet épisode, un serpent géant sert également de corde enroulée autour de l'axe constitué par le Mont Meru (qui est souvent représenté en forme de sablier ou de mortier pour cette raison, Stein 1987 : 232). Cette concurrence pourrait bien avoir une raison "technique" dans les zones linguistiques munda, dravidienne et tibéto-birmane, où le lait est parfois banni de la consommation, tandis que le riz et le millet constituent la base de l'alimentation (Mahias 2002).

Kotma occupe parfois le rôle que Jamarani tient ailleurs, et l'extension de la terre dans le mortier est le pendant de la fabrication des premiers humains à partir d'amas (*linga*) de terre ou de sable. Le processus de formation de chaque individu sert ainsi de modèle à la création du premier couple, tandis que l'extension de la terre est le reflet d'un autre type de travail féminin. La terre souterraine est, en effet, brassée et étendue afin de passer de l'état de boue informe à celui de pellicule stable et fertile. Or, ce procès est à l'image même du travail et de l'application du mélange de boue et de bouse qu'effectuent les villageoises pour aplanir le sol devant leurs maisons. Plus qu'une création *ex nihilo*, l'origine du monde est conçu sur le principe du modelage d'un matériau déjà présent. Notons que, dans les mythes cités, ce matériau est remonté du sous-sol par des animaux (tortue, ver de terre, guêpe fouisseuse, termite) particulièrement virtuoses dans les "constructions" de terre. Dans cet ensemble de motifs, le pilon à décortiquer le paddy trouve facilement sa place, puisqu'il est l'outil central dans la transformation du paddy récolté en riz consommable. Le mythe d'origine se présente ainsi comme une succession de variations sur le thème de l'action sur les choses (*poiësis*), ou pour le dire à la manière de Lévi-Strauss, sur le thème de la médiation entre nature et culture. Pour filer la métaphore, nous pouvons dire que c'est le plus souvent la déesse au mortier qui "met la main à la pâte" dans la cuisine du monde.

Nous voudrions souligner, par ailleurs, les amalgames évidents qui apparaissent entre les mythes de fondation dynastiques et les récits cosmogoniques. La légende de Benek Raja associée au Mont du mortier fait, par exemple, écho au mythe Pengo assimilant les premiers humains aux rois Nagavamsi. Les médiums de la région de Nandapur prononcent également des formules du type "deux, frère et sœur, *Benek Râja - Benek Rânî...*" pour désigner le

couple primordial, ainsi que "le jour du décortiquage / pilage" (*Kutna dine*) ou "le lieu du mortier, le temps du mortier" (*Kutni log, Kutni jag*) pour désigner les temps fondateurs. Ces références montrent que l'époque des premiers rois se trouve assimilée aux origines, à travers une réduction de l'épaisseur de l'histoire <sup>290</sup>.

### **Le dieu solaire dans la cosmologie**

Les mythes relatifs au Soleil et à la Lune sont relativement similaires dans toute l'Inde tribale (Elwin 1954 : xix). Nous avons vu ce qu'il en était chez les Joria d'Hadaput ainsi que chez les Pengo ; voyons maintenant ce que nous en disent les mythes Bonda, Kond et Saora.

**Bonda :** Chez les Bonda, le Soleil est identifié au créateur et est généralement appelé *Singi-Arke*. Comme l'a noté Elwin, ce nom composé paraît être un doublet, puisque *Singi* signifie soleil dans plusieurs langues Munda (dont le Remo, langue des Bonda), tandis qu'*Arke* dérive de *arka*, mot sanscrit tardif désignant le soleil. Le même dieu est également appelé Dharam devata, voire *Ramai-Bhimai*. Pour les Bonda, c'est en tout cas le Maître de la vie et de la mort, et le témoin lointain des actes des vivants. Son épouse divine est identifiée à Sîtâ-Lakshmî par les informateurs d'Elwin (1950 : 135, 140). Il semble que Yama soit ici maintenu distinct de Dharma devata, puisque, selon le même auteur, *Jam Raja* est parfois vu comme une vieille femme Bonda, et que lorsqu'on l'imagine en homme, on le décrit lui et sa femme en train de pulvériser les os récupérés après la crémation des cadavres afin d'obtenir la farine qui leur servira à modeler un nouveau corps <sup>291</sup>.

**Kond :** Chez les Dongria Kond, on a vu que le dieu Soleil est assimilé à Dharma Raja, conçu comme le fils ou l'époux de Jamarani. Pour donner une idée de l'ancienneté minimale de ce thème solaire, ajoutons que pour les années 1830, Macpherson (1865) parlait déjà de *Bura* ou *Bella penu* (oriya *Bela* : soleil, temps) dans son compte-rendu du panthéon Kond du Ganjam. Jamarani, quant à elle (appelée aussi *Jaura penu*) est vue comme une très vieille femme qui veille sur la naissance et la mort des humains. Selon le scénario désormais connu,

---

<sup>290</sup> Voir aussi Skaria 1999. Dans un même esprit de synthèse, spatiale cette fois autour de la capitale, ajoutons que la "Mère des racines" et la "Mère des lianes" (*Mai Kandâ - Mai Siali*) sont encore localisées dans les monts à l'arrière du *Kutni Mal*. Bien que leurs noms soient toujours présents dans les formules d'invocation, les deux plantes réelles, jadis impressionnantes par leur taille, sont aujourd'hui défuntes.

<sup>291</sup> C'est aussi à la femme de *Jam Raja* qu'il revient d'introduire l'âme dans le nouveau vivant (Elwin 1950, p.204). Dans le cas cité, le nouveau corps est toutefois celui d'une vache si la personne décédée a mené une bonne vie, et celui d'un chien dans le cas contraire. Il est probable que l'informateur Bonda ait voulu là paraître plus brahmanique qu'il ne l'était.

c'est elle qui dépose le *linga* embryonnaire dans la matrice de la nouvelle mère (Jena & al. 2002 : 57, 68, 194). Nous ne disposons cependant d'aucune description permettant d'identifier clairement ici Dharma Raja à Yama. Concentrons-nous donc sur un autre mythe Dongria Kond : la légende de *Niam Raja*, qui a le triple mérite d'être particulièrement développé, de synthétiser plusieurs thèmes dégagés précédemment, et de redoubler le personnage de Dharma Raja à un niveau inférieur. Nous résumons ici la version rapportée par Jena et ses collaborateurs (2002 : 159-163) :

Dharam devata organisa un grand conseil afin de choisir un roi terrestre pour les Kond. La procédure d'élection était originale mais difficile : celui qui devinerait le nombre de graines à l'intérieur d'un concombre et d'une citrouille deviendrait roi. Un petit roi, Biribija (*bija* : semence), avait sept fils qu'il envoya au conseil, à l'exception du plus jeune. Malgré l'avis paternel, celui-ci suivit ses frères et se mêla à la foule des sujets reçus à la cour. Après l'échec de ses frères, il réussit l'épreuve du concours, recevant à l'occasion le titre de "Niam Raja" pour sa sagesse. Après un tel affront, ses frères tentèrent de se venger en le déshonorant en dissimulant de la viande bovine dans sa nourriture. Mais il devina le piège et l'évita. Les frères tentèrent alors une fausse accusation, mais furent cette fois expulsés, tandis que Niam Raja recevait du roi Dharma la déesse de la prospérité Sîtâ (Lakshmî) en même temps que cinq types de semences.

Ce mythe est d'autant plus intéressant qu'il relate l'histoire du roi légendaire des Dongria Kond. Rappelons que *Niam Raja*, ou le "Roi de la Loi", est le dieu tutélaire des monts Niamgiri, dans lesquels vivent la plupart des Dongria Kond. C'est une sorte de roi divin encore reconnu comme le symbole de l'unité des Kond des Niamgiri, et honoré régulièrement par le représentant du clan aîné. Mais plus encore, Niam Raja apparaît dans le récit comme une sorte de doublet plus personnalisé et actif du roi solaire originel et transcendant. Or, cette vérité théologique reflète précisément une réalité politique puisque, comme on l'a souligné en première partie, le drapeau de Niam Raja participait au Dasarâ organisé par le *Thâtrâja* de Bissamcuttack, lui-même dépendant du roi de Jeypore.

**Saora** : Les Saora ont fait l'objet de deux grandes monographies documentées : celle d'Elwin et celle de Vitebsky, qui se complètent remarquablement. Elwin nous apprend d'abord que le Soleil, parfois vu comme l'œil de Kittung le créateur, possède trois aspects

plus ou moins distingués par ses fonctions : Uyung-sum, qui est préposé à la conception ; Gadel-sum ou Gade-jang-boi, qui forme les os dans la matrice <sup>292</sup> ; Daramma-sum, le témoin des actes, qui punit par la lèpre ou l'épilepsie et à qui l'on sacrifie des animaux blancs. Dans une invocation, toutes ces tâches sont pourtant attribuées à Jama-sum comme s'il synthétisait tous ces aspects (Elwin 1955 : 575), et ailleurs encore, ce dernier n'apparaît qu'en dieu associé à la sorcellerie, tandis que c'est à Kittung que revient le rôle global : "Ô Kittung Mahaprabhu, tu es Darammasum, tu es Uyungsum. Tu as fait le monde. Tu connais le destin des hommes (...). Tu es au-dessus ; Labosum est au-dessous." (Elwin 1955 : 55). Kittung est parfois présenté aussi comme l'époux de *Sidibiradi* (Siri : *Shrî*) ou *Sitaboi* (Sîtâ). Elwin décrit ce dieu comme originel et bienveillant, bien que lointain et neutre, au point de ne connaître aucun culte spécifique. Pour résumer, le soleil est associé ici à une constellation d'attributs variables d'une localité à l'autre, plutôt que pourvu d'une personnalité tranchée. Dans la présentation beaucoup plus contextualisée de Vitebsky, Uyungsum et le soleil empruntent des traits franchement néfastes, tandis que le nom de Dharma n'est même pas évoqué. Vitebsky (1993 : 50-52, 83) distingue à son tour plusieurs esprits ou aspects du Soleil, dont l'aspect dominant, *Uyung-boj*, est visualisé comme une sage-femme ou femme de forgeron télougoue (de basse caste) déterminant la formation du nouveau-né, et, *Mo'mo-yung*, forgeron "idiot" qui se contente de marteler puis de fondre l'embryon suivant les indications de sa maîtresse.

À la lumière de nos propres données, il est possible de préciser la notion de *sonum* telle que l'a défini Vitebsky. On sait que ce terme désigne les entités "souvenirs" saora attachées aux deulleurs jusqu'à la fusion des défunts avec la collectivité des ancêtres. Littéralement, *sonum* est un diminutif de *sonuman*, terme s'opposant à *Kittungan*, désignant les dieux plus importants en Saora (Elwin 1955 : 77 ; Vitebsky 1980 : 64). Le terme apparaît toutefois moins spécifique si on le rapproche de la prononciation locale de la forme plurielle du démon-planète Saturne : "*Sonimon*" (*Sani-mane*). On a vu que les Porajâ craignent cette entité invisible pour ses attaques soudaines menant souvent à la mort. C'est ainsi l'une des seules à laisser une trace reconnaissable lors du rite de divination de la cause de la mort. Saturne est fréquemment évoqué au pluriel car de nombreux médiums utilisent son nom

---

<sup>292</sup> En Saora, *Jangan* désigne l'os ou le noyau selon Elwin 1955, p.84, comme *jan* en Santali, selon Carrin-Bouez 1986, p.66-67.

comme une véritable catégorie : "les Saturnes" (*sonimon* ou *soni-lok*), là où d'autres distinguent différents types de Râhu, voire de Bhîma <sup>293</sup>.

Pour affiner la comparaison, on peut rappeler quelques traits indiqués par D. Knipe dans son étude sur Saturne en Andhra Pradesh. Tout d'abord, ce démon "saisisseur" est une reduplication de Yama, son demi-frère aîné. Il serait en effet né de l'union de leur père Vivasvant avec l'ombre de son épouse Samjnâ, la mère de Yama. Cette naissance de substitution fait de lui une sorte de double obscur du soleil, ou de "soleil nocturne" (Knipe 1995 : 216-219). Devenu boiteux, il est associé au contrôle des vents et des flatulences corporelles. Comme le dit Knipe (1995 : 221, 223), "dès qu'il est question de mort, Sani est coupable", mais ses attaques sont aussi perçues comme des difformités ou "défigurations ontologiques" reflétant celle de son auteur. Il provoque en particulier les morts prématurées, accidentelles, mais aussi les déplacements de toutes sortes, et ses actions sont vues comme des malédictions inévitables bien que réductibles.

Or, cette définition trouve un parallèle indéniable avec le tableau que Vitebsky brosse du principal *sonum* saora : Uyung-sum. Non seulement, en effet, celui-ci est responsable des malemorts en général (suicide, chute, meurtre), mais il est aussi associé aux handicaps comme la cécité, l'incapacité à parler, l'épilepsie, les paralysies et faiblesses physiques de toutes sortes (notamment les séquelles de la poliomyélite), ainsi que la lèpre. Vitebsky (1980 : 60) a montré que les types de mort comme les types de vie qui lui sont attribués sont ultimement perçus comme des malformations originelles, programmés avant même la naissance car elles sont dûes à une mauvaise fabrique du corps dans la forge solaire. Tout se passe donc comme si les Lanjia Saora étudiés par Vitebsky avaient joint la nature solaire de Yama – en tant que dieu suprême présidant à la conception et à la mort – à celle de son frère néfaste, Saturne, pour composer Uyungsum, figure solaire à la fois nécessaire et ambivalente. Par comparaison avec les catégories que nous avons exposées au sujet des Joria, on peut même s'interroger sur l'étymologie d'un autre *sonum* saora : Ratud', le féroce dévoreur d'enfants ou d'adolescents, qui pourrait tout aussi vraisemblablement tirer son nom de Râhu. Celui-ci est connu en effet,

---

<sup>293</sup> Comme on l'a dit en deuxième partie, et comme Elwin (1947) et Grigson (1938, p.206) le rapportent à propos des Gond du Bastar.

dans toute l'Inde, comme le démon de l'éclipse, dévoreur de la Lune, appartenant à la liste des "neuf planètes saisisseuses", au même titre que Saturne.

Revenons pour finir à l'oubli du caractère bénéfique d'Uyungsum chez les Lanjia Saora. Les traits fastes apparaissent en fait chez d'autres divinités : les guides des médiums, représentés comme des Paika hindous, Kittung, le dieu créateur lointain, et Labosum, dieu qui réunit les morts de vieillesse d'un même lignage auprès de la source qui irrigue ses rizières. Comparées aux conceptions Joria ou Kond, ces identifications indiquent une dépendance mineure des Saora vis-à-vis de l'autorité royale, et corrélativement une importance majeure des ancêtres dans la vie quotidienne. Ce tableau appartient toutefois désormais au passé, car les Lanjia Saora en question ont été massivement convertis au christianisme ces dernières décennies. Les Églises catholiques et baptistes qui se sont installées chez les Saora sont militantes, et ont brutalement proscrit le dialogue avec les morts ancestraux, en appliquant une stratégie missionnaire qui avait déjà fait ses preuves auprès d'autres tribus.

### **Un dieu solaire créateur, entre héritage munda et forme locale de Dharma**

Aux marges septentrionales de l'Orissa, plusieurs groupes de langue munda furent vite célèbres auprès des missionnaires chrétiens pour leur dieu Soleil connu sous le nom de Dharma ou Sing Bonga <sup>294</sup>. Les missionnaires ainsi que les anthropologues disciples du Père Schmidt soulignèrent en effet le caractère créateur et bénéfique de ce dieu, ainsi que l'originalité de ses attributs par rapport aux dieux hindous, afin de démontrer la thèse d'un "monothéisme originel" décelable dans les conceptions des peuples les plus primitifs <sup>295</sup>. Une revue critique des matériaux ethnographiques suggère que le dieu en question possède bien plus de points communs (à commencer par son nom) avec des dieux hindous connus qu'avec un Dieu créateur monothéiste. Nous avons vu en outre qu'un dieu Dharma fut honoré du sud au nord de l'Inde orientale. Ce constat ne permet évidemment pas, pour autant, d'infirmier

---

<sup>294</sup> Notamment Dalton 1960 [1872] (p.130-133, 141, 157, 159, 186 et 223) ; Crooke 1968 [1896], p.9-10.

<sup>295</sup> Le Père Wilhelm Schmidt (1868-1954) est l'un des fondateurs de l'anthropologie historico-culturelle, dite aussi "Ecole de Vienne". Hormis ses travaux linguistiques concernant les langues austro-asiatiques, Schmidt reste connu pour sa théorie d'un monothéisme originel, qui emprunte aux thèses jésuites antérieures. Cette théorie s'appuie sur l'idée d'une "révélation primordiale" fondant l'universalité du message chrétien tout en aidant les missionnaires à déceler les conceptions indigènes les plus propres à la christianisation. Cette stratégie est encore utilisée par les missionnaires actuels en Inde.

l'hypothèse de l'ancienneté d'un dieu créateur parmi les cultures munda. Un tel fonds ne pourra cependant être cerné qu'à condition de clarifier les influences plus récentes. Ces précisions montrent une fois de plus combien les représentations de *Dharmarāja* et de la royauté ont modelé les conceptions subalternes, au point que l'on invoque encore aujourd'hui le Soleil comme l'image de la justice ultime, et la source d'où toute vie émane et retourne. Mais faisons porter l'enquête sur des points plus précis du dieu.

**Mârtânda Bhairava** : Revenons aux rapports des premiers ethnographes. Au sujet du dieu Dharma rencontré chez les sous-groupes Korwa et Kharya, Dalton rapporte un détail significatif : ils honorent le soleil sous le nom de Bhagavan pour les premiers et de Bero (Bhairava) pour les seconds, en lui offrant de la nourriture devant une termitière. Cette localisation particulière les apparente aux dieux Khandoba et Biroba (Virabhadra) du Maharashtra d'une part, et à *Mârtânda*, "l'œuf mort", une forme solaire de Bhairava d'autre part. Les premiers résident en effet dans des termitières vues comme lieu d'origine des moutons (Sontheimer 1989 : 133, 189-192 ; Vaudeville 1999), et le second est dit être né d'une termitière (ou d'une montagne) dont la terre permet de confectionner son image rituelle. Mârtânda Bhairava hérite sur ce point de traits caractérisant auparavant le dieu Rudra, auquel on offrait des libations et du riz dans un trou de termitière, afin de propitier sa tendance à détruire les embryons (Heestermann 1957 : 17). Par sa face Bhairava, le dieu se rattache donc à la mythologie shivaïte, et la légende du sanctuaire de Gokarna, déjà évoqué, suggère que cette forme divine embryonnaire naît d'une termitière <sup>296</sup>, et y trouve refuge lors des déluges périodiques. Par sa face Mârtânda, le dieu possède par contre des antécédents solaires.

Le nom Mârtânda apparaît notamment dans le *Matsya Purâna*, œuvre qui décrit l'incarnation du dieu Vishnu sous la forme d'un poisson sauvant le premier homme du déluge. Ce texte élabore lui-même des thèmes cosmogoniques plus anciens (brahmaniques et

---

<sup>296</sup> Voici par exemple le récit d'origine du sanctuaire de Gokarna. Quand tout était sous l'eau, Chaturmukha Brahmâ se concentra pour effectuer la création. Rudra sortit de sa tête et Brahmâ lui demanda de créer le monde à sa place. Rudra accepta et descendit sous terre pour se consacrer à son tour à l'ascèse, afin de créer des êtres parfaits. Brahmâ voyant que la perfection de tels êtres mettrait en danger les dieux, entreprit lui-même de créer en mêlant les qualités. Apprenant cette trahison, Rudra voulut ressortir pour parler à Brahma, mais l'épaisseur de la terre s'étendait désormais au-dessus de lui. Enjoignant à la Terre de lui laisser un passage, celle-ci le supplia de se concentrer sur lui-même afin de sortir par son oreille [la termitière est très tôt identifiée à l'oreille/matrice de *Prajâpati* ou de la Terre (Heestermann 1957)]. Il se fit donc de la taille d'un pouce et sortit de la manière requise, bénissant la Terre et nommant l'endroit "matrice de Rudra" et surtout *Go-karna*, "oreille de vache" (la vache est une métaphore de la terre, toutes deux étant pourvoyeuses d'abondance). (*Shri Kshetra Gokarn Sthala Charitra*, Mahabal V. Battayya publisher, Gopi Trust Building, Gokarn, s. d., 48p.)

védiques), où Mârtânda intervenait en tant qu'œuf mort-né de la déesse "illimitée", Âditî, pour devenir la masse ronde du dieu Soleil et, souvent, le père de Yama et des mortels (*Rg Veda*, X, 72.8.9 ; Malamoud 2002 : 16-17). Du point de vue des sources historiques, Mârtânda Bhairava est la forme solaire de Shiva la plus documentée en Orissa et au-delà <sup>297</sup>. Mârtânda Bhairava est également parfois représenté entouré de yogini et de ses douze frères (symbolisant les mois de l'année) sous des formes solaires. Pour la région du Kalinga, on sait qu'au moins un ancien roi Gangâ se réclamait dévot de Mârtânda <sup>298</sup>. Fait plus décisif : non seulement le Soleil possède un temple magnifique à Konarak (près de Puri), mais deux grandes sculptures surmontant ce temple correspondent étroitement à l'une des rares descriptions canoniques de Mârtânda Bhairava <sup>299</sup>. Bhairava y est représenté avec un pied reposant sur un bateau miniature, ce qui n'est pas sans évoquer le thème diluvien. Le temple en question fut bâti par l'un des plus grands souverains de l'Orissa (Narasimha 1<sup>er</sup> : 1238-1264) alors que le culte royal de Jagannath avait pris son essor. Si nous ajoutons ces indices archéologiques aux preuves ethnographiques déjà présentées, il convient de reconnaître que la conception d'une figure divine identifiant une forme de Shiva au Soleil a imprégné la culture oriya. Au-delà de l'Orissa, des restes de temples de Mârtânda témoignent également de la présence jadis plus répandue de cette figure composite du Cachemire à l'Inde centrale entre le VI<sup>ème</sup> et le XIII<sup>ème</sup> siècle <sup>300</sup>. Explorons enfin les cosmogonies littéraires mettant en scène le dieu Dharma.

<sup>297</sup> Malmann attribue une représentation du dixième siècle, découverte dans le nord de l'Orissa (district de Mayûrbhanj), à une forme solaire de Shiva où le dieu apparaît au centre de la "roue du temps" : Marie-Thérèse de Mallmann, *Les enseignements iconographiques de l'Agni Purana*, Annales du Musée Guimet LXVII, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p.104. Du IX<sup>ème</sup> au XIV<sup>ème</sup> siècles, l'iconographie des temples de l'Orissa connaît une forme de Bhairava plus répandue encore : *Ekapâda* Bhairava. H. von Stietencron a insisté sur la filiation possible entre la forme de Bhairava "à un pied" (*Ekapâda*), honoré surtout sous les dynasties Bhaumakara et Somavamsin, et celle de Jagannath honoré par les Gangâ (dans : Eschmann, Kulke & Tripathi 1978, p.120-2). On trouve par ailleurs une opinion répandue dans la population oriya selon laquelle Jagannath peut se démultiplier en seize Bhairava. Pour le sanscritiste A. Sanderson (2007, p.229), *Ekapâda* Bhairava est une forme tantrique associée dans les textes à Ekâmra, le site shivaïte de l'actuelle ville de Bhubaneswar, depuis le X<sup>ème</sup> siècle au moins.

<sup>298</sup> Rajaguru 1960, p.187 (Inscription n° 39, Plaque de Ponduru).

<sup>299</sup> Il s'agit de la description du *Hayasirsapanarâtra*, *Saurakânda* (XXVII ?, 22-25), et l'identification est due à K. K. Dasgupta, "The Pâncarâtra Tradition and Brahmanical Iconography", *Shastric Traditions in Indian Arts*, A. Libera Dallapiccola (ed.), Stuttgart, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1989, vol. I, p. 71. Pour les représentations en question, voir Donaldson 1985-87, vol. II, fig. 2799-2800. Je remercie cordialement Karine Ladrèche, pour ces informations issues de sa thèse de doctorat sur *L'iconographie de Bhairava dans la sculpture du sud de l'Inde jusqu'au 13<sup>e</sup> siècle*, en cours de publication.

<sup>300</sup> François Chenet, "Les Sauras de l'Inde : le brillant échec d'une identité religieuse inclusiviste ?", *Journal Asiatique*, (3-4), 1993, p.317-391. Concernant l'importance de Mârtânda Bhairava dans le tantrisme de l'Inde orientale, voir p.371, 379, 387-389. Dans la tradition *kula*, Bhairava représentait l'entité transcendante ultime, et en Indonésie, des inscriptions de Java Est ainsi que des textes plus récents illustrent une synthèse tantrique assimilant également Shiva au Soleil, tandis que Yama y est associé à la sorcellerie (Chenet *op. cit.*, notes p.359 et 387).

**L'Absolu divin, le Soleil et la Déesse créatrice :** Dans les mythes oraux évoqués plus haut, le dieu Dharma apparaît le plus souvent comme l'époux d'une déesse nommée Jama Rânî ou Sîtâ-Lakshmî. Dans une des versions Kond, c'est la déesse qui crée le monde, puis le dieu solaire à partir d'un *linga* de sable transformé par la suite en œuf de cygne. Soulignons d'abord que le cygne symbolise communément le dieu Brahma, et que par conséquent, l'œuf de cygne est une image directe de l'œuf de Brahmâ, représentant le cosmos primordial. Bien que le récit fasse de la "Déesse principale" (Lakshmî) l'épouse de Dharma Raja, l'ambiguïté persiste ensuite sur le rapport de ce dernier à sa mère Jama Rânî. Cette relation incestueuse complexe entre l'œuf et la poule apparaît également dans des cosmogonies de basses castes du nord de l'Andhra Pradesh (Herrenschmidt 1989 : 98-104). Un dieu primordial "sans forme" produit "l'énergie primordiale" (*Ādishakti*) à partir de lui-même. Celle-ci pond un œuf dont sortent les trois grands dieux de l'hindouisme (Brahmâ, Vishnu, Shiva), puis leur demande de s'unir à elle. L'un d'eux obtient ses pouvoirs par ruse, et la divise en trois épouses des dieux. Ce scénario présente lui-même des similarités avec les cosmogonies du cycle littéraire en Bengali de la déesse Manasa, telles que les a présentées France Bhattacharya. Résumons en le canevas général. Tout commence par une sorte de vide cosmique sur lequel plane l'être absolu, "sans fard", le "Seigneur" (*Gosâni*) ou simplement *Dharma*, bien que ce nom soit parfois réservé à la forme personnalisée du dieu. Cette entité émet d'abord une forme féminine de lui-même fréquemment nommée elle aussi "l'énergie primordiale" ouvrant la possibilité de la création. Celle-ci intervient ensuite, avec la stabilisation de la terre et l'émission des trois grands dieux. La Terre ne tarde cependant pas à se plaindre d'être surchargée d'êtres vivants (motif présent dans le *Mahâbhârata*), ce qui entraîne une seconde création. À ce moment, se place généralement l'épisode de la mort volontaire de Dharma, premier défunt initiateur de la mort (comme Yama). Shiva s'impose alors généralement comme un double de son père, en acceptant d'effectuer les rites de crémation de celui-ci et d'épouser une réincarnation de sa mère. Ce cycle littéraire est le plus imprégné d'influences nâth <sup>301</sup>. La littérature médiévale en langue Oriya offre des

<sup>301</sup> Bhattacharya 1989, IV – V, et Dasgupta 1969, XIV. Pour un mythe très similaire au Népal : Bouillier 1993b : 83-84. Il convient de souligner encore une fois la proximité des thèmes cosmogoniques évoqués précédemment avec les exposés du *Matsya Purâna*, déjà mentionné au sujet de Gokarna et de Mârtânda Bhairava. Ce texte reprend certains thèmes védiques pour distinguer également trois étapes originelles : 1/ l'auto-crédation du principe divin encore non-manifesté ; 2/ sa manifestation comme Homme primordial conjointement à la

cosmogonies aux traits également très proches, à commencer par un Absolu divin primordial considéré comme une pure vacuité. La création intervient également lorsque l’Absolu prend forme en même temps que "l’énergie" ou la "Mère primordiale". Certains textes développent aussi la théorie de l’identité entre le corps (*pinda*) et le monde (*Brahmânda*), et la possibilité d’atteindre l’immortalité en faisant coïncider ces deux niveaux par des pratiques yogiques (Mukherjee 1981 : 102). Rappelons que cette littérature participe du plus vaste mouvement mystique médiévale *nirgun*, où se mêlèrent des courants dévotionnels krishnaïtes, shivaïtes mais aussi musulmans (Vaudeville 1999). Or, nous avons vu que Nandapur et Narayanpatna, les anciennes capitales du royaume, possédaient leurs saints musulmans, dont celui de Nandapur était justement considéré comme une forme *nirguni*, "sans qualité", de Vishnu <sup>302</sup>.

### Quelles influences sectaires ?

Résumons, pour finir, les principaux arguments en faveur d’une influence sectaire shivaïte sur les cosmologies qui nous intéressent. Le dieu Dharma ou Yama Raja, tout d’abord, est souvent assimilé implicitement à Shiva, en tant que maître du temps et du cycle de vie. Il laisse toutefois le plus souvent la tâche créatrice à sa compagne (Yama Rânî, Thâkuranî, etc) en qualité de mère primordiale ou de principe féminin. Cette dernière produit d’abord les mortels à partir de *linga* de sable ou de terre, terme shivaïte employé également pour désigner le noyau de la personne ou la forme essentielle du dieu. Dans la plupart des cas exposés, la déesse possède un rôle actif prépondérant, puisqu’elle crée ou corrige les erreurs de Shiva qui empêchaient les créatures de s’animer.

L’intervention de la déesse n’est cependant pas toujours suffisante, si bien qu’entrent alors en scène des maîtres surpuissants (gourous immortels de la version du médium joria de Jeypore), aux pouvoirs égaux, voire supérieurs à ceux des dieux. Ces figures investies de pouvoirs occultes évoquent clairement les maîtres yogis Nâth, et ajoutons que le mythe Pengo

---

création d’une Mère universelle (*Virâj*) ; 3/ tous deux donnent naissance à l’œuf d’or (ou *Vairâjâ*), identifié à Mârtânda. L’épisode du déluge intervient ensuite, plus loin dans le récit. Tout se passe comme si les thèmes présents dans les littératures vernaculaires ou orales représentaient des versions essentiellement shivaïtes de scénarios de *Purâna* vishnuïtes plus anciens.

<sup>302</sup> Les motifs cosmogoniques évoqués plus haut apparaissent également dans la littérature orale oriya contemporaine du mouvement dit du Mahima Dharma. Ce courant a été largement étudié (voir notamment Banerjee-Dube 2001, et la thèse doctorale en allemand de Lidia Guzy), mais en tant que mouvement dévotionnel récent tourné vers Jagannath, et se diffusant en milieu subalterne par son caractère non-brahmanique. Notre comparaison entre les cosmologies orales de la région de Koraput et celles des littératures médiévales d’Inde orientale suggère que le succès du Mahima Dharma auprès des populations rurales serait aussi à chercher dans d’anciennes racines commune aux deux traditions. Nous espérons le montrer dans l’avenir.

cité évoque, lui, neuf gourous, c'est-à-dire le nombre exact de maîtres fondateurs de la secte. De même, la création à partir d'un *linga* ou "poupée" de cendres et de bouse de vache, et l'incapacité originelle des créatures à articuler des sons cohérents et à se mouvoir, incapacité corrigée par un gourou, sont des motifs qui appartiennent au corpus nâth, et que l'on retrouve aussi bien dans certaines traditions népalaises que chez les Gond de l'Andhra Pradesh <sup>303</sup>. Le nom de *Candan* – que nous avons rencontré dans les mythes Joria et Pengo – est également récurrent dans la tradition nâth, où il désigne le puissant *Candannâth*, maître auquel plusieurs légendes attribuent un rôle civilisateur, sinon installateur de dynastie au Népal (Bouillier 1989 : 199). Il doit son nom à sa transformation en bois de santal lors d'une lutte magique. Sur le plan des rituels thérapeutiques, on a vu combien la métaphore corporelle était présente dans les traditions villageoises, or c'est, là encore une thématique massivement présente dans les textes et les pratiques des yogis. La consultation du pouls, communément pratiquée par les guérisseurs et médiums locaux, fut également vulgarisée par les yogis en général et les Nâth en particulier <sup>304</sup>. Rappelons, enfin, que dans la région de Nandapur, le dieu des médiums est le plus souvent Bhairava ou un dieu tigre assimilé à lui. Or, cette configuration est également courante au Népal, où Shiva est fréquemment considéré comme le premier gourou guidant les initiations chamaniques, tandis que Bhairava est le dieu présidant au pouvoir occulte des Nâth (Bouillier 1993a : 179). Ces divers indices témoignent une fois de plus de l'influence de maîtres ou d'ascètes errants, en particulier shivaïtes comme les Nâth, sur les conceptions des groupes paysans, vraisemblablement par l'intermédiaire de l'ancien patronage royal. Cette empreinte sectaire a suffisamment marqué les populations rurales pour qu'elle imprègne des formes religieuses aujourd'hui considérées comme exclusivement populaires, sinon tribales <sup>305</sup>.

<sup>303</sup> Sur l'ancrage dans la tradition nâth du motif de la "matrice-bouse de vache" ainsi que de la figurine (*putâli*) représentant une personne après sa mort, voir Bouillier 1989, p.203 et 1993, p.82. Sur le don de la parole et du mouvement, nous nous référons notamment à G. Maskarinec, *Nepalese Shaman Oral Texts*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard Oriental Series, 55, 1998, et aux compte-rendus que livre Fürer-Haimendorf (1979, p.388 et 290) des mythes Gond, où Parvatî collecte du sable, des cendres et de la bouse de vache pour modeler les humains et où *Hiras guru* donne le pouvoir de parole au moment de la naissance. Voir aussi Krauskopff 1989, p.231-3, pour un résumé d'un mythe Tharu faisant intervenir *Guru Baba*. Ajoutons que les noms Hiras Guru (version Gond) et Jiria Guru (version Joria de Jeypore) peuvent être des réemplois des noms Hiriya et Jiriya désignant une sorcière dans les récits des colporteurs bhojpuris (Servan-Schreiber 1999 : 261).

<sup>304</sup> Communication de France Bhattacharya.

<sup>305</sup> Bouillier 1993a, p.189-190 ; Dasgupta 1969 [1946], p.370 notamment ; Sontheimer 1989, p.95. Ce constat apparaissait déjà évident à certains administrateurs-ethnographes au fait des réalités locales : "They are the gurus or spiritual preceptors of the middle and lower castes, and though their teaching may be of little advantage, it perhaps quickens and maintains to some extent the religious feelings of their clients.

L'influence de thèmes nâth n'a cependant pas été nécessairement de pair avec la présence de yogis de cette secte dans toutes les régions concernées. Les colporteurs et marchands itinérants ont joué un rôle également important dans la diffusion des traditions orales en Inde du nord <sup>306</sup>. O. Herrenschmidt a relevé par exemple la présence de motifs littéraires bhojpuris dans le cycle de Lingal, héros Gond dont la Geste est transmise par des bardes Pardhan <sup>307</sup>. D'autres influences sectaires paraissent en outre décelables dans la mythologie Gond, en général. Un mythe de création Raj Gond fait intervenir notamment le taureau sacré de Shiva (Fürer-Haimendorf 1979 : 380). Or, selon la légende, ce taureau initia le fondateur de la secte shivaïte des Lingayat (Basavanna), au onzième siècle (Ramanujan 1973 : 62). Plus encore, le héros du mythe (Lingal ou Lingo) est précisément né avec des *linga* de métal sur le corps. Or le port d'un tel pendentif de métal est le signe distinctif de tout Lingayat. Ajoutons que, dans plusieurs versions, il est abandonné par sa mère et élevé par un maître. Ces différents indices convergent vers un portrait d'initié shivaïte, voire de yogi, et l'on sait que l'histoire de Lingal recompose de nombreux épisodes attribués à Shiva dans d'autres textes (Doniger O'Flaherty 1993 : 223-226). Relevons enfin l'usage du terme "membre" (*anga*) pour désigner les dieux claniques de bois des Gond du Bastar, dieux dont Lingal est le prototype (Herrenschmidt 1966 : 30-31). Or, dans la tradition Lingayat et Siddhanta, ce terme désigne l'âme individuelle des créatures en tant qu'elle tend à se fondre avec le Linga créateur de Shiva (Ramanujan 1973 : 169-174). Une étymologie du terme nous aiderait évidemment à y voir plus clair, mais une collusion entre les conceptions lignagères Gond et les conceptions Lingayat est tout-à-fait plausible, par l'intermédiaire de marchands convoyeurs qui appartenaient à cette secte (Sontheimer 1989) <sup>308</sup>.

Avant même ces possibles influences médiévales, il faut avouer notre large ignorance quant à l'éventuel impact du Jainisme et du Bouddhisme auprès des tribus, alors que des

---

In former times the Gosains travelled over the wildest tracts of country, proselytising the primitive non-Aryan tribes, for whose conversion to Hinduism they are largely responsible. " Russell & Hira Lal 1969, p.159.

<sup>306</sup> Voir Servan-Schreiber 1999. On peut trouver par exemple chez les Tharu du Téraï népalais (Krauskopff 1989), dont une section est connue comme *Jogi* (Briggs 1989, p.59), des motifs du cycle bengali de Manasa (Bhattacharya 1989, p.133, 517-8), motifs vraisemblablement colportés par les chanteurs bhojpuris.

<sup>307</sup> O. Herrenschmidt (1966, p.92) note l'occurrence de l'histoire de Bhartrihari dans le cycle de Lingal des Raj Gond, mais une étude précise serait à mener.

<sup>308</sup> Ajoutons que les officiants Lingayat (*Jangam*) ne sont pas brahmanes, et pouvaient jouer le rôle de prêtre ou de maîtres initiés aux mystères de Shiva sans être regardant sur la caste de leur clientèle. Notons que J. Shortt (1868, p.267) cite aussi un groupe de "jungums" dans son tableau des castes de Jeypore.

restes de temples et de monastères attestent largement leur présence au cœur même de l'Inde centrale (Sinha 1962 : 39-40). En ce qui concerne la région de Nandapur-Jeypore, on a vu que la culture Jain y était florissante vers le dixième-onzième siècle. Rappelons également que l'itinérance était une règle pour certains Jain, et que "l'ermitage forestier" est un classique du renoncement indien depuis, au bas mot, deux millénaires (Malamoud 1976). K. G. Zysk (1991) a par ailleurs montré que les ascètes hétérodoxes transhumants (dont les bouddhistes) furent les principaux acteurs de l'expérimentation dans la médecine indienne, en collectant notamment les connaissances relatives aux plantes et minéraux auprès des populations locales.

Par ces comparaisons plus générales, nous avons cherché à montrer dans ce chapitre que les similarités que l'on peut dégager aujourd'hui entre les divers mythes Porajâ tiennent moins aux "survivances" d'une hypothétique mythologie tribale unique qu'à la situation socio-culturelle de ces groupes vis-à-vis des royaumes hindous. Dans les mythes, tous récoltés pendant ou après la période coloniale, les tribus mettent en effet l'accent sur l'appartenance lignagère et sur la légitimité du sol *par rapport* à l'hégémonie royale et brahmanique. La reconnaissance unanime d'un dieu Dharma, ou du Roi Yama patron des "créatures", est l'illustration la plus claire du statut subalterne de ces groupes au niveau culturel. Ce statut n'empêche toutefois pas une appropriation tout à fait originale, sinon subversive, de ce dieu et des thèmes hindous (le plus souvent shivaïtes) par ces mêmes groupes. Ceux-ci dépeignent, en effet, le dieu de "l'ordre" royal hindou sous des traits ambigus, voire néfastes, tandis que la mère "au pilon" et les ancêtres restent plus accessibles.

Au vu de l'actualité des mouvements nationalistes hindous en Orissa, nous insisterons sur un dernier point : les échanges socio-culturels millénaires entre les tribus et le monde hindou n'impliquent en aucun cas que les *âdivâsi* soient des "hindous attardés" (Ghurye) dont l'avenir 'naturel' serait d'adopter les règles brahmaniques. Une telle interprétation oublie l'autre versant de notre démonstration : "l'hindouisme" même est le produit d'une telle histoire d'échanges, échanges précisément occultés par les extrémistes. S'il faut "civiliser" notre vision des tribus, il ne faut pas moins "ensauvager" celle de l'hindouisme.

## **Conclusion : Sacrifice et *malencontre***

Nous avons tenté de livrer, ici, une vision intégrée de l'organisation sociale, politique et religieuse d'une tribu de l'Orissa, en variant les échelles d'analyse (royaume, village, aire de l'ancienne capitale). Le résumé de l'histoire récente du royaume nous a permis de donner d'abord une profondeur au regard occidental et aux sources coloniales, tout en nous familiarisant avec la géographie régionale. Nous avons ainsi pu préciser l'organisation interne, notamment foncière, du royaume, que nous livrent les rapports coloniaux et les enquêtes orales. Entre le niveau royal et le niveau villageois, le district s'est révélé un maillon important de médiation entre la légitimité obtenue d'en haut (par le roi) et celle venue d'en bas (par les aînés de lignées locales dominantes). C'est à ce niveau que les différences de statut entre les groupes paysans sont les plus perceptibles, ceux des vallées irriguées apparaissant, par exemple, plus territorialisés et soumis à l'autorité et aux ponctions royales que ceux vivant de cultures sur brûlis dans les montagnes. Ces derniers, plus mouvants et par conséquent plus indépendants, peuvent prétendre à un traitement d'alliés plus que de tributaires.

Il a été surtout possible de dégager le type de lien présent d'un bout à l'autre de la chaîne : la relation *râja – prajâ*. De nombreux observateurs et ethnographes relevèrent avec surprise l'utilisation du terme *râja* pour de petits chefs locaux, tandis que d'autres devinaient la parenté du nom Porajâ avec le sanscrit *prajâ*. Ces deux termes peuvent être traduits de diverses façons : roi et sujets, patron et clients, seigneur et créatures, patron du sacrifice et dépendants rituels. Cette diversité témoigne de la complexité de la relation en question et des contextes dans lesquels elle s'inscrit. L'étude de cette polysémie permet de comprendre qu'un patron local peut aussi être le dépendant d'un autre à un niveau supérieur, au sein d'une chaîne de patronage. Cette chaîne hiérarchique ne s'arrête toutefois pas avec le roi régional mais avec le dieu dont il affirme lui-même n'être qu'un représentant terrestre. Pour l'Orissa, H. Kulke a montré que les querelles de légitimité pouvaient prendre la forme de vol de statue divine, ou de tentatives pour se faire reconnaître comme le premier serviteur du dieu patron,

ou encore pour faire reconnaître son dieu lignager comme supérieur aux autres. Précisons que la réussite militaire et politique n'était pas ici conçue indépendamment des volontés divines, si bien qu'il est difficile de parler d'une instrumentalisation pure et simple du religieux par les agents politiques. Ces derniers concevaient, en effet, leurs actions en relation avec celles des dieux. R. Inden (1990 : 228-35, 260) a particulièrement bien mis en lumière cet aspect en analysant la métaphore solaire employée au sujet des rois dans les inscriptions indiennes. Selon lui, la métaphore est motivée par la position politique du roi (qui surplombe le cercle de ses tributaires) et par son rôle central de régulateur des relations sociales <sup>309</sup>. En ce sens, le souverain apparaît comme l'acteur principal de l'histoire, tout comme le soleil "incarne" le cours du temps. À l'inverse, cette image solaire ne permet toutefois pas de conclure à une divinisation du roi. Celui-ci occupe certes une position intermédiaire entre divinités et humains, et on le dit "dieu parmi les hommes", mais les dieux ne lui ont fait grâce que d'une part de leur nature lors de la consécration (Heestermann 1957, Inden 1990 : 234) si bien qu'il demeure un homme parmi les dieux.

En d'autres termes, la relation politico-rituelle qui subordonne les tenanciers au roi, avec ses intermédiaires, subordonne également le roi terrestre au roi divin. Avant même d'être les dépendants d'un roi terrestre, les Porajâ ainsi que tous les humains sont, on l'a dit, les "sujets" et les "créatures" (*prajâ*) du roi Yama. Comme l'a montré C. Malamoud, selon les textes védiques, "l'homme naît comme dette" envers ce dieu, si bien que Yama est aussi l'ultime créancier <sup>310</sup>. Pendant sa vie, chaque hindou règle ainsi la dette qu'il a contracté en naissant, en menant une vie conforme et en procédant aux rituels prescrits. Ce thème de la dette ontologique de la société envers un dieu – qui est aussi le prototype des rois – apparente Yama à une figure indienne du "malencontre" (Malamoud 1987). Cette formule, empruntée à Pierre Clastres, désigne l'événement par lequel la société civile a accepté la soumission à un État coercitif. Cette acceptation est illustrée, selon Clastres, par l'inversion de la dette sociale : de celle d'un chef nominal envers la société "primitive" qui le choisit comme arbitre, à celle

---

<sup>309</sup> En ce sens, nous partageons pleinement la conclusion d'Inden (1990 : 268) selon laquelle, loin d'avoir cultivé seulement la 'pure spiritualité', les Indiens "ont traité l'aspect politique de la vie comme intégral".

<sup>310</sup> Malamoud 2002 ; Galey 1980. À ceci près que l'endettement congénital n'est pas contracté seulement auprès de Yama, mais aussi auprès des ancêtres, des sages originels, et dans des textes plus récents, auprès du dieu localement suprême, comme Jagannath (Kulke 1993, p.151).

de la société envers un souverain au pouvoir étendu. Or, dans la deuxième partie du présent livre, nous avons montré la position centrale qu'occupe Yama dans les conceptions des Porajâ. Il y représente à la fois le roi et le père suprême, en même temps que la nécessité des lois cosmiques, politiques, et aujourd'hui administratives. Sa figure incarne la fameuse "servitude volontaire" consentie par les groupes tribaux envers un roi. Si ce moment inaugural reste à jamais mythique – et ici sans doute plus progressif que Clastres ne le suggère –, il est toutefois possible de l'illustrer par un exemple historique régional.

Au III<sup>ème</sup> siècle avant notre ère, le premier "empereur" de l'Inde, Ashoka, se convertit au bouddhisme après, dit-il, avoir été saisi d'horreur par sa conquête sanglante du Kalinga, c'est-à-dire globalement l'Orissa côtière et le nord de l'Andhra. Dans les inscriptions postérieures à cette guerre, le roi Maurya se présente comme le simple serviteur repentant du Bouddha et de la loi bouddhique. Au-delà de cette profession de foi, il convient pourtant de préciser que la région était alors un centre bouddhiste, et que la "conversion" du roi pouvait aider à assurer sa légitimité locale. La loi bouddhique dont parle Ashoka recoupe d'ailleurs largement l'ordre brahmanique, à commencer par la place qu'y occupe la notion de dette et celle "d'autre monde" (Biardeau 2002 : 104-108). Dans les édits destinés à ses sujets Kalinga, et dans l'inscription de Jaugada (Ganjam) – soit à une centaine de kilomètres de Koraput –, Ashoka développe une rhétorique paternaliste particulièrement révélatrice :

"Tous les hommes sont mes enfants. Comme pour mes enfants je désire qu'ils aient tout bien et bonheur dans ce monde et dans l'autre, c'est aussi ce que je désire pour tous les hommes. Si mes voisins indépendants se demandent ce que je désire [à leur propos], qu'ils sachent que le roi / l'ami des dieux veut qu'ils soient sans appréhension à son sujet, qu'ils aient confiance en lui, qu'ils n'aient de lui que des bénéfices et aucun mal. Ils doivent se rendre compte que le roi patientera avec eux autant qu'il est possible de patienter, et qu'à cause de moi ils doivent pratiquer la Loi et gagner ce monde et l'autre. C'est avec cet objet que je vous [ses envoyés] donne mes instructions, en vous enjoignant de libérer par là ma dette, et en vous faisant connaître ainsi ce qui est ma résolution et ma promesse ferme. En agissant ainsi, l'œuvre [votre devoir] doit s'accomplir, ils doivent être rassurés... de cette façon ils pourront se rendre compte que le roi / l'ami des dieux est

comme un père pour eux, et qu'il les aime comme lui-même ; ils sont comme les enfants du roi / de l'ami des dieux. <sup>311</sup>"

Les sujets du roi sont ainsi dits être ses enfants, qui doivent respecter la loi dharmique envers laquelle le roi s'est engagé. En clamant sa responsabilité devant une loi à prétention universelle, Ashoka ne fait cependant que renforcer la légitimité de ses propres décrets. De la même façon, en s'affichant comme un mandataire du Bouddha – supérieur aux dieux par son accession à "l'Éveil" ultime – , il se place lui-même au-dessus des autres rois hindous <sup>312</sup>. La roue de la loi bouddhique qui ornaît les piliers d'Ashoka témoigne déjà d'une assimilation de la fonction royale sur terre à celle du soleil, image manifeste de la loi cosmique. Par-delà les différences doctrinales, l'idéologie royale hindoue que nous avons rencontrée en Orissa montre ainsi une indéniable continuité avec celle d'Ashoka <sup>313</sup>. L'une et l'autre articulent, en effet, trois thèmes étroitement associés : l'affirmation du roi comme mandataire d'un dieu souverain ; la rhétorique paternaliste du roi envers ses sujets et débiteurs ; la métaphore solaire de la royauté suprême. Une fois encore, loin de relever de "pures" représentations religieuses, ces thèmes constituent aussi les fragments d'un discours politique très cohérent. En s'inscrivant à l'intérieur d'une chaîne de créance, mais à la charnière entre le patron divin et les sujets terrestres, le roi légitime son règne d'en haut tout en assurant le respect de ses ordres vers le bas. Pour reprendre la formulation de Clastres, il pérennise le malencontre en situant la dette sur un plan transcendant (la nécessité cosmique).

Hormis les rois voisins indépendants, la même recommandation paternaliste et moralisante est faite "à la brousse / l'habitant de la forêt [*atavi*] qui se trouve dans l'empire de l'ami des dieux, elle aussi il la concilie et la prêche. On leur explique même que le remords en est la cause,

---

<sup>311</sup> Édit XVI, de Jaugada, *Les inscriptions d'Asoka*, traduites et commentées par Jules Bloch, Paris, Les Belles Lettres, 2007 [1950], p.141-142, traduction très légèrement modifiée à l'aide de : *Gli editti di Asoka*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milan, Adelphi 2003. La même rhétorique est développée dans l'Édit XV de Tosali (Dhauri), gravé près de Bhubaneswar : "L'observance [de ces instructions] apporte de grands bénéfices ; leur inobservance, de grands préjudices : car à ne pas en tenir compte, on ne gagne ni le ciel ni le roi. Car double est l'avantage qui en résulte, comment y penserais-je trop ? En le pratiquant, vous rembourserez ma dette et vous gagnerez le Ciel." (*Ibid.*)

<sup>312</sup> Paul Mus (1935, p.253, 389-390) a souligné la dimension politique de l'instauration par Ashoka du culte des reliquaires-cénotaphes (*stūpa*) du Bouddha. Comme il le remarque, la mise en place d'un tel culte impérial, censément "universel", subordonne et "territorialise" d'un même mouvement les divinités qui deviennent ainsi locales.

<sup>313</sup> Notons que le *Dharmarāja* épique que nous avons rencontré au cours de notre étude paraît mêler des traits du Yama védique et d'autres du Bouddha, car il apparaît comme un roi de la Loi, qualitativement supérieur aux autres dieux, et non simplement comme un "roi des morts" et prototype des vivants (Malamoud 2002). Par ailleurs, la Mort occupe une place critique dans le bouddhisme, comme personnification des désirs mondains et de la possibilité même des renaissances, que le Bouddha dépasse en atteignant le Néant du Nirvāna (notamment Biarreau 2002, p. 115-116). On peut encore s'interroger sur l'ancienneté et la diffusion du thème de la souveraineté suprême de Yama, comme l'a argumenté G. Fussman (1977) à partir de données mythologiques et linguistiques dardes et kafirs.

afin qu'ils se repentent et cessent de tuer" <sup>314</sup>. Ces indications sur les rois indépendants du Kalinga comme sur les gens des forêts préfigurent l'autonomie circonscrite que conserveront les chefs *âdivâsî* vis-à-vis des rois hindous <sup>315</sup>, mais aussi la reconnaissance par les premiers de la présence d'un "père bienveillant" lointain et potentiellement destructeur. *Mutatis mutandi*, la *Pax Britannica* s'imposera par des moyens similaires : la conquête et l'injonction morale à se conduire en "civilisés", sinon en convertis.

L'influence du modèle royal sur la conception actuelle du dieu solaire n'implique toutefois pas que cette figure soit récente, chez les "gens de la terre". Ciel et terre sont invoqués rituellement ensemble, on l'a vu. Nous avons aussi souligné le fait que c'est l'union de toutes les forces cosmiques, dont celles des ancêtres, autour du pilier fondateur du village – à l'image du pilier porteur de chaque maison – qui importe le plus au bien-être durable des habitants. En d'autres termes, rien n'indique l'ancienne prédominance d'une déesse terre, qui aurait été ensuite supplantée par un dieu céleste, comme quelques épigones de Bachofen le soutiennent encore. Par ailleurs, les deux déesses préposées véritablement à l'abondance des récoltes apparaissent plus comme des reines des céréales, et celle des deux qui montre des caractères chtoniens montre une identité plus complexe que ne l'indique la catégorie vague de "terre mère tribale".

Partisan de l'hypothèse des origines tribales de certaines déesses royales, H. Kulke cite en particulier l'exemple de *Stambhesvarî*, la "Dame au pilier" <sup>316</sup>. L'auteur rapproche le nom et la forme originale (un poteau), ainsi que l'officiant non brahmane de cette déesse, des types de poteaux rituels occupant le centre des villages Kond. Le nom sanscrit de la déesse, dont l'épigraphie témoigne de l'existence vers l'an 500 de notre ère (Kulke 1993 : 7), peut pourtant orienter vers une voie plus royale <sup>317</sup>. Le nom *stambha* ou *kambha* désigne en effet le pilier

---

<sup>314</sup> Édit sur roc XIII, *Les inscriptions d'Asoka, ibid.*, p.129.

<sup>315</sup> G. Fussman (1982-83, p.640) a montré que "l'empire" Maurya de Chandragupta comportait, comme la majorité des royaumes indiens anciens, à la fois des "territoires directement administrés par la couronne ; des royaumes conquis ou ralliés, dont le souverain avait été assujéti au tribut, mais maintenu en place ; des tribus/républiques (*autônômoi*) disposant d'une autonomie interne".

<sup>316</sup> Nous reviendrons plus longuement sur différents exemples avancés par H. Kulke, ainsi que sur la notion de "kshetratisation", dans un article en cours.

<sup>317</sup> M. Biardeau a insisté sur le modèle du poteau sacrificiel védique (*yûpa*) dans la formation d'un dieu poteau situé au centre de villages de l'Andhra. Par ses antécédents, ce dernier synthétise, selon elle, les fonctions d'instrument du sacrifice, d'axe du monde et de substitut de l'unité villageoise sacrificiante (Biardeau 1989, p.328). Notre interprétation est un peu différente.

*commémoratif* du sacrifice. Or, l'épigraphie de la région du Kalinga (actuelles côtes d'Orissa et d'Andhra) évoque deux types de grands sacrifices (sacrifice du cheval et *vâjapeya*) qui témoignent de l'endurance idéologique du modèle sacrificiel royal jusque vers le huitième siècle de notre ère <sup>318</sup>. Le premier type est évoqué dans le *Mahâbhârata* comme une manifestation du prestige et de l'autonomie royale <sup>319</sup>, tandis que le rituel du *vâjapeya* comprend théoriquement une "ascension du ciel" consistant à escalader le poteau sacrificiel (Heesterman 1985 : 120-121). Nous n'aurons malheureusement jamais accès aux rites effectifs de l'époque, mais les références à ces grands sacrifices permettent d'affirmer, au moins, que ces poteaux célébraient le caractère universel de la souveraineté du sacrifiant. À des siècles de distance, le privilège d'organiser un sacrifice du buffle autonome lors de Dasarâ équivalait encore, dans l'Orissa de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, à une déclaration d'indépendance (Schnepel 2002). Par son nom, sa forme et l'ancienneté de ses inscriptions, la "Dame au poteau" évoquée précédemment pourrait bien désigner, à nos yeux, la déesse d'un lignage local ayant réalisé un sacrifice selon les prescriptions brahmaniques, et clâmant sa souveraineté régionale <sup>320</sup>. Au-delà de cet exemple, nombre de déesses tutélaires de dynastie, dites 'd'origine tribale', montrent plus de caractères guerriers que fertiles et chtoniens (Hiltebeitel 1991 : 125-127 ; Tambs-Lyche 1997).

Pour la région de Nandapur, un simple dicton témoigne à la fois de la généralité du sacrifice (du buffle en particulier) parmi les tribus, et de sa dimension souveraine :

"Dasarâ [est au] raja [ce que le] Gotar [est aux] Gadaba, Nandi aux Joria et Bâli [Jatra] aux Mali"

<sup>318</sup> Et ce, bien que les "grands dons" passent au premier plan de l'idéologie royale à partir du sixième siècle. Trois inscriptions de la dynastie Sailodbhava affirment la réalisation d'un sacrifice du cheval par le roi Madhyamarâja-Yasôbhita "Srinivas" (Banpur grant et Parikud plates de Madhyamarâja, Banpur grant de Dharmarâja) : Rajaguru 1958-60, vol. I, part ii, notamment p.184, 197, 205 ; Tripathy 1997, p.234, 239 et 256 ; Berkemer 2001, p.254 ; Colas 2006. C. Talbot (2001, p.116) évoque un "pilier de gloire" (*kîrti-stambha*), commémorant la générosité d'un donateur dans une inscription d'Andhra Pradesh, en insistant sur sa dimension religieuse.

<sup>319</sup> Ashvamedha Parva (82-83). L'étalon promis au sacrifice est laissé sans aucune entrave, et le territoire qu'il délimite comme son champ de pâture est déclaré appartenir au roi sacrifiant, en l'occurrence Yudhisthira. Arjuna accompagne et défend le cheval contre d'autres rois désireux de le capturer et de mettre ainsi fin aux prétentions du roi universel. Après chacune de ses victoires, Arjuna invite le prince vaincu à assister à l'apothéose de son frère aîné, ce que le vaincu est théoriquement tenu de faire.

<sup>320</sup> Une telle perspective éclaire non seulement l'Inde mais aussi d'autres régions d'Asie du Sud-Est. On sait notamment que des piliers sacrificiels védiques du VI<sup>ème</sup> siècle environ, découverts à Kutei (Kalimantan oriental), portent des inscriptions célébrant un lignage qui fonda un royaume et invita des brahmanes pour légitimer son règne (Kulke 1993, p.295). Pour un exemple plus lointain de poteau sacrificiel, dans un contexte où une influence indienne reste probable, voir Andrea Katalin Molnar, *Grandchildren of the Ga'e Ancestors. Social organisation and cosmology among the Hoga Sara of Flores*, KITLV Press, Leiden, 2000. Précisons, encore une fois, qu'il ne s'agit nullement de ramener toutes les formes de sacrifice asiatiques à des origines brahmaniques, mais de reconnaître les influences hégémoniques passées là où elles existent. Saluons sur ce point l'intuition hcartienne de Paul Mus, pour qui le processus d'hindouisation en Asie du Sud-Est avait surtout consisté en une centralisation politico-rituelle dont "l'axe commun est le sacrifice aux 'divinités du sol' fondateur de l'ordre social et du pouvoir du chef" (Mus 1935, cité par Krauskopff 1989, p.15). Si la notion de dieux du sol doit être relativisée, le rite sacrificiel a vraisemblablement joué un rôle axial dans le rattachement des chefferies les plus variées à des types de royautés brahmaniques.

*Râjar Dasarâ, Gadabar Gotar, Joriar Nandi, Malir Bâli*

Cette formule met en parallèle quatre importantes célébrations locales : la fête de Dasarâ patronnées par le roi, la cérémonie du Gotar des Gadaba, la fête de Nandi des Joria et la fête de Bâli des jardiniers Mali. Hormis l'importance de ces fêtes pour leurs groupes organisateurs respectifs, les deux premières célébrations avaient aussi, jadis, en commun de compter des sacrifices de buffles, comme il est probable que les fêtes de Nandi et Bâli en comptaient également. Les quatre fêtes citées constituent en quelque sorte des institutions-clés de chacun des groupes mentionnés, à la fois redistributifs et compétitifs <sup>321</sup>. Nous avons vu l'importance de Dasarâ dans l'actualisation de la royauté mise en scène comme un vaste patronage sacrificiel, et les travaux de Pfeffer et Berger ont brillamment démontré que le Gotar Gadaba réactualise les alliances lignagères, tout en redistribuant les héritages et la nourriture. La fête de Nandi était, quant à elle, la grande fête des Joria, et dans chacun des cas, c'est la totalité de la collectivité considérée qui est mobilisée autour d'un sacrifice. Inversement, chaque société y montre ses spécificités : les Gadaba se structurent autour de rites funéraires claniques, les Joria autour de rituels villageois jadis associés aux maisons des jeunes, et le royaume autour de célébrations mettant à contribution aussi bien des réseaux de castes que de clans ou de localités. Une rapide comparaison de ces institutions politico-religieuses permet, en d'autres termes, de mesurer l'importance respective du principe (lignages, territoire, castes) qui soutient la souveraineté de ces groupes. À une extrémité, les Gadaba, et nous pourrions ajouter les montagnards Dongria Kond et Lanjia Saora, réalisent des sacrifices de buffle mobilisant essentiellement les solidarités de clans. À l'autre extrémité, le Dasarâ royal célèbre et met en œuvre son propre lignage mais aussi et surtout l'ensemble des castes régionales. De l'un à l'autre, dans les termes de Clastres, la dette du groupe vis-à-vis d'un seul grandit, et se

---

<sup>321</sup> Nous nous inspirons librement ici des propositions de L. de Heusch (2002) et A. Adler (2000) pour comprendre les relations entre les formes d'institution royale et l'organisation lignagère. Pour l'Inde, voir aussi l'exposé programmatique de S. Bouez (1985). Dans un passage de *l'Essai sur le don*, M. Mauss mettait l'accent sur la proximité des traditions sanscrites et tribales quant au rôle des "potlachs" ou "prestations totales de type agonistique" dans leurs institutions : "L'Inde ancienne, immédiatement après la colonisation aryenne, était en effet doublement un pays de potlatch. D'abord, le potlatch se retrouve encore dans deux très grands groupes qui étaient autrefois beaucoup plus nombreux et ont formé le substrat d'une grande partie de la population de l'Inde : les tribus de l'Assam (tibéto-birmanes) et les tribus de souche *munda* (austro-asiatiques). On a même le droit de supposer que la tradition de ces tribus est celle qui a subsisté dans un décor brahmanique (note 2. En particulier, il a dû avoir – comme il y en a encore dans les tribus et nations aborigènes – des prestations totales de clans et de villages. L'interdiction faite aux brahmanes (...) d'accepter quoi que ce soit 'de multitudes', et surtout de participer à un festin offert par elles, vise sûrement des usages de ce genre)." (Mauss 1950, p. 241).

trouve légitimée. Entre ces deux pôles, la fête de Nandi des Joria mobilise une communauté de villages, et insiste donc sur les liens territoriaux au sein d'un cadastrage royal.

Par-delà leurs divergences, les différents groupes Porajâ partagent aussi une notion sacrificielle majeure : le *soru* ou riz cuit avec le sang de l'animal sacrificiel (en particulier la tête) dans un pot neuf. Une fois de plus, pourtant, le mot et la chose témoignent d'une pratique dépassant largement les 'tribaux'. V. Elwin (1950 : 24, 34) a, le premier, rapproché le terme vernaculaire du tamoul *soru* désignant le riz cuit, et du sanscrit *caru* désignant l'oblation de riz réservée aux ancêtres et aux dieux. Du côté de l'épigraphie, on trouve le terme *caru* mentionné à côté du sacrifice animal (*bali*) au sujet des offrandes nécessaires aux cultes et dues par les bénéficiaires des dons royaux, dans trois inscriptions du centre-est de l'Orissa, datées du VI<sup>ème</sup> au VIII<sup>ème</sup> siècles de notre ère (Tripathy 1997 : 178, 186, 256). Dans les textes, le *caru* est présenté comme une oblation végétarienne, mais cette forme remplace un plus ancien repas communautaire de riz mêlé de viande sacrificielle (Heesterman 1962, 1993 ; Malamoud 2002 : 163). Or, pour l'Andhra Pradesh, O. Herrenschmidt (1989 : 223) définit aussi le même terme comme un bouillon sacrificiel contenant de la viande. Conformément à notre analyse des titres villageois en termes de charges sacrificielles, l'examen des racines du *soru* nous mène encore une fois à une conclusion très proche de celle d'Hocart, selon laquelle le processus dit d'hindouisation recouvre essentiellement l'adoption de prescriptions brahmaniques relatives au rituel sacrificiel. Ces prescriptions comprennent, on l'a dit, une spécialisation de lignages villageois dans des charges rituelles, et participent d'un processus de *distinction* du lignage sacrifiant sur le modèle royal <sup>322</sup>.

Les diverses redéfinitions auxquelles nous avons procédé jusqu'à maintenant nous permettent enfin de revisiter la notion de "kshetratisation" évoqué en introduction. On se souvient que le kshetra désigne l'aire d'influence d'une divinité hindoue, ou l'aire consacrée d'un temple, par opposition au monde forestier. B. Schnepel appelle ainsi "kshetratisation" le processus de conquête des territoires tribaux et d'appropriation des déesses locales par des

---

<sup>322</sup> Si l'on suit l'interprétation de J. C. Heesterman (1993), il est possible que le rituel sacrificiel brahmanique lui-même ait connu une première forme où le repas communautaire évoqué était au centre de l'action, et où les participants guerriers n'avaient pas de rôle fixé par leur naissance mais entraient dans un jeu de compétition pour les rôles rituels.

rois hindous. À la suite de nos précisions précédentes, il est possible de changer les termes du débat. Pour revenir au sens littéral, la "kshetrisation" désigne la domestication de l'espace par l'instauration d'un sacrifice effectué selon les prescriptions brahmaniques. Or on a vu que des rites de fondation commandent l'installation de tout nouveau village, y compris en forêt. Encore une fois, le processus ne consiste pas en l'instauration de sacrifices *ex nihilo*, mais en l'adoption de règles brahmaniques pour la réalisation de rites pré-existant. De même, on a vu que ces rites n'installent pas nécessairement des divinités "terres", mais bien plus souvent des piliers ou des arbres évoquant l'ensemble des maisons du village. Nous ajouterons maintenant une interprétation alternative du mot "kshetra". Le mot est employé aussi, en effet, tant pour le corps humain que pour le royaume en entier, dans le sens d'un domaine sanctifié ou un champ unifié par le sacrifice. C'est, nous semble-t-il, ce caractère unifié et sanctifié qui oppose le domaine ainsi délimité aux friches forestières fragmentaires et dispersées, "domaine du vent". De même, c'est l'opposition entre champ unifié et dispersion qui permet, à nos yeux, de tisser les réseaux d'analogies allant du corps au royaume, en passant par le village. Tous sont, en quelque manière, des champs de forces plus ou moins harmonisées par le biais du sacrifice communautaire. Dans cette perspective, le pilier fondateur "tient" précisément tout ensemble, tandis qu'une divinité gardienne protège les limites du domaine ainsi constitué.

Au-delà de l'Orissa, l'occurrence d'une telle complémentarité dans les panthéons des villages Gond du Bastar, comme dans ceux du Tamil Nadu avec le couple Aiyandar – Amma, nous oriente vers une plus grande généralité de ce principe d'organisation. Louis Dumont y voyait une confirmation de "l'englobement hiérarchique" du principe local dans le domaine de l'universel <sup>323</sup>. À la suite de P. Clastres (2005 : 80-84), M. Gauchet (1985) et M. Abélès (2005), nous préférons voir dans la récurrence de ce couple la manifestation d'une tension plus générale entre tendances *centrifuges* et *centripètes* présente au sein de toute unité politique. En faveur de cette interprétation, nous ajouterons que la guerre extérieure et la

---

<sup>323</sup> Ce qu'il appelle aussi la "loi de Parsons" recoupe cependant, dans les textes indianistes de l'auteur, l'englobement du pouvoir sous l'autorité des valeurs ou "fins ultimes". Dans les "Généralisations tardives" ajoutées à la réédition de *La Tarasque*, Dumont (1987) rapproche même le couple divin indien du couple formé par sainte Marthe et le monstre de Tarascon qu'il avait jadis étudié. Remarquons que dans ce dernier cas, la sainte – située en ville – représentait l'universel chrétien domptant le monstre local – localisé aux marges. L'universel était donc au centre et le local en périphérie, à l'inverse des cas indiens. La hiérarchie spatiale paraît ainsi moins généralisable, là encore, que le principe de complémentarité entre politique intérieure et extérieure. Je remercie Jean-Claude Galey d'avoir attiré mon attention sur cette postface.

prospérité de l'union intérieure constituent précisément les deux fonctions attendues du roi vis-à-vis du kshetra. Ces fonctions trouvent une formulation synthétique dans l'opposition brahmanique entre Vishnu et Rudra autour du sacrifice. Selon M. Biardeau notamment, la personnalité de Vishnu hérite de la face claire, ordonnatrice et pure du dieu védique du sacrifice (Prajâpati). Face à lui, Rudra, dépeint comme un chasseur, représente la face obscure, destructrice et impure du feu sacrificiel (Agni), tout en étant le "maître du bétail", qui rabat justement les bêtes sauvages dans l'aire consacrée (kshetra) afin d'en faire des victimes sacrificielles <sup>324</sup>. Le roi hindou incarne ces deux aspects de la souveraineté sur un domaine, en maintenant la tension politique sous contrôle. En ce sens, la "kshetratisation" se présente surtout comme un élément du discours royal, présentant les régions à conquérir comme le règne de la forêt, c'est-à-dire de l'anarchie, que lui seul peut changer en domaine consacré. Cette ligne interprétative, inspirée de P. Clastres, montre non seulement l'ampleur de la pensée du politique en Inde, mais éclaire aussi les guerres incessantes entre les royaumes, ou entre les clans au sein même des tribus (dans le cas des Kond par exemple). Pour Clastres, la guerre intervient comme une condition de maintien de la société comme "*totalité autonome*", car "tant qu'il y a de la guerre, il y a de l'autonomie" <sup>325</sup>. Cette interprétation permet de lire la politique des alliances entre petits royaumes hindous comme une politique délibérée dirigée "contre l'empire" d'un seul (voir Kolff 1990 et les travaux de Norbert Peabody). Là encore, seule la logique impériale a cherché à imposer une paix générale qui est la condition même de son maintien au pouvoir (Vidal 1995).

Le malencontre n'a pas seulement institué une dette envers un souverain extérieur, mais aussi l'inscription dans une histoire écrite par d'autres. La notion de "gens de la terre", par exemple, n'a de sens que par rapport aux occupants secondaires et conquérants. Et les

---

<sup>324</sup> La complémentarité divine se décline spatialement (au niveau de l'aire sacrificielle) à travers l'opposition entre le centre, dédié à Vishnu, et les marges gardées par Rudra. Voir Biardeau & Malamoud 1976, p.77, 91-96 (citant *Aitareya Brâhmana*, III, 33), ainsi que Dumézil 1995, p.754. Pour une synthèse de ces traits et une illustration de leur continuité au Népal : Bouillier 1993a. Tous ces caractères textuels se révèlent plus proches de ceux des dieux villageois qu'on pourrait le croire *a priori*. La relation qui lie ces dieux est, par ailleurs, homologue à la complémentarité entre déesses "dorées", bienfaitrices, et déesses "noires", sanglantes, comme Shri Lakshmi et Durga en contexte vishnuite ancien. Voir Charlotte Schmid, "Mahabalipuram, la Prospérité aux deux visages", *Journal Asiatique*, 293 (2), 2005, p.459-528.

<sup>325</sup> Clastres 2005, p.62-63, 83. La conclusion de Clastres selon laquelle "la guerre est contre l'Etat" demande cependant à être nuancée. Il s'agit de la guerre *civile* (interclanique notamment), car l'Etat moderne ne fait souvent que déplacer la logique martiale de la "société primitive" à un niveau supérieur : la guerre extérieure y est toujours un outil de maintien de l'unité – et du pouvoir – interne. Nous en avons des preuves chaque jour.

seconds refusent aux premiers toute capacité à changer l'histoire. Les mythes de fondation des Porajâ eux-mêmes, il est vrai, font référence à des rois à demi-légendaires. En identifiant ainsi les principaux changements du passé à des rois, les Porajâ témoignent en partie d'un régime d'historicité "héroïque" (Sahlins 1989 : 52). Ce type de conscience historique transparaît plus largement dans nombre de mouvements de rébellion *âdivâsî*, qui clamaient l'instauration d'un "nouveau roi" plus juste. Ce genre de discours témoigne aussi du potentiel créateur et subversif de ce rapport à l'histoire, et suffirait à ruiner l'hypothèse d'une perception cyclique de l'histoire en Inde, comme l'ont montré Rao, Shulman et Subrahmanyam (2001). La référence est sans doute le passé, mais un passé utilisé comme "réserve de schèmes d'actions possibles" (Hartog 2003 : 43, 49), plus que comme un scénario éternellement répété.

Les Porajâ d'aujourd'hui bénéficient du statut d'*âdivâsî*, qui leur permet de défendre leurs droits devant les tribunaux les plus modernes, mais ils restent malheureusement peu alphabétisés<sup>326</sup>. Si l'on cherche à préciser le régime d'historicité encore dominant chez les Porajâ, il est possible de l'appeler également "ancestral" pour les raisons suivantes. Chez les Joria, les pierres levées constituaient en effet le support du 'dit' de la coutume, en référence à une tradition censément immémoriale mais recrée sans cesse de façon pragmatique, en l'absence de fixation écrite. À l'opposé, les édits d'Ashoka inscrivaient dans le roc la loi d'un seul. Sur ce plan, la campagne humanisée et les pierres ancestrales constituèrent longtemps les seules "archives" des Porajâ (Lévi-Strauss 1962). De ce fait, la société porajâ n'est pas tant une société sans histoire que *contre* l'histoire (Gauchet 1985 ; Malamoud 2002), dans la mesure où elle met en scène, dans l'espace, l'immuabilité des règles fixées théoriquement par les premiers ancêtres. Cette idéologie s'appuie sur un véritable dispositif politico-rituel agissant à travers deux principes : une *rhétorique de l'archaïque*, ramenant toute l'épaisseur de l'histoire aux origines inaugurales ; une *esthétique de l'enracinement dans le local*, inscrivant les fondements mythiques des institutions dans des lieux caractéristiques et pérennes de l'environnement (pierres, montagnes, arbres et rivières). C'est peut-être en ce sens que l'idée d'une sacralisation du terroir ou du "pays" reste valide. Certaines chansons

---

<sup>326</sup> Pour une vision sombre mais malheureusement réaliste de l'exploitation minière dans les monts Niamgiri, habités par les Konds, on peut voir : Felix Padel & Samarandra Das, « Agya, What do You Mean by Development ? », Rakesh Kalshian (ed.), *Caterpillar & the Mahua Flower. Tremors in India's mining fields*, New Delhi, Panos South Asia, 2007 : 24-46.

villageoises en témoignent, et nous laisserons, sur cette question, la parole au romancier qui a le plus cotoyé les Porajâ :

"Pour Mandia, ce n'était pas un simple coin de terre, mais les archives de l'histoire des générations passées, de leurs récits passés de tristesse et de joie, de leurs traditions et des changements qu'elles avaient connus. Il pensa à toutes les générations qui l'avaient précédé et à celles encore à venir, et à comment les cendres de ceux qui étaient morts étaient mêlées dans cette terre aux semences grâce auxquelles les futures générations grandiraient." (Mohanty 1987 : 63)

## Bibliographie

ABÉLÈS, Marc, *Le Lieu du politique*, Paris, Société d'ethnologie, 1983.

- *Anthropologie de l'État*, Petite Bibliothèque Payot, 2005 [1990].

ADLER, Alfred, *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire. Essais d'ethnologie comparative*, Paris, Albin Michel, coll. Sciences des Religions, 2000.

ARNOLD, David, "Rebellious Hillmen : the Gudem-Rampa Risings 1839-1924", *Subaltern Studies*, I, Oxford University Press, 1982, p.88-142.

AUGÉ, Marc, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.

BAILEY, Frederic G., *Tribe, Caste, and Nation : A study in political activity and political change in highland Orissa*, Manchester, Manchester University Press, 1960.

BANERJEE-DUBE, Ishita, "Issues of Faith, Enactments of Contest : The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa", H. Kulke & B. Schnepel (ed.), *Jagannath Revisited. Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New Delhi, Manohar, 2001, p.149-178.

BATES, Crispin, "Race, Caste and Tribe in Central India : the Early Origins of Indian Anthropometry", P. Robb (ed.), *The Concept of Race in South Asia*, New Delhi, Oxford India Paperbacks, 1997 [1995], p.219-259.

BAÜMER, Bettina, "L'image divine : sa raison d'être et son effet selon la *Vāstusūtra Upanisad*", collectif, *L'image divine. Culte et méditation dans l'Hindouisme*, Paris, CNRS, 1990, p.143-149.

BEHERA, Sarat Chandra, *Rise and Fall of the Sailodhbavas. History and Culture of Ancient Orissa from C. 550 A.D. to 736 A.D.*, Calcutta, Punthi Pustak, 1982.

BELL, R. C. S., *Orissa District Gazetteer : Koraput, Cuttack*, 1945.

BERGAIGNE, Abel, *La Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Veda*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Paris, Honoré Champion, 1963.

BERGER, Peter, "Feeding the dead. Rituals of Transformation among the Gadaba of Koraput", *Adivasi*, Bhubaneswar, 40 – 41, 2000 – 2001, p.35-50.

- "The Gadaba and the 'non-S.T.' Desia of Koraput, Orissa", G. Pfeffer & D.K. Behera (ed.), *Contemporary Society : Tribal Studies*, vol. 5 : *Concept of Tribal Society*, 2002, p.57-90.

- "Sacrificial Food, the Person and the Ritual System of the Gadaba", G. Pfeffer (ed.), *Periphery and Centre : Groups, Categories, Values*, New Delhi, Manohar, 2003, 19p.

BERKEMER, Georg, *Little Kingdoms in Kalinga : Ideologie, Legitimation und Politik regionaler Eliten*, Stuttgart, Franz Steiner, 1993.

- "Orissa revisited. A view from the South", H. Kulke & B. Schnepel (ed.), *Jagannath Revisited. Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New Delhi, Manohar, 2001, p.253-270.

BÉTEILLE, André, "The concept of tribe with special reference to India", *Archives européennes de sociologie*, XXVII (2), 1986, p.297-318.

BHATTACHARYA, France, *Etude comparée des Mangal Kavya bengali Manasa et Candi*, Thèse pour le Doctorat d'Etat es Lettres, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 3 vol., 1989.

- "The God Dharma, Human Sacrifice and *Bhakti* in the *Dharma Mangal*", A. W. Entwistle & F. Mallison (ed.), *Studies in South Asian Devotional Literature*, New Delhi – Paris, Manohar – EFEO, 1994, p.345-362.

- "La secte des Nath et le Manasa Mangal", C. Champion (ed.), *Traditions orales dans le monde indien, Purusârtha*, 18, Paris, CEIAS-EHESS éd., 1996, p.315-325.

BIARDEAU, Madeleine, *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*, Paris, Publication de l'EFEO, CLIV, 1989.

- *Etudes de mythologie hindoue II : Bhakti et avatâra*, Pondichéry, Publication de l'EFEO, 171, 1994.

- *Le Mahâbhârata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2 vol., 2002.

BIARDEAU, Madeleine & MALAMOUD, Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

BLOCH, Maurice, "Death, women and power", M. Bloch & J. P. Parry (ed.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.211-230.

- "Devenir le paysage. La clarté chez les Zafimaniry", *Paysage au pluriel*, Paris, CNRS, 1995, p.89-102.

- *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.

BOUEZ, Serge, *Réciprocité et hiérarchie. L'alliance chez les Ho et les Santal de l'Inde*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1985.

BOUILLIER, Véronique, "Des prêtres du pouvoir : les Yogi et la fonction royale", *Pouvoirs, prêtrise et autorité en Himalaya, Purusârtha*, 12, Paris, CEIAS – EHESS, 1989, p.193-213.

- "Mahâdev himalayen", Bouillier & Toffin (ed.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud, Purusârtha*, 15, Paris, CEIAS – EHESS, 1993 a, p.173-196.

- "Une caste de Yogî Newar : Les Kusle-Kâpâli", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 80, 1993 b, p.75-106.
- *Ascètes et rois. Un monastère de Kanpatha Yogis au Népal*, Paris, CNRS, 1997.
- BOURDIEU, Pierre, *La raison pratique*, Paris, Minuit, coll. Le sens commun, 1980.
- BRANDTNER, Martin, "Representations of Kalinga : the Changing Image and Geography of a Historical Region", H. Kulke & B. Schnepel ed., *Jagannath revisited. Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New-Delhi, Manohar, 2001, p.179-210.
- BRETT, E. A., *Central Provinces Gazetteer : Chhattisgarh Feudatory States*, Bombay, 1909.
- BRIGGS, George W., *Gorakhnath and the Kanphata Yogi*, Motilal Banarsidas, 1989 [1<sup>st</sup> ed. Calcutta 1938].
- BURROW, T. & BHATTACHARYA, S., *The Parji Language : A Dravidian Language of Bastar*, 1953.
- *The Pengo Language*, New-Delhi, Oxford University Press, 1970.
- CAMPBELL, Major-General John Campbell, *Human sacrifice in India*, (titre original : *A personal narrative of 13 years' service among the wild tribes of Khondistan, for the suppression of human sacrifice*), Delhi, Mittal Publ., 1986 [1<sup>st</sup> ed. London 1864].
- CARMICHAEL, David Freemantle, [collection de rapports coloniaux sur Jeypore (1855 – 1863) transcrits par Prafullo Chandra Mohapatro, Dr. COATS-Koraput], contenant notamment : « *Dairy of expedition to Jeypore (24th may-14th june 1855)* » by Captain W. Owen [1855], et « *Report on Tour* » by D. F. Carmichael to the Governor, Vizagapatam to the Honorable A.J. Arbuthnot, Chief Secretary to Government, Fort Saint-George (dated Vizag. 31st march 1863).
- *A Manual of the District of Vizagapatam in the presidency of Madras*, Madras, 1869.
- CARRIN-BOUEZ, Marine, "Les pierres de mémoire. Rites funéraires des Ho du Bihar et de l'Orissa", *Objets et Mondes*, 17 (3), 1977, p.131-138.
- "L'inégalité bien partagée ou l'impureté comme mythe chez les Santal", *Cahiers de Littérature Orale*, 17 : *Mythe et histoire*, 1985, p.71-103.
- *La fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal*, Cahiers de l'Homme, XXVI, Paris, EHESS, 1986.
- "Un roi venu d'ailleurs... ou la conception santal du roi dans les contes", *Rêver le roi, Cahiers de Littérature Orale*, 29, 1991, p.89-124.
- CARRIN, Marine & JAFFRELOT, Christophe (ed.), *Tribus et basses caste. Résistances et autonomie dans la société indienne*, coll. *Purusârtha*, 23, Paris, CEIAS, 2002.

- CHALIER-VISUVALINGAM, Elisabeth, *Terreur et protection. Le culte de Bhairav à Bénarès et à Kathmandu*, Presses Interuniversitaires Européennes, 2003.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.
- *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, éd. de l'aube, poche essai, 2005.
- COHN, Bernard S., *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1990.
- CORT, John E., "Who is a king ? Jain narratives of Kingship in Medieval Western India", Cort (ed.), *Open Boundaries. Jain Communities and Cultures in Indian History*, Sri Satguru Publ., State University of New-York, 1998, p.85-110.
- CROOKE, William, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2 vol., 1968 [2<sup>d</sup> ed. 1896, 1<sup>st</sup> ed. 1893].
- DALTON, Edward T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, Government Press, 1872 [Reprint 1960].
- DAS, Kornel, *Tribal Cultural Heritage and Cult. The Gutob Gadaba Tribe of Orissa*, Bhubaneswar, The Modern Book Depot, 1999.
- DASGUPTA, Shashibhusan, *Obscure Religious Cults*, Firma KLM, 1969 [1<sup>st</sup> ed. 1946].
- DAVIS, Richard H., *Ritual in an Oscillating Universe. Worshiping Siva in Medieval India*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- "The Story of the Disappearing Jains. Retelling the Saiva – Jain Encounter in Medieval South India", J. Cort (ed.), *Open Boundaries. Jain Communities and Cultures in Indian History*, Sri Satguru Publ., State University of New-York, 1998, p.213-224.
- DERRETT, J. Duncan Mac, "Râjadharma", *The Journal of Asian Studies*, XXXV (4), 1976, p.597-610.
- DIRKS, Nicholas B., *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DONALDSON, Thomas E., *Hindu Temple Art of Orissa*, Leiden, E.J. Brill, 1985-87.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Motilal Banarsidas, 1976.
- *Siva. Erotique et ascétique*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, NRF Gallimard, 1993 [1<sup>st</sup> ed. Oxford University Press 1973].
- DUMÉZIL, Georges, *Mythe et épopée I, II, III*, Quarto, Gallimard éd., Paris, 1995.

DUMONT, Louis, "On the different aspects or levels in Hinduism" suivi de "Possession and Priesthood" (discussion de *The Religion of an Indian Tribe* d'Elwin), *Contributions to Indian Sociology*, 3, 1959, p.40-54 et p.55-74.

- "Correspondence : 'Tribe' and 'caste' in India", *Contributions to Indian Sociology*, 6, 1962, p.120-122.

- "A note on locality in relation to descent", *Contributions to Indian Sociology*, 7, 1964, p.71-76.

- *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 [rééd. Tel 1978].

- *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard, 1987 [1951] (éd. augmentée d'une postface).

ELWIN, Verrier, "Funerary Customs in Bastar State", *Man in India*, XXV (2), june, 1945, p.87-133.

- *The Muria and their Ghotul*, Bombay, Oxford University Press, 1947.

- *Bondo highlanders*, Bombay, Oxford University Press, 1950.

- *Tribal Myths of Orissa*, Bombay, Oxford University Press, 1954.

- *The Religion of an Indian Tribe*, Bombay, Oxford University Press, 1955.

ESCHMANN, Ann-Charlott, "Sign and Icon. Symbolism in the Indian Folk Religion" [*in Symbolon*, Koln 1975], Appendix to : G.C. Tripathi & H. Kulke (ed.), *Religion and Society in Eastern India*, Bhubaneswar – New Delhi, The Eschmann Memorial Fund – Manohar, 1994, p.211-233.

ESCHMANN, Ann-Charlott, KULKE, Hermann & TRIPATHI, Gaya Charan (ed.), *The Cult of Jagannath and the regional tradition of Orissa*, Orissa Research Project, South Asia Institute, Heidelberg – Delhi, Manohar, 1978.

FAWCETT, Fred, "Notes on the Dômbes of Jeypur, Vizagapatam District, Madras Presidency", *MAN*, London, I, (article 29), 1901, p.34-38.

- "Note on the Recent Immigrations of Khonds and other Central Indian Tribes into the Jungle-country of Assam", *MAN*, London, II, (article 30), 1902, p.40.

FELDHAUS, Anne, *Water and Womanhood. Religious meanings of Rivers in Maharashtra*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

FOURCADE, Marie, "Les dénommées 'tribus criminelles' de l'Inde britannique. Violence coloniale, violence traditionnelle", *Violences et non-violence en Inde*, D. Vidal, G. Tarabout, E. Meyer (ed.), *Purusârtha*, 16, 1993, p.187-211.

FRANCIS, W., *Madras District Gazetteer : Vizagapatam*, Madras, 1907.

- FRYE, Lt J. P., "On the Uriya and Kondh Population of Orissa", *Journal of the Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland)*, London, Parker, XVII, 1860, p.1-38.
- FUCHS, Stephen, *The Gond and Bhumia of Eastern Mandla*, Bombay, Asia Publication House, 1960.
- FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von, *The Reddis of the Bison Hills, Aboriginal tribes of Hyderabad* vol. II, London, Mac Millan & co., 1945.
- *The Gonds of Andhra Pradesh*, London, Vikas, 1979.
- FUSSMAN, Gérard, "Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes", *Journal Asiatique*, CCLXV, 1977, p.21-70.
- "Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne : le problème de l'empire maurya", *Annales ESC*, 1982-84, p.621-647.
- GABORIEAU, Marc, "Les fêtes, le temps et l'espace : structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise", *L'Homme*, XXII (3), 1982, p.11-29.
- GALEY, Jean-Claude, *Les conceptions relatives à la tenure foncière dans l'Inde ancienne*, thèse de doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle sous la direction de L. Dumont, Université de Paris X – Nanterre, EPHE – VI<sup>ème</sup> section, 1973.
- "Le créancier, le roi, la mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehrî-Garhwâl", *La Dette, Purusârtha*, 4, Paris, CEIAS – EHESS, 1980, p.93-164.
- "Souveraineté et justice dans le Haut-Gange. La fonction royale au-delà des écoles juridiques et du droit coutumier", *Différences, valeurs, hiérarchies, textes offerts à Louis Dumont*, J.-C. Galey (ed.), Paris, EHESS, 1984, p.371-419.
- "Reconsidering kingship in India : an ethnological perspective", *History and anthropology*, 4, *Kingship and the kings*, J.-C. Galey (ed.), Harwood Academic Publishers, 1989, p.123-187.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, NRF – Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1985.
- GRIGSON, Wilfrid V., *The Maria Gonds of Bastar*, London, Oxford University Press, 1938.
- GUPTA, S. & GOMBRICH, R., "Kings, Power and the Goddess", *South Asia Research*, VI (2), 1986, p.123-138.
- HABIB, Irfan, *The Agrarian System of Mughal India (1556-1707)*, New Delhi, Oxford University Press, 2<sup>d</sup> revised ed. 1999 [1963].

- HARDIMAN, David, *The coming of Devi. Adivasi assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1995 [1<sup>st</sup> ed. 1987].
- HEESTERMANN, J.-C., *The Ancient Indian Royal Consecration. The rājasūya described according to the Yajus Texts and annotated*, The Hague, Mouton, 1957.
- "Vrātya and Sacrifice", *Indo-Iranian Journal*, 6, 1962, p.1-37.
  - *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
  - *The Broken World of the Sacrifice. An essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago, Chicago University Press, 1993.
- HERRENSCHMIDT, Olivier, *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies. Les mythologies des tribus de langue Gondi (Inde centrale)*, thèse de l'EPHE, VI<sup>ème</sup> section, Paris, 1966.
- "Quelles fêtes pour quelles castes ?", *L'Homme*, juil.-sept., 1982, p.31-55.
  - *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989.
- HEUSCH, Luc de, "Ethnie : les vicissitudes d'un concept", *Archives européennes de sociologie*, 38 (2), 1997, p.185-206.
- *Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2002.
- HILTEBEITEL, Alf, *The Cult of Draupadi 1. Mythologies : from Gingee to Kurukshetra*, Chicago, Chicago University Press, 1988.
- *The Cult of Draupadi 2. On Hindu Ritual and the Goddess*, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- HOCART, Arthur Maurice, *Les Castes*, Paris (préface de M. Mauss), 1938.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année sociologique*, 2, 1899 (réédité dans Marcel Mauss, *Oeuvres*, I, éd. de Minuit, Paris 1968, p.193-324).
- HUTTON, J. H., "The Use of Stone in the Naga Hills", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LVI, 1926, p.71-82.
- INDEN, Ronald, *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- JAMES, William, *Essais d'empirisme radical*, (traduit et préfacé par G. Garreta et M. Girel), Marseille, Agone, Banc d'essais, 2005.

- JENA, Mihir K., PATHI, Padmini, DASH, Jagganath, PATNAIK, Kamala K. and SEELAND, Klaus, *Forest Tribes of Orissa, vol. 1 : The Dongaria Kondh*, Man & Forest Series 2, general ed. K. Seeland & F. Schmithüsen, New Delhi, D.K. Printworld, 2002.
- KANE, Pandurang V., *History of Dharmasâstra (Ancient and Medieval, Religious and Civil Law)*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, [1930-1962], 5 vol., 1974.
- KNIFE, David M., "Softening the Cruelty of God : Folklore, Ritual and the Planet Sani (Saturn) in Southeast India", D.D. Shulman (ed.), *Syllables of Sky : Studies in South Indian Civilization in honour of Velcheru Narayana Rao*, Delhi, Oxford University Press, 1995, p.206-248.
- KOLENDA, Pauline, "Seven Kinds of Hierarchy in *Homo Hierarchicus*", *The Journal of Asian Studies*, XXXV (4), 1976, p.581-596.
- KOLFF, Dirk, *Naukar, Rajput and Sepoy : The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- KRAUSKOPFF, Gisèle, "Naissance d'un village Tharu : à propos des rites de claustration villageoise", *L'Ethnographie*, LXXXIII, 100-101, 1987, p.131-158.
- *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*, Paris, CNRS, 1989.
- KRAUSKOPFF, Gisèle & LECOMTE-TILOUINE, Marie, *Célébrer le pouvoir. Dasaï, une fête royale au Népal*, Paris, CNRS-MSH, 1996.
- KULKE, Hermann, "Kshatriyaization and social change. A study in Orissa setting", *Aspects on changing India. Studies in honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, Devadas Pillai, 1976 [republié en 1993], 12 p.
- *Kings and Cults : State formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, Delhi, Manohar, 1993.
- "The Making of a Local Chronicle : the Ranapur Râjavamsa Itihâsa", *Text & Context in the History, Literature & Religion of Orissa*, A. Malinar, J. Beltz, H. Frese (ed.), New Delhi, Manohar, 2004, p.43-66.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, coll. Agora – Presses Pocket, 1962.
- LINGAT, Robert, *Les Sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, EPHE VI<sup>ème</sup> section, Paris-La Haye, Mouton, 1967.
- LORENZEN, David N., *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas. Two Lost Saivite Sects*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1991 [1<sup>st</sup> ed. 1972].

- MACPHERSON, William (ed.), *Memorials of service in India, from the correspondence of the late Samuel Charters Macpherson, C.B., Political Agent at Gwalior during the Mutiny and formerly employed in the suppression of human sacrifice in Orissa, (edited by his brother)*, London, John Murray, 1865.
- MAHIAS, Marie-Claude, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire Jaina*, Paris, MSH – CNRS, 1985.
- *Le barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*, Paris, MSH, 2002.
- MALAMOUD, Charles, "Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique", *Archives européennes de sociologie*, XVII, 1976, p.3-20.
- "Le Malencontre de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la nature de la société", *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Miguel Abensour (dir.), 1987, p.173-182.
- *Cuire le monde, rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.
- *Le jumeau solaire*, Paris, Le Seuil, Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2002.
- MARGLIN, Frédérique Apffel, *Wives of the God-king. The Rituals of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
- MARKOVITS, Claude, "L'Empire des Indes, de l'unification à la partition (1818-1947)", Hartmut Rotermund & alii., *L'Asie Orientale et Méridionale aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, nouvelle Clio, 1999, p.409-509.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- MISHRA, Mahendra Kumar, "A Hero of the Mahâbhârata in Folklore of Central India", *The Mahâbhârata in the Tribal and Folk Traditions of India*, K.S. Singh (ed.), Shimla, Indian Institute of Advanced Studies, 1993, p.157-170.
- MOHANTY, B., *Odisâra Nâtha Sampradâya O Nâtha Sahitya*, Cuttack, 1968.
- MOHANTY, Gopinath, *Paraja*, (translated into English by B. K. Das), Delhi, Oxford India Paperbacks, 1987 [Oriya ed. 1945].
- MOHAPATRA, Khageswar, *Desia, a tribal Oriya dialect of Koraput Orissa, Adibasi* vol. XXV, Bhubaneswar (Tribal & Harijan Research cum Training Institute), Government of Orissa, 1985.
- MOHAPATRO, Prafullo C., *Economic Development of Tribal India*, (PhD. thesis, Utkal University, Bhubaneswar 1983), New Delhi, Ashish, 1987.
- MUKERJEE, Prabhat, *History of the Chaitanya Faith in Orissa*, New Delhi, Manohar, 1979.

- *The History of Medieval Vaishnavism in Orissa*, New Delhi, Asian Educational Services, 1981 [1<sup>st</sup> ed. Calcutta 1940].
- MUS, Paul, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoï, 1935.
- NANDA SARMA, R., *Jayapura Raja Vamsyavali : A History of the Solar Dynasty of Jeypore*, Madras, Vavilla Press, 1943 [1<sup>st</sup> ed. 1938].
- NANDI, Ramendra Nath, *Religious Institutions and Cults in the Deccan (600-1000 A.D.)*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1973.
- NAYAK, Prasanna Kumar, *Blood, women and territory. An Analysis of Clan Feuds of Dongria Kondhs*, Sociological publications in honour of Dr. K. Ishwaran, 2, Reliance Publishing House, 1989.
- PADEL, Felix, *The sacrifice of human being. British Rule and the Konds of Orissa*, New Delhi, Oxford University Press, 2000 [1<sup>st</sup> éd. 1995].
- PANDA, Shishir Kumar, "The Krishna-Godavari delta : a bone of contention between the Gajapatis of Orissa and the Râyas of Vijayanagara", Anna Libera Dallapiccola (ed.), *Vijayanagara : City and empire. New currents of Research*, Wiesbaden Stuttgart, Franz Steiner, 1, 1985, p.88-96.
- *Medieval Orissa. A Socio-economic study*, Delhi, Mittal, 1991.
- PARRY, Jonathan, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- "Mauss, Dumont and the distinction between status and power", James W. and Allen N. J. eds., *Marcel Mauss. A centenary tribute*, New York-Oxford, Berghahn Books, 1998, p.151-172.
- PATI, Biswamoy, *Resisting Domination. Peasants, Tribals and the National Movement in Orissa (1920-50)*, Delhi, Manohar, 1993.
- PFEFFER, Georg, "The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit : Problems of Internal and External Comparison", G. Pfeffer & D. K. Behera, *Contemporary Society. Tribal Studies*, 1 : *Structure and process*, New Delhi, Concept, 1997, p.3-27.
- "A Ritual of Revival among the Gadaba of Koraput", H. Kulke & B. Schnepel (ed.), *Jagannath Revisited. Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New Delhi, Manohar, 2001, p.123-148.
- "Tribal Society of Highland Orissa, Highland Burma, and Elsewhere", *Text & Context in the History, Literature & Religion of Orissa*, A. Malinar, J. Beltz, H. Frese (ed.), New Delhi, Manohar, 2004, p.427-456.

- PIKE, J. G. & WILKINS, Gordon S., *A Comprehensive English-Oriya Dictionary*, New Delhi, Asian Educational Services, 1916.
- POCOCK, David F., "Notes on Jajmâni relationship", *Contributions to Indian Sociology*, 6, dec., 1962, p.78-95.
- POLLOCK, Sheldon, "Râmâyana and Political Imagination in India", *The Journal of Asian Studies*, 52 (2), 1993, p.261-297.
- POUCHEPADASS, Jacques, "Politique, religion et société en Inde. Une approche ethnohistorique", *L'Homme*, 114, avril-juin, XXX (2), 1990, p.121-129.
- "Les *Subaltern Studies*, ou la critique postcoloniale de la modernité", *L'Homme*, 156, oct.-nov., 2000, p.161-186.
- POUCHEPADASS, Jacques & STERN, Henri (ed.), *De la royauté à l'Etat dans le Monde indien, Purusârtha*, 13, Paris, CEIAS-EHESS, 1990.
- QUIGLEY, Declan, "Hocart's theory of caste and kingship", *The Eastern Anthropologist*, 44 (4), oct.-dec., 1991, p.315-344.
- RAJAGURU, S. N. (ed.), *Inscriptions of Orissa*, Bhubaneswar, Orissa State Museum, 5 vol., 1958 – 1966.
- RAMANUJAN, Attipat K. (traduit et présenté par), *Speaking of Siva*, London, Penguin Books, 1973.
- RAMIREZ, Philippe, *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique népalaise*, Paris, CNRS, coll. Monde Indien, 2000.
- RANGARAJAN, Mahesh, *Fencing the Forest. Conservation and Ecological Change in India's Central Provinces (1860-1914)*, Oxford India Paperbacks, 1999 [1996].
- RAO, Velcheru Narayana, SHULMAN, David & SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Textures of time : Writing History in South India 1600-1800*, New Delhi, Permanent Black, 2001.
- REINICHE, Marie-Louise, *Les érections de pierres dans les rites funéraires et les cultes « ancestraux » de l'Inde du Sud*, thèse de troisième cycle, Paris, EPHE, 1971 (205 p.).
- REVEL, Jacques, *Jeux d'échelle. La microanalyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996.
- ROBINSON, Sandra P., *The Dharmapûjâ : a study of rites and symbols associated with the Bengali deity Dharmarâj*, Ph. D. dissertation, University of Chicago, 2 vol., 1980.
- ROMAN DE L'ANNEAU (*Cilappadikâram*), par le Prince Ilango Adigal, traduit par A. Daniélou et R.S. Desikan, Paris, Gallimard / Unesco, Connaissance de l'Orient, 1961.

ROUSSELEAU, Raphaël, "Entre folklore et isolat : le local. La question tribale en Inde de Mauss à Dumont", *Social anthropology*, Cambridge, 11, 2, 2003, p.49-73.

- "Stonehenge d'Orient. Les tribus 'mégolithiques' dans les discours britanniques sur l'Inde (1740-1945)", *Gradhiva*, 8 nouvelle série, novembre, 2008 a, p.96-111.

- "L'empire du Vent. La figure du chasseur / forestier entre ethnographie et littérature", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 93, 2008 b, p.

- "Entre préhistoire, romantisme et récits de fondation. Les tribus dans l'histoire locale et la muséographie de l'Orissa", G. Krauskopff (ed.), *Les faiseurs d'histoire. Politique des origines et écrits sur le passé*, Nanterre, Société d'ethnographie, 2008 c, p.

RUSSELL, R. V. & HIRA LAL, Rai Bahadur, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, London, vol.I et III, 1916.

SAGANT, Philippe, "Dasaï et le double pouvoir chez les Yakthumba", G. KRAUSKOPFF & M. LECOMTE-TILOUINE 1996, p.283-314.

SAHLINS, Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. Hautes Etudes, 1989.

SAHU, Laxmi Narayan, *Hill Tribes of Jeypore*, Cuttack, Servants of India Society, 1942.

SANDERSON, Alexis, "The Saiva Religion among the Khmers. Part 1", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Paris, 90-91, 2003-04, p.349-462.

- "Atharvavedins in Tantric Territory. The *Ângirasakalpa* Texts of the Oriya Paippalâdins and their Connection with the Trika and the Kâlîkula", Arlo Griffiths & Annette Schmedchen (ed.), *The Atharvaveda and its Paippalâdasâkhâ*, Aachen, Shaker, 2007, p.195-297.

SCHEUER, Jacques, *Siva dans le Mahâbhârata*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

SCHNEPEL, Burkhard, "In Quest of Life : Hocart's Scheme of Evolution from Ritual Organization to Government", *Archives européennes de Sociologie*, 29, 1988, p.165-187.

- "The Nandapur Suryavamshis : origin and consolidation of a South Orissan kingdom", *Orissa historical Research Journal*, 38, 1992, p.170-199.

- "Durga and the king : ethnohistorical aspects of politico-ritual life in a South Orissan jungle kingdom", *Journal of the Royal anthropological Institute*, 1, 1995, p.145-166.

- *The Jungle kings. Ethnohistorical aspects on politics and rituals in Orissa*, New Delhi, Manohar, 2002 [Franz Steiner 1997].

- SENAPATI, Nilamani, *Orissa District Gazetteers : Koraput*, Cuttack, Orissa Government Press, 1966.
- SERVAN-SCHREIBER, Catherine, *Chanteurs itinérants en Inde du Nord. La tradition orale Bhojpuri*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches Asiatiques, 1999.
- SETTAR, S. & SONTHEIMER, Günther D. (ed.), *Memorial Stones. A Study of their origin, significance and variety*, Institute of Indian Art History, Karnatak University, Dharwad, and South Asia Institute, University of Heidelberg, South Asia Studies, XI /II, Manipal Power Press – South Asia Institute, New Delhi. 1982.
- SHORTT, John, "A contribution to the Ethnology of Jeypore" (July 9<sup>th</sup> 1867), *Transactions of the Ethnological Society of London*, vol. 6, 1868, p. 264-281, 364.
- SHULMAN, David Dean, *Tamil Temple Myths : Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*, Princeton, 1980.
- *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- SINGH DEO, Bidyadar, *Nandapur : a forsaken kingdom*, Cuttack, Utkal Sahitya Press, 1939.
- SINHA, Surajit, "State formation and Rajput myth in tribal Central India", *Man in India*, XLII, 1962, p.35-80.
- (ed.), *Tribal Politics and State Systems in Pre-Colonial Eastern and North-Eastern India*, Center for Studies in Social Sciences, Calcutta, K.P. Bagchi & Co., 1987.
- SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories. Forests, Frontiers and Wilderness in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
- SONTHEIMER, Günther-Dietz, *Pastoral Deities in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1989 [traduction de *Birobâ, Mhaskobâ und Khandoba : Ursprung, Geschichte und Umwelt von Pastoralen Gottheiten in Mahârâshtra*, Wiesbaden 1976].
- "The *Vana* and the *ksetra* : The tribal background of some famous cults" [1981], G.C. Tripathi & H. Kulke (ed.), *Religion and Society in Eastern India*, Bhubaneswar – New Delhi, The Eschmann Memorial Fund – Manohar, 1994, p.117-164.
- SRINIVAS, Mysore N., *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Bombay, Asia P.H., 1965 [1<sup>st</sup> ed. 1952].
- STEIN, Burton, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford Univ. Press, 1980.
- STEIN, Rolf A., *Le monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'Extrême-Orient*, Paris, Flammarion, 1987.

- SUNDAR, Nandini, *Subalterns and Sovereigns. An Anthropological History of Bastar (1854-1996)*, New Delhi, Oxford University Press, 1997.
- SUNDARAM, K., *The Simhachalam temple*, Waltair, Andhra University Press, 1969.
- SUTHERLAND, Gail Hinich, *Yaksa in Hinduism and Buddhism*, New Delhi, Manohar, 1992 [1<sup>st</sup> publ. State University of New-York, 1991].
- TALBOT, Cynthia, *Precolonial India in Practice. Society, Religion and Identity in Medieval Andhra*, New Delhi, Oxford University Press, 2001.
- TAMBS-LYCHE, Harald Tambs-Lyche, *Power, Profit and Poetry. Traditional Society in Kathiawar, Western India*, New Delhi, Manohar, 1997.
- *The good country*, New Delhi, Manohar, 2004.
- TARABOUT, Gilles, "Au 'royaume' des brahmanes, les guerriers sont rois. Souveraineté, pouvoir et statut au Kérala", *De la royauté à l'Etat. Anthropologie et histoire du politique dans le Monde indien*, J. Pouchepadass & H. Stern (ed.), *Purusârtha*, 13, 1990, p.75-122.
- "Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde", B. Bapandier, *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, 2001, p.165-199.
- THAPAR, Romila, *Ancient Indian Social History. Some Interpretations*, New Delhi, Orient Longman, 1978.
- *From lineage to State. Social formations in the Mid-First Millenium B.C. in the Gangâ Valley*, New Delhi, Oxford University Press, 1990 [1<sup>st</sup> ed. 1984].
- THURSTON, Edgar & RANGACHARI, K., *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, vol. II, VI, 1909.
- THUSU, Kidar Nath, *The Dhurwa of Bastar*, Anthropological Survey of India, Calcutta, 1968.
- *The Pengo Porajas of Koraput*, Calcutta, Anthropological Survey of India, 1977.
- THUSU, Kidar Nath & JHA, Makhan, *Ollar Gadba of Koraput*, Calcutta, Anthropological Survey of India, 1972.
- TOFFIN, Gérard, *Le Palais et le Temple, la fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris, CNRS, 1993.
- TRIPATHY, Snigdha, *Inscriptions of Orissa*, New Delhi, Indian Council of Historical Research – Motilal Banarsidass, vol. I., 1997.
- VADIVELU, A., *The Aristocracy of Southern India*, 2 vol., Delhi, Mittal, 1984 [1<sup>ère</sup> éd. Madras 1903].
- VAN WOERKENS, Martine, *Le Voyageur étranglé. Les Thugs, l'Inde et l'imaginaire*, Paris, Albin Michel, 1995.

- VĀSTŪSUTRA UPANISAD. *The Essence of Form in Sacred Art*, Alice Boner, Sadasiva Rath Sarma, Bettina Bäumer (ed.), Delhi, Motilal Banarsidas, 1996 [1<sup>st</sup> ed. 1982].
- VAUDEVILLE, Charlotte, *Myths, Saints and Legends in Medieval India*, Delhi, Oxford India, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythes et pensée chez les Grecs. Etude de psychologie historique*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, La Découverte, 1988 [1<sup>ère</sup> éd. Maspero 1965].
- *Figures, idoles, masques*, coll. Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990.
- VIDAL Denis, *Violences et vérités. Un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, EHESS, 1995.
- VITEBSKY, Piers, "Birth, entity and responsibility : the spirit of the Sun in Sora cosmology", *L'Homme*, XX, 1980, janv.-mars, p.47-70.
- *Dialogues with the dead, The discussion of mortality among the Sora of eastern India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- WAGONER, Phillip B., *Tidings of the king. A translation and Ethnohistorical analysis of the Rāyavācakamu*, Honolulu, University of Hawaiï Press, 1993.
- WEINBERGER, Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Le Seuil, Librairie du XXème siècle, 1996.
- WHITE, David Gordon, *The Alchemical Body. Siddha traditions in Medieval India*, University of Chicago Press, 1996.
- *Kiss of the Yoginī. "Tantric sex" in its South Asian contexts*, University of Chicago Press, 2003.
- WILSON, H. H., *Vishnu Purāna*, Calcutta, Punthi Pustack, 1961 [1<sup>st</sup> publ. 1840].
- ZYSK, Kenneth G., *Asceticism and Healing in Ancient India. Medicine in the Buddhist Monastery*, Oxford University Press, 1991.