

L'empire du Vent, ou le statut du chasseur entre littérature épique et ethnographie

Raphaël ROUSSELEAU

« Toute la région occupée aujourd'hui par les Bhuiyas regorge de traditions sur ce grand héros [Rāma]. Il est le dieu favori des Bhuiyas hindouisés. Les plus impressionnants de leurs rochers sont ses jouets ; les plus charmants de leurs lacs sont sacrés en vertu de la tradition selon laquelle il s'y serait baigné. Hanuman, le général de l'armée simienne, était Pawan-ka-put, le "fils du vent" ; et les Bhuiyas au sud de Singbhum se désignent eux-mêmes, jusqu'à aujourd'hui, comme Pawanbans, les enfants du vent. Qu'ils soient les singes du *Ramayana*, il ne peut y avoir aucun doute. » (DALTON 1872 : 137, notre traduction)

En Inde, depuis environ le milieu du XIX^e siècle, les populations dites « tribales » sont envisagées essentiellement à travers leurs différences, sinon leur extériorité, vis-à-vis du système des castes hindoues. Dès cette époque, plusieurs ouvrages furent même consacrés à l'identification et à la localisation des « tribus dans l'Inde ancienne » (notamment OPPERT 1893). Ces travaux orientalistes visaient à restituer un peu d'histoire à des groupes classés comme tribaux selon les critères ethnologiques d'alors en les rapprochant de noms cités dans les textes sanskrits. L'extrait cité en exergue témoigne de telles tentatives, les Bhuiyas (groupe dominant réparti entre l'actuel Jharkhand et le nord de l'Orissa) étant ici identifiés aux singes du *Rāmāyaṇa*, du fait de leurs traditions relatives au dieu Hanumant. On verra que cette idée a eu une longue postérité. Plus généralement, en s'appuyant sur la distinction entre ārya et dāsa/dasyu établie dans le *Ṛgveda*, des auteurs comme Max Müller opposèrent les « races » (définies par des critères linguistiques, mais aussi de couleur dans les interprétations de Wilson et les premiers écrits de Müller : TRAUTMANN 1997) issues des « Aryens » de celles issues des « Nishadas » ou « Touraniens ». En réaction

aux excès de telles classifications évolutionnistes, de multiples travaux récents ont insisté, quant à eux, sur la situation subalterne des tribus au sein de la société indienne, voire sur leur « tradition de résistance » (DEVALLE 1992, HARDIMAN 1995, CARRIN et JAFFRELOT 2002). Le constat est juste, mais la plupart de ces études se concentrant sur les périodes coloniales ou postérieures, elles s'intéressent peu aux antécédents de l'opposition schématique entre « castes hindoues de langue aryenne » et « tribus animistes de langue dravidienne ou austroasiatique » (excepté SUNDAR 1997). Une certaine ambiguïté continue par conséquent de régner, quant au bien-fondé de la distinction. S'il est, en effet, manifeste que les lectures orientalistes, les classifications linguistiques et les catégories coloniales de recensement ont durci l'opposition évoquée (construisant plus d'une « tribu » au passage : HERRENSCHMIDT 1966, BÉTEILLE 1986, ROUSSELEAU 2003), il est tout aussi évident que les distinctions locales n'ont pas toutes été inventées *ex nihilo* par les savants et administrateurs occidentaux (SKARIA 1999 ; pour l'Afrique : HEUSCH 1997). Pour dépasser le concept de « tribu », grevé d'un encombrant imaginaire évolutionniste, il convient donc de relire les sources sanskrites avec un œil d'ethnologue contemporain, afin de déterminer si, et comment, ces textes anciens mentionnent des catégories qui recoupent les nôtres.

Outre l'examen des ouvrages savants du XIX^e siècle et des textes originaux, le choix des notions prises en considération ici a été guidé par des raisons de terrain. Lors d'enquêtes ethnographiques en Orissa (Inde orientale), nous avons en effet rencontré deux termes appliqués par les érudits locaux à l'ensemble des groupes de cultivateurs des hautes terres voisins (aujourd'hui *Scheduled Tribes* : « tribus enregistrées ») : *niṣāda* et *śabara*, termes que l'on peut traduire globalement par « chasseurs » ou « gens des forêts ». La lecture de la littérature orientaliste confirmait, de son côté, qu'il s'agissait de catégories anciennes et récurrentes dans la littérature sanskrite. Le présent travail est né de la confrontation entre ces deux sources. Nous devons ainsi la majorité des références littéraires utilisées aux études orientalistes¹, tout en nous en écartant dans l'interprétation puisque nous avons cherché ici à éclairer les textes à partir de l'observation du présent et en les envisageant comme de véritables catégories de pensée faisant partie d'un système de représentations cohérent². Il s'agit donc d'une analyse d'inspiration structurale, mais intégrant autant que possible les transformations historiques manifestes³.

Pour fournir un cadre général, nous situerons d'abord brièvement les termes étudiés par rapport aux notions connexes de *dasyu* d'une part et de *mleccha* d'autre

1. Les ouvrages de John Muir (1967) nous ont été particulièrement utiles, parce qu'ils présentent le double avantage de fournir les extraits originaux sur lesquels l'auteur étaye ses interprétations, et de détailler les relations établies dans les textes entre ceux qu'il considérait comme les conquérants et les conquis. Je suis heureux de remercier ici les personnes qui ont bien voulu relire ce texte, en améliorant grandement la teneur (dont je reste évidemment seul responsable) : Véronique Bouillier, Denis Matringe, Catherine Clémentin-Ojha et Yves Goudineau.

2. Dans un article très documenté, V. Jha regrette que la littérature des *Dharmaśāstra* traite des *niṣāda* en tant que « catégorie théorique » plutôt que comme un groupe réel dont il pourrait retracer l'histoire sociale (JHA 1974 : 83). Nous chercherons, ici, précisément à rester au plus près du point de vue « catégoriel » indigène pour expliciter le système de pensées sous-jacent aux représentations.

3. Sur l'imaginaire indien contemporain vis-à-vis des tribaux, voir BHATTACHARYA 1998 ; HANSDAK 2007 ; ROUSSELEAU (sous presse).

part, termes désignant schématiquement des « ennemis impies » et des « barbares » vis-à-vis des *ārya*. La bibliographie abordant ces notions étant immense et très spécialisée⁴, nous ne prétendons pas apporter quoi que ce soit au débat sur ces termes. Nous nous contenterons d'exposer les conclusions les plus consensuelles sur ce point, ce qui nous permettra d'indiquer l'évolution générale du champ des représentations de la « sauvagerie » qu'incarnent dans la littérature postérieure les *niṣāda* et *śabara*, et de rendre justice au chevauchement de ces catégories. Nous examinerons ensuite plus longuement quelques sources normatives et épiques postérieures (*Lois de Manu*, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*), dont le caractère plus explicite permettra d'approfondir l'enquête. Nous inspirant des fameuses analyses de Charles Malamoud démontrant la complémentarité du village et de la forêt dans l'Inde brahmanique, nous nous interrogerons surtout sur l'existence d'un « devoir statutaire » (*dharma*) spécifique du chasseur/forestier au sein de l'ordre socio-cosmique, devoir qui serait exposé dans de telles sources⁵. Au-delà des références à l'impureté de ces groupes relativement à la norme brahmanique, l'examen des deux grandes épopées puis d'une source littéraire médiévale (*Kathāsaritsāgara*) montrera que la figure de « l'homme des bois » indien trouve sa cohérence la plus grande dans ses relations à la royauté (GALEY 1986). Chaque petit royaume constituait en effet le « cadre empirique du système local de castes » (DUMONT 1966), mais aussi et surtout le pivot d'un ordre politico-rituel régional, ou *dharma*, dans lequel tout groupe local trouvait sa place. En comparant les sources littéraires mentionnées avec certaines données historiques et ethnographiques, nous nous attacherons alors à restituer la place des *niṣāda* et *śabara* dans l'ordre royal médiéval, sinon plus ancien. Signalons dès à présent que dans les sources littéraires examinées, on trouvera parfois les deux termes qui nous intéressent remplacés par d'autres dénominations voisines comme *kirāta*, *pulinda* et *bhilla*, que nous évoquerons le cas échéant.

Au terme de cette étude, nous verrons que de nombreux traits attribués de façon récurrente aux « gens des forêts », dans les textes sanskrits comme dans les traditions locales, tissent un réseau d'évocations très cohérent centré sur leur milieu de vie et sur les dieux Rudra et Vāyu. Ce système de représentations rendra compte de la tradition rapportée par Dalton sans identifier pour autant les Bhuiyas à des singes légendaires. Mais, partons d'abord du terrain.

Du terrain aux textes : les héritiers de Niṣāda et de Bhīma en Orissa

Lors de nos travaux de thèse, portant sur les relations entre un petit royaume de l'Orissa et les groupes d'agriculteurs considérés aujourd'hui comme « tribaux », nous avons rencontré deux mythes d'origine. Le premier est relaté dans l'un des plus anciens rapports coloniaux étoffés sur cette région, le *Manual of the*

4. Sur la catégorie de *dasyu*, voir l'ouvrage collectif dirigé par J. Bronkhorst & M. M. Deshpande (1999), notamment la contribution de H. H. Hock, ainsi que l'article synthétique de G. Fussman 2003 ; sur celle de *mleccha*, voir les recherches d'A. PARASHER (1983), ainsi que POLLOCK 1993, CHATTOPADHYAYA 1998 et le récent recueil d'articles sur la question : PARASHER-SEN 2007.

5. Nous ne faisons ainsi que prendre au sérieux la notion de *dharma*, en l'appliquant à des groupes considérés souvent comme extérieurs à la société des castes. Sur ce point, voir les remarques de M. Weber (2003) et A. K. Ramanujan (1989), ainsi que les travaux de D. Shulman (1980) sur le « dharma du voleur » relativement à celui du roi.

district of Vizagapatam (1869), sous la plume d'un lieutenant de l'administration, J. MacDonald Smith :

« Un certain roi d'Hindustan, nommé Vena, mort sans héritier, les Rishis ou Sages, par le pouvoir d'incantations, prononcées au-dessus d'une jarre d'huile, qu'ils remuaient avec le fémur du souverain décédé, s'efforcèrent de donner vie à un successeur. L'être qu'ils créèrent ressemblait cependant plus à un monstre qu'à un homme, et ils l'exilèrent sur le champ au sud des monts Vindhya, où il devint souverain des montagnes. Son nom était Nishada ; il eut cinq fils, Gaita, Muka, Manyā, Konda et Kodu, et des intermariages entre les enfants de ces frères, descendent les castes suivantes : Koya, Chençu, Savara, Yarakala, Maddu, Bâsa, Rona, Gonda, Jodyā, Pangu, Nogala, Bottada et Bonka. » (traduit de CARMICHAEL 1869 : 75)

Nous savons par d'autres remarques que la plupart des noms mentionnés ci-dessus font partie de la catégorie englobante des *Porajā* ou anciens « sujets » du roi, groupe comprenant la majorité des populations paysannes de langues dravidiennes et munda du royaume. Cette légende d'un prince difforme exilé dans les montagnes constitue en fait la version locale d'un mythe relativement connu de la littérature puranique (le mythe de Veṇa), et le supérieur de cet officier, D. F. Carmichael, ne s'y trompe pas. Il fait d'emblée référence aux travaux des sanskritistes Max Müller et H. H. Wilson pour interpréter le récit comme le reflet déformé d'un fait protohistorique allégué : la conquête aryenne sur les « races sauvages » (CARMICHAEL 1869 : 84). Ce récit a le double mérite d'illustrer l'utilisation de sources orientalistes par un administrateur de terrain, et de nous livrer le point de vue de lettrés de la capitale du royaume⁶, interrogés vers 1865, c'est-à-dire avant que la notion même de tribu soit institutionnalisée. L'ancienneté relative et la large diffusion de ce mythe d'origine des chasseurs/forestiers sont corroborées par d'autres témoignages provenant du nord de l'Orissa, mais aussi du Gujarat ainsi que de la région du Mysore⁷.

Le second récit se trouve dans le livre d'un érudit gandhien consacré également aux « tribus montagnardes » de ce royaume, et rapporte, selon l'auteur, le point de vue des *porajā* eux-mêmes :

« Dieu [Śiva] avait un serviteur nommé Bhima qui était formidable, mais néanmoins serviable. Un jour, le Seigneur lui ordonna de labourer, car aucun mortel n'obéissait à ce commandement excepté Bhima, qui accepta aussitôt. Il entraîna par force les immortels et les mit au travail dans les champs. Ainsi les labours furent réalisés en peu de temps,

6. Ces lettrés étaient Brahmanes ou Karan (caste de scribes et fonctionnaires royaux). Pour une vue de l'évolution du rôle de ces derniers du XVII^e au XIX^e siècle, voir RAO, SHULMAN et SUBRAHMANYAM 2004.

7. Pour Ranpur en Orissa, voir KULKE 2004 : 52. DAS 1977 : 72 a rencontré une version du mythe de Niṣāda en tant que père des Bhils, dans les « histoires » écrites de Brahmanes et Banyahs du Gujarat. FOURCADE (1993 : 195-196), enfin, cite la version rapportée par Thurston et Rangachari (1909, III : 445) attribuant l'ascendance des guerriers-voleurs Kuravars à « Nishudu », fils de « Venudu », exilé comme « gouverneur des forêts » au profit de son frère « Proothu Chakravartin ».

ainsi que l'ensemencement. Les plantes poussèrent magnifiquement. Au moment des moissons, Dieu visita les terres. Il y découvrit tous les immortels aux champs avec Bhima. Pris de colère, il le maudit en ces termes : "Soit maudit, Ô Bhima, pour tes actes insensés. À partir de ce jour, tu seras stupide, grossier et mangeur de choses innommables. Personne ne te respectera ni ne t'obéira." Ce Bhima est l'ancêtre des Porajas. » (traduit de SAHU 1942 : 87)

Tandis que les brahmanes présentaient les paysans montagnards comme la progéniture d'un prince monstrueux, les *porajā* proposent dans ce récit une vision d'eux-mêmes un peu plus flatteuse. Leur ancêtre est certes un paysan rustique et obéissant, mais aussi un travailleur extraordinaire capable d'enchaîner les immortels à ses charrues. Ses défauts sont ainsi présentés comme les excès d'une nature foncièrement bonne et débordante d'énergie. Là encore, le récit s'inspire d'un personnage épique connu dans toute l'Inde, le Bhīma du *Mahābhārata*, tout en en donnant une interprétation locale. On dispose avec ces deux mythes de versions complémentaires du statut des agriculteurs montagnards. Tous deux suggèrent une certaine infériorité de ces groupes dans la hiérarchie locale, due à leur irrespect des règles de pureté brahmaniques, mais aussi d'étroites relations entre ces groupes et la royauté. Afin d'approfondir le sens de ces mythes panindiens et leur appropriation régionale, il nous faut faire un large détour par l'univers conceptuel attaché aux communautés forestières et montagnardes dans quelques textes sanskrits.

De chasseurs impies et voleurs d'oblations...

Dans l'étude du champ conceptuel des chasseurs/forestiers, on ne peut passer sous silence les catégories plus générales de *dasyu* et *mleccha*. La première notion reste en effet particulièrement structurante dans les sources les plus anciennes. Depuis les travaux de J. Muir, on sait que *dasyu* désigne, dès les hymnes védiques, une catégorie de gens définis négativement par leur impiété envers Indra (*anindra*, surtout dans le *Ṛgveda*) et plus largement leur négligence des rites sacrificiels (*a-śraddhā* ; *a-yajñā* ; *a-vratā* ; *a-karmān*⁸). Les *dasyu* apparaissent littéralement « sans foi ni loi », car ils ne respectent ni les prescriptions sacrificielles des *ārya*, ni les distinctions sociales qui vont de pair avec elles. Ces caractères les font parfois assimiler à des partisans de Vṛtra, l'ennemi intime d'Indra dans le *Ṛgveda* et le modèle des voleurs d'oblations sacrificielles (MUIR 1967, II : 363, 372-374). Par extension, le terme *dasyu* est souvent traduit par « voleur/maraudeur », notamment dans la littérature postérieure, recoupant sur ce point (on le verra) le champ sémantique de *niṣāda*. Ajoutons que les études récentes reconnaissent que les textes suggèrent bien une certaine différence linguistique entre *ārya* et *dasyu*, mais évoquent aussi des cas d'alliances militaires (HOCK 1999 : 169). Retenons tous ces indices, pour le moment, à commencer par l'idée que les *dasyu* n'observent pas les règles du partage sacrificiel. Ils se montrent présomptueux en consommant

8. Ces termes dénotent tous à leur manière la non-observance de rites, de sacrifices et de pratiques religieuses. Voir MUIR 1967, I : chap. V ; II : 370-374 (significatif bien que l'auteur maintienne l'interprétation raciale) ; MONIER-WILLIAMS 1899 : 473 ; PARASHER 1983 ; HOCK 1999 (démontrant l'inanité de l'interprétation raciale) ; FUSSMAN 2000-2001.

le produit des sacrifices sans offrir l'oblation aux dieux (en particulier Indra), tout comme, dans d'autres mythes, les Asura se distinguent négativement des Deva par leur ignorance des règles de partage de la boisson sacrée (*soma*). Si les *dasyu* ne sont nullement réductibles au portrait ultérieur des *niṣāda*, on verra que les deux catégories partagent un tel comportement impatient et impie qui les place toutes deux du côté de la sauvagerie.

Quant à la notion de *mleccha*, selon Aloka Parasher, la première occurrence connue de ce terme apparaît dans le *Śatapatha Brāhmaṇa*, où elle se rapporte à un langage distinct de celui des brahmanes, avant de désigner (peut-être par extension) des individus « non cultivés » ou « barbares » plutôt que des groupes entiers. L'auteur en veut pour preuve que cette notion n'englobe jamais explicitement des noms tels que ceux des *niṣāda*, *śabara*, *pulinda* et autres *kirāta*, dans les *Brāhmaṇa* (PARASHER 1983 : 12), ce qui sera parfois le cas par la suite. Les noms en question désignent ici des groupes distingués des serviteurs proprement dits, par leur plus large autonomie et surtout par leurs activités de brigandage en forêt (*Aitareya Brāhmaṇa* : 37. 7).

L'appellation *niṣāda*, pour nous en tenir à elle pour le moment, apparaît déjà dans les textes védiques. Dans un hymne à Rudra (*Śatarudriya*) du *Yajurveda* noir, le dieu est décrit comme un chasseur à l'arc et un pillard, hantant les montagnes et les forêts, et dont les *niṣāda* et *kirāta* forment la troupe⁹. Plusieurs instructions rituelles attachées à ce même *Yajurveda* associent un chef (*sthapati*) *niṣāda* à la réalisation d'un sacrifice propitiatoire à Rudra, bien que les oblations des *niṣāda* ne paraissent pas consacrées par la récitation de formules védiques (SHARMA 1958 : 71-72 ; JHA 1974 : 69-71). Les *niṣāda* se présentent donc d'emblée comme des personnages sauvages, voire violents, « rudraïques » selon l'expression de Madeleine Biarreau, par leur lien au domaine liminal de la forêt. Leur nom a été diversement glosé, bien que les étymologistes indiens se soient accordés sur une interprétation à partir de *niṣāde*, « s'asseoir, reposer » (« rester » selon MONIER-WILLIAMS 1899 : 561), dérivation qui aura une grande fortune.

Quoi qu'il en soit, le critère le plus souvent invoqué pour distinguer l'ensemble des « sauvages » ici examinés des Indiens « civilisés » demeure, décidément, le respect des règles brahmaniques du sacrifice. Une telle importance se justifie amplement si l'on se souvient qu'au-delà des idées religieuses, la mise en œuvre du rite sacrificiel structure la société des *varṇa*. Les quatre « ordres » qui la constituaient trouvent en effet leur origine mythique dans le démemberement du corps de l'Homme sacrificiel primordial (*puruṣa*), et leur justification constante dans la réalisation périodique du rituel, qui demandait à son tour le concours de représentants de chaque *varṇa*. Si les *dasyu* paraissent le plus souvent exclus de cette société quadripartite, le témoignage des textes les plus anciens sur la situation des *niṣāda* est encore moins clair¹⁰. On a vu que certains textes suggèrent leur participation rituelle, mais limitée à l'invocation de divinités liminales comme Rudra, dont ils sont supposés proches.

9. *Taittirīya Saṃhitā* II : iv. 5.1-11 ; cité dans JHA 1974 : 67-70 ; BOULLIER 1993 : 175.

10. De nombreux auteurs (dont D. D. Kosambi & B. C. Law) ont suivi l'hypothèse de sanskritistes du début du xx^e siècle (parmi lesquels Macdonell & Keith) selon laquelle le terme *niṣāda* désignait d'abord les aborigènes de l'Inde opposés aux aryens conquérants, ces derniers organisés en quatre *varṇa*. Les premiers auraient disposé d'un statut tout à fait à part de la société des quatre « ordres », tout en étant reconnus dans le système, donnant progressivement naissance aux intouchables. Cette thèse repose sur une référence postérieure à la littérature védique : l'interprétation, par Aupamanyava, de l'expression *pañca janāḥ*, « les cinq gens », utilisée dans le *Rgveda* (X, 53. 4), dans les termes de l'équation « cinq gens » = quatre *varṇa* + *niṣāda* (JHA 1974 : 68, 70). Nous resterons, quant à nous, plus prudent.

Le tableau s'éclaire un peu plus dans des textes postérieurs comme les *Lois de Manu* et les épopées (*Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*), élaborés entre le IV^e siècle avant notre ère et le IV^e siècle après, et témoignant d'une transformation des valeurs. M. Biardeau et Ch. Malamoud (1976), notamment, ont montré que l'ancienne conception d'un ordre socio-cosmique, s'appuyant sur la juste réalisation du sacrifice, a été infléchie par les idéaux du renoncement au monde et de la dévotion (*bhakti*) envers une divinité d'élection. Toute activité humaine pouvant être considérée comme une forme de sacrifice, le respect de la profession (héréditaire) d'un individu devenait aussi important que celui des règles sacrificielles. Le développement le plus marquant en fut l'élaboration du concept de *dharma* désignant, comme on l'a dit, à la fois « l'ordre » général et le « devoir » particulier. Dans le domaine qui nous intéresse, cette évolution se traduit par l'inclusion explicite des gens des forêts comme des barbares étrangers dans le cosmos indien d'une part, et par l'individualisation d'un véritable statut socio-religieux du « chasseur/forestier » d'autre part.

...à chasseurs dharmiques et dévots exemplaires

En concordance avec l'élaboration du concept de *dharma* global, les textes des premiers siècles de l'ère chrétienne témoignent également d'une évolution dans l'acception du concept de *mleccha* et dans l'attitude vis-à-vis des « barbares » (PARASHER 1983). *Mleccha* commence en effet à indiquer un ensemble de groupes précis, auxquels on tend à attribuer des origines indiennes plus normatives par le biais de mythes de naissance. Ainsi, dans les épopées, toute une liste de « barbares » (qui compte cette fois les *śabara* et les *kirāta*) sont dits avoir été produits par Nandinī, la vache du brahmane exemplaire Vasiṣṭha, dans le but de combattre les armées de Viśvāmitra, qui tentait d'enlever la vache à son maître légitime (*Mahābhārata*, I, 165.30-8 ; *Rāmāyaṇa*, I, IV, 18-20). De même, dans un texte du V^e siècle (*Amarakośa*, II, 10.20 ; Parasher 1983 : 20), on trouve le qualificatif de « castes/groupes barbares » (*mlecchajāti*) attribué là encore aux *kirāta*, *śabara* et *pulinda*, distingués par là même des castes de service citées dans un chapitre spécifique. Cette assimilation de groupes forestiers à des « barbares » n'est pas assez constante pour être généralisable, mais montre à nouveau combien les catégories se chevauchaient.

Le corpus des *Lois de Manu*, en tant que réunion de textes normatifs, est particulièrement révélateur des classifications théoriques. Des recoupements entre termes y sont toutefois également présents. Parmi les noms que nous avons choisi d'étudier, il apparaît en tout cas que celui de *niṣāda* désigne une catégorie à la fois légèrement supérieure dans l'échelle de pureté relative, et paradigmatique vis-à-vis des autres. Conformément au principe affirmé par Manu, selon lequel tous les humains et toutes les castes (*jāti*) sont issus par « mélange » des quatre *varṇa* originels, les *niṣāda* sont dits issus de l'union illégitime d'un homme brahmane avec une femme *śūdra*. Il est important d'opposer cette combinaison à celle, inverse, de l'union d'un homme *śūdra* avec une femme brahmane, dont le produit est un *caṇḍāla*, serviteur intouchable s'occupant des champs de crémation et présenté comme « le plus bas des hommes » (*Lois de Manu*, X, 8 et 12). Autrement dit, si les *niṣāda* et leurs descendants forestiers sont bien impurs, les *caṇḍāla* et les castes de service sont à situer encore plus bas dans la hiérarchie. Encore ces deux castes sont-

sanskritistes
niṣāda désignait
 és en quatre
 re « ordres »,
 habiles. Cette
 upamanyava,
 les termes de
 quant à nous,

elles issues d'unions douteuses de première génération. En deuxième génération, les *niṣāda* donnent eux-mêmes naissance à d'autres groupes, dont en premier lieu les « traqueurs/éclaireurs » (*mārgava*) vivant comme bateliers ou « pêcheurs », et en second lieu les « travailleurs du cuir » (*Manu*, X, 34 et 36). On verra dans d'autres textes que ces fonctions sont fréquemment évoquées en association avec les *niṣāda*. Conformément à leur naissance infamante, ces groupes doivent gagner leur vie par des activités dévalorisées. Dans l'énumération de ces tâches, la pêche, spécifique aux *niṣāda*, vient aussitôt après le commerce et juste avant l'abattage des arbres, la chasse aux animaux forestiers, et la capture des animaux vivant dans des cavités souterraines. Au bas de cette courte liste hiérarchisée, se situent encore les activités relatives au toucher des peaux mortes (tanneurs et tambourinaires). *Manu* précise ensuite que les membres de ces castes doivent résider près des lieux funéraires (terres, arbres, champs de crémation) ou dans la montagne ou en forêt, de même qu'ils sont en charge des cadavres et des condamnés à mort (*Manu*, X, 46-56).

Entre la combinatoire matrimoniale dont ces groupes sont issus et la description de leurs activités impures, les *Lois de Manu* introduisent un paragraphe consacré à d'autres groupes encore. Ceux-ci sont présentés, par contraste, comme d'anciens membres de la classe royale déchus au rang de serviteurs par leur négligence des rites et l'absence de brahmanes parmi eux (*Manu*, X, 43-44, MUIR 1967, I : 482-483 ; II : 401). Il s'agit notamment des « gens du sud » (*dravida*), des Grecs (*yavana*), des « Chinois » (*cīna*), ainsi que des *kirāta* (« montagnards » chasseurs, impies, dits généralement résider au nord-est de la plaine gangétique¹¹). Le vers suivant (X, 45) qualifie cette fois de *dasyu* tous les groupes (*jāti*) exclus des quatre *varṇa*, qu'ils parlent des langues barbares ou non, mais ne livre malheureusement aucun nom. Par cette incise sur des nobles déchus, peut-être l'auteur a-t-il voulu distinguer les peuples « étrangers », souverains mais ne respectant pas les prescriptions brahmaniques, des groupes intégrés de fait dans les royaumes indiens, conservant leurs activités cynégétiques ou s'étant spécialisés dans la fourniture de gibier. Le texte n'est pas explicite sur ce point, mais les *Lois de Manu* définissent moins des listes précises de peuples étrangers ou barbares qu'un « pays barbare » générique regroupant les régions au-delà de l'Himalaya au Nord et des monts Vindhya au Sud, par opposition au « pays *ārya* » contenu dans ces bornes et parcouru par l'antilope noire incarnant le sacrifice brahmanique (*Lois de Manu*, III, 23). Suivant cette définition, le *niṣāda* représente le modèle du « chasseur » résidant à la lisière des forêts, comme son équivalent pali dans la littérature bouddhiste (JHA 1974 : 75). Il est à la fois le « tueur d'animaux sauvages » par excellence et le tueur le plus acceptable : le pêcheur (par rapport au chasseur de gibier forestier), ce qui lui fait revêtir une dimension paradigmatique. Bien que considéré comme un serviteur impur, et selon Al Biruni pour une période postérieure, tenu de vivre hors des villes où résident les quatre *varṇa*¹², son activité n'en est pas moins nécessaire au bon ordre social.

11. MONIER-WILLIAMS 1899 : 283. La localisation en question apparaît notamment dans le *Viṣṇu Purāṇa* (II, 3, 7). Sur l'utilisation contemporaine de cette catégorie au Népal, on peut voir l'article de G. Schlemmer à paraître dans Gisèle Krauskopff (éd.), *Faiseurs d'histoire, politique de l'origine et écrits sur le passé*.

12. JHA (1974 : 77) cite à ce propos les témoignages du voyageur chinois Xuanzang et d'Al Biruni. JHA soutient également (1974 : 80-81), après Kosambi, qu'il existe de véritables guildes de pêcheurs et de chasseurs.

génération,
nier lieu
s », et en
d'autres
s *niṣāda*.
r vie par
écifique
s arbres,
s cavités
activités
u précise
unéraires
de même
-56).

escription
onsacré à
d'anciens
gence des
482-483 ;
vana), des
pies, dits
ant (X, 45)
rna, qu'ils
n nom. Par
les peuples
maniques,
rs activités
e n'est pas
es précises
roupant les
opposition
e incarnant
n, le *niṣāda*
comme son
is le « tueur
le pêcheur
e dimension
on Al Biruni
nt les quatre

ans le *Viṣṇu*
voir l'article de
de l'origine et

et d'Al Biruni.
des de pêcheurs

L'importance du devoir de caste des chasseurs, ainsi que de l'idéal de délivrance, apparaît clairement dans un épisode du *Mahābhārata* (III, 205-216) commenté par M. Biardeau (2002 : 621-644). Ce récit est introduit par une question du roi Yudhiṣṭhira concernant la possibilité pour un roi ou un guerrier de respecter son devoir statutaire sans faire preuve de violence. Le sage Mārkaṇḍeya lui répond par l'histoire suivante. Après avoir fait montre d'impatience, un brahmane pieux mais colérique est envoyé auprès d'un « chasseur du dharma » (*dharmavyādha*), pour y être instruit de la véritable essence du devoir. Le « chasseur » en question est un citoyen revendeur de venaison (*vyādha*), de statut *sūdra*, et non pas exactement un « chasseur forestier », mais son nom marque d'autant plus le paradoxe d'un personnage impur instruisant un brahmane en matière d'éthique. Au grand étonnement de ce dernier, le chasseur répond de façon très argumentée. Sa profession (*karman*) était celle de ses parents ainsi que le résultat de ses vies antérieures, et il est donc de son devoir filial et de caste de poursuivre le métier. À l'intérieur des bornes étroites de son activité, il évite toutefois au maximum les comportements les plus impurs et respecte les prescriptions sacrificielles et morales générales (offrir des dons, éviter le mensonge, ne pas s'abandonner au désir, à la colère, etc.). Le chasseur répond concrètement au paradoxe de sa situation, en faisant mettre à mort les animaux par des intermédiaires et en ne consommant pas lui-même de viande. Il reste ainsi le plus vertueux possible dans le respect de l'éthique statutaire du dharma.

Le chasseur poursuit ensuite son raisonnement en remettant en cause la possibilité même de vivre sans violence envers d'autres êtres vivants. Le tout est de réduire au maximum cette violence tout en respectant sa fonction de naissance, en pratiquant surtout une forme de yoga dans le but de maîtriser ses sens¹³. Comme on le devine, cette parabole répond indirectement au problème du *dharmā* du roi ou du guerrier. La morale en est la suivante : le devoir de caste du guerrier comme du chasseur est de tuer (ou de faire tuer), mais il leur appartient encore de le faire sans désir ni colère, pour limiter le poids de tels actes impurs mais nécessaires.

La « foi du forestier » ou l'innocence vertueuse

La précédente histoire nous a montré qu'un chasseur pouvait être pieux. Dans les textes épiques et puraniques en sanskrit aussi bien que dans les littératures vernaculaires, on trouve aussi plusieurs exemples de chasseur dévot, dont la piété innocente est parfois mise en regard de l'avidité d'un brahmane. L'un des cas les plus connus se trouve dans le *Rāmāyaṇa* (*Aranyakāṇḍa*, 73-74). Dans sa quête de Sītā, le héros divin Rāma rencontre Śabarī, une vieille ascète forestière. Elle reçoit humblement le héros divin dans son ermitage et lui offre des fruits (nourriture crue par excellence) et de l'eau pure. Dans la version de Vālmīki, il s'agit d'une véritable renonçante, vêtue d'écorce et d'une peau d'antilope, qui attendait de voir

13. BIARDEAU 2002 : 630. Il faut signaler qu'un bref conte de l'*Océan des rivières de contes* évoque de façon similaire les destins croisés d'un brahmane et d'un intouchable morts d'inanition sur les bords du Gange. Le premier renaît en tant que *niṣāda* car il avait désiré leurs poissons crus avant de mourir, tandis que le second renaît roi à la suite de son dégoût devant la mise à mort d'êtres vivants. Un autre récit du *Mahābhārata* (XIII : Anuśāsana Parvan, 50-51) évoque également le destin de *niṣāda* ramassant dans leur filet un ascète du Gange au milieu de leur pêche et qui finissent par monter au Ciel par la grâce du renonçant, satisfait de leur dévotion.

Rāma pour rejoindre le séjour des sages. Plus précisément, c'est originellement une disciple d'ermite suivant la voie de Mātānga, un intouchable ayant obtenu d'être reconnu comme brahmane à force d'ascèse. Le personnage de Śabarī, femme de la forêt devenue disciple indirecte d'un maître intouchable et accédant à la délivrance après sa vision de Rāma est hautement représentatif des valeurs de la religion de dévotion. C'est, en effet, uniquement par l'ascèse et le service envers ses maîtres ermites que Śabarī obtient le ciel, et non par sa naissance ou par la réalisation de rituels élaborés. De fait, le personnage de Śabarī a connu une grande fortune dans les versions vernaculaires de l'épopée comme modèle de dévotion envers Rāma. Elle était même évoquée comme la mère de divers groupes montagnards ou forestiers, dont les Mundas de la région de Raipur¹⁴. Ils en donnaient toutefois une vision un peu différente, voyant en elle un modèle de dévotion à Rāma mais aussi et surtout à Bhagavan (identifié à Śiva ou à Kṛṣṇa), obtenant ainsi une grande progéniture (les Mundas), et non la délivrance. Notons encore que, dans la même version (ELWIN 1955 : 23), Rāma accepte de manger de la nourriture commencée par la vieille ascète, montrant ainsi sa magnanimité en matière de pureté, tandis que son aîné Lakṣmaṇa n'accepte cette nourriture que sous la contrainte d'une flèche. Autre façon de souligner que la dévotion d'un chasseur ne doit pas être à sens unique.

Un autre exemple majeur est celui de Sundarāsenaka, le « dévot malgré lui ». Pour expliquer l'origine de la célébration de *śivarātri* (« nuit de Śiva »), le *Garuḍa Purāṇa* (I, 124) fait appel à l'étrange histoire d'un roi *niṣāda*, Sundarāsenaka, résidant sur le mont Abu. Au retour d'une expédition de chasse infructueuse, celui-ci se reposa dans un bosquet composé d'arbres d'une essence chère au dieu Śiva (*bilva*), et auprès duquel se trouvait le symbole (*liṅga*) manifestant la présence du même dieu. Dans le seul but d'aménager son abri nocturne, Sundarāsenaka disposa des feuilles de *bilva* et aspergea d'eau par inadvertance le *liṅga*, avant de s'agenouiller devant pour ramasser une flèche tombée de son carquois. Pressé par la faim et l'inconfort de sa couche, il ne parvint pourtant pas à fermer l'œil de la nuit. Ce faisant, le chasseur jeûna et honora Śiva, au juste moment et selon les règles qui plaisent au dieu. Par cette dévotion involontaire, il acquit un grand mérite, et Śiva le libéra de la mort en le gardant auprès de lui avec son chien (autre image de la dévotion et de l'impureté). Le *Liṅga Purāṇa* relie le même épisode aux constellations de l'antilope et du chasseur (Sirius)¹⁵. Ce mythe a également connu la postérité sous des formes régionales. Pour revenir à notre point d'ancrage en Orissa, l'icône du dieu Jagannath de Puri (haut lieu de pèlerinage d'une incarnation de Kṛṣṇa) est dite avoir été découverte en premier lieu par un chef *śabara* dont un corps de serviteurs du temple est censé descendre¹⁶.

14. Voir GRIFFITHS 1946 : 207. « Kol » est l'ancien terme, dérogatoire, appliqué aux Mundas. Le *Rāmāyaṇa* en hindi de Tulsi Dās mentionne les Kols avec les *kirāta* (notamment *Ayodhyā* : 132, 134, 320), et insiste sur leur dévotion purificatrice à Rāma.

15. Cette identification prolonge celle de l'*Aitareya Brāhmaṇa* (XIII, 9) où c'est Rudra-Śiva qui occupe la place du chasseur et où l'antilope est *Prajāpati* métamorphosé. Le mythe d'origine de la « nuit de Śiva » apparaît sensiblement le même dans le *Skanda* (I, 1. 33), le *Padma* (VI, 240) et l'*Agni* (193) *Purāṇa*, bien que le terme *kirāta* remplace parfois celui de *niṣāda*. Nous empruntons toutes ces informations à KANE 1962, V : 1, 225.

16. Prenant ce mythe pour une version romancée de l'histoire, de nombreux travaux ont été consacrés à l'identification des origines supposées tribales de Jagannath. La référence de Ptolémée (II^e siècle) à des

Le *Mahābhārata* connaît un exemple célèbre de dévotion au maître : le personnage d'Ekalavya. Ce fils du roi *niṣāda* Hiranyadhanus (« arc d'or ») vient à la rencontre du maître d'armes des frères Pāṇḍava, Droṇa, pour en recevoir l'enseignement. Droṇa refuse de le prendre pour élève du fait de ses origines impures. Tenace, Ekalavya confectionne une effigie d'argile de son gourou et, par révérence exceptionnelle envers lui et son art, parvient à dominer toutes les techniques de l'archerie. Pour son malheur, le prince montre un jour ses capacités hors du commun aux Pāṇḍava qui préviennent le maître. Celui-ci rend visite à Ekalavya qui le révère comme son précepteur et se met sous ses ordres. Droṇa lui demande alors le prix du maître, que l'élève est théoriquement tenu d'offrir : ce sera son pouce droit. Ekalavya accepte de se mutiler par déférence (*Mahābhārata*, *Ādi Parvan*, 134 ; BHATTACHARYA 1998 : 29). Si cet épisode est plutôt flatteur pour les *niṣāda*, il convient toutefois d'en nuancer la portée au sein du *Mahābhārata* puisque, dans le reste de cette œuvre immense, ces chasseurs/pêcheurs sont largement dénigrés. On verra toutefois, plus loin, que le même épisode porte un autre enseignement que celui d'un modèle de dévotion...

Si l'on essaie d'organiser chronologiquement les thèmes rencontrés jusqu'ici dans les textes, on distingue (conformément aux indications d'A. Parasher comme de M. Biardeau) une évolution globale allant d'une définition négative des chasseurs/forestiers, centrée sur l'irrespect des règles sacrificielles, à une intégration au sein du *dharma* en termes de devoirs spécifiques, hiérarchisés, et de salut par la dévotion personnelle. Le cheminement est particulièrement clair dans l'évolution sensible du lien du personnage du chasseur à Rudra, évolution allant d'une participation ontologique de l'un à l'autre (nature forestière et chasse), à la dévotion involontaire de l'un pour l'aspect faste de l'autre (Śiva). Le caractère de médiateur – mais ignorant – du chasseur entre les autres humains et le dieu chasseur en est renforcé, tandis que le dieu est envisagé sous un angle plus positif. Ces analyses en termes religieux répondent tout à fait aux indications textuelles, mais le changement perceptible dans ce domaine (de chasseurs impies à dévots exemplaires) est aussi visible ailleurs, au niveau des relations sociopolitiques.

Guerriers sauvages ou rois déchus...

On a déjà noté, à la suite de M. Biardeau, la proximité du *dharma* du chasseur et de celui du guerrier ou du roi. Cette proximité concerne aussi les limitations de ces deux types de personnages : leur violence instinctive, le plus souvent présentée comme une incapacité à médiatiser leur rapport aux autres et au monde.

Selon l'*Aitareya Brāhmaṇa* et les *Lois de Manu*, les *dasyu* (dont les *andhra*, *śabara* et *pulinda* dans les *Lois de Manu*) sont issus de Viśvāmītra, de caste royale par naissance mais devenu brahmane par la force, et dont la lutte avec « le » brahmane

śabara en Inde orientale a permis à la plupart des auteurs de reconnaître leurs descendants actuels dans la tribu des Saoras de l'Orissa méridionale. On trouve bien en effet mention du nom chez Ptolémée, mais aussi de sauri chez Pline (1^{er} siècle) pour des localisations opposées (Gujarat). Par contraste, la plupart des textes sanskrits ne mentionnent aucune localisation précise hormis la référence à la forêt et parfois au sud (*Mahābhārata* : XII, 207, 42). Dans la plupart des cas, *śabara* apparaît comme un terme générique désignant des chasseurs forestiers, voire par extension des hommes cruels (MONIER-WILLIAMS 1899 : 1052).

modèle Vasiṣṭha est bien connue¹⁷. Viśvāmitra a acquis son statut supérieur par ses propres mérites, mais sa naissance lui a tout de même transmis une nature impatiente et colérique, de même qu'une limitation de pouvoirs qu'il est obligé de reconnaître par rapport à Vasiṣṭha. On remarquera que l'irascibilité est aussi le défaut du brahmane imparfait dans l'épisode précédemment évoqué. Les *dasyu* héritent donc de Viśvāmitra une certaine impatience dans leurs réactions, qui n'est pas sans relation dialectique avec leur irrespect des enseignements brahmaniques.

Ce lien entre déchéance dans la violence et ignorance brahmanique apparaît particulièrement manifeste dans un épisode mettant en scène le brahmane Vasiṣṭha lui-même et son patron royal Sagara. Sur le conseil du bon brahmane, Sagara condamne des rois kṣatriya vaincus, ainsi que leurs groupes entiers, à devenir *mleccha* en les obligeant à abandonner l'étude des Veda et à adopter des coiffures distinctives (*Viṣṇupurāṇa*, IV, 3). Le *Harivaṃśa* (32, 1836), appendice du *Mahābhārata*, mentionne quant à lui les dynasties du sud parmi ces rois déçus, dont la région, dévalorisée, est dite ailleurs (30, 1616) reçue en partage par Turvasu, l'un des fils maudits du grand roi Yayāti (MUIR 1967, I : 486-7 ; II : 422). Le thème des kṣatriya déçus par manque de piété rituelle apparaît également ailleurs dans le *Mahābhārata* (43-5 ; PARASHER 1983 : 24-25 ; MUIR 1967, I : 483).

Avant de quitter le *Mahābhārata*, il convient de revenir sur l'épisode d'Ekalavya pour en approfondir l'interprétation. Nous avons surtout insisté jusqu'ici sur l'impureté et la dévotion du prince. Si l'on revient au texte, on s'aperçoit que l'impureté du disciple et la cruauté du maître ne sont pas seules en cause. De fait, Droṇa refuse Ekalavya « voyant qu'il était un *niṣāda* qui pourrait exceller » dans le domaine des armes (*Ādi Parvan*, 134). C'est donc aussi de peur qu'il ne surpasse tous ses disciples que Droṇa refuse Ekalavya. Sa crainte est d'ailleurs si bien justifiée que la supériorité du chasseur provoque la jalousie du meilleur d'entre ses élèves, Arjuna lui-même, qui s'en plaint en privé à Droṇa. Et c'est expressément cette plainte du Pāṇḍava qui cause l'amputation du prince chasseur. Au-delà de la jalousie qu'il provoque, Ekalavya représente un danger récurrent jusqu'à sa mort. Cette mort même fut causée volontairement par Kṛṣṇa, pour le bien des Pāṇḍava (*Droṇa Parvan*, 181), car elle était nécessaire à leur victoire. Sans la perte de son pouce, Ekalavya n'aurait pu être vaincu. Son statut de chasseur prédisposait Ekalavya à l'excellence au tir à l'arc, mais son ascendance inférieure et surtout son désir de vengeance l'amènent (à l'instar de Karṇa, demi-frère malheureux des Pāṇḍava) à se poser en rival du guerrier modèle Arjuna. Karṇa et Ekalavya partagent le même destin tragique, fruit de leur naissance, du mépris des Pāṇḍava à leur endroit et de leur désir de vengeance. Dans les deux cas, l'intervention de Kṛṣṇa fait pencher la balance en faveur d'Arjuna. Plus loin, c'est au tour du fils d'Ekalavya d'être battu par Arjuna pour avoir entravé la course du cheval sacrificiel, mais il reconnaît son vainqueur et l'honneur (*Aśvamedha Parvan*, 83). On peut remarquer qu'à la fin de l'épopée, c'est un autre chasseur, Jara (Jaras), qui transperce le corps de Kṛṣṇa, mais il s'agit cette fois d'un accident où Jara est l'instrument impur du dieu lui-même (*Mausala Parvan*, 4).

17. *Aitareya Brāhmaṇa* : VII, 18 ; Muir 1967, I : 358, 483 ; II : 364.

Le même mélange de grande puissance martiale et de cruauté caractérise la plupart des rois forestiers de l'*Océan des rivières de contes* (*Kathāsaritsāgara*), œuvre composée dans la seconde moitié du XI^e siècle¹⁸. Ces rois ou « chefs » (*sena*, *sthapati*) sont désignés de façon fréquemment interchangeable comme *śabara*, *pulinda*, *bhilla* et parfois *mātaṅga* ; *niśāda* désignant ici plus exclusivement des pêcheurs (SOMADEVA 1997 : 220, 668, 675). La référence aux *bhilla* est remarquable puisque les caractères qui leurs sont prêtés évoquent précisément les pratiques des plus modernes « Bhils¹⁹ » et autres « Tribus Criminelles » des classifications britanniques, parmi lesquelles on trouve des castes de bateliers-pêcheurs, de chasseurs et d'oiseleurs (POUCHEPADASS 1979 : 128). On y reviendra. Pour rester dans l'*Océan des rivières de contes*, les forestiers y apparaissent à nouveau comme des chasseurs à l'arc pratiquant le brigandage auprès des voyageurs osant s'aventurer dans leur région reculée, localisée le plus souvent au sud des monts Vindhya. Si la majorité des forestiers décrits dans ce recueil de contes pratiquent le sacrifice, il s'agit encore d'une forme extrême : le sacrifice humain pour une déesse sanglante des Vindhya (Durgā, Ambikā)²⁰.

On a vu que les chasseurs forestiers étaient d'abord vus comme associés à Rudra avant d'apparaître individuellement en modèles de dévotion à Śiva, l'aspect bénéfique du même dieu. Il faut désormais ajouter qu'ils n'en restent pas moins présentés, collectivement, comme de véritables « brigands de grands chemins » pratiquant le sacrifice humain. Comment allier les traits « criminels » de tels groupes à leur portrait en dévot ?

18. SOMADEVA, l'auteur de cette œuvre composée entre 1063 et 1081, était vraisemblablement un brahmane cachemirien patronné par les rois d'obédience śivaïte du Cachemire. L'*Océan* s'appuie notamment sur un ouvrage antérieur, la *Brhatkathā*, qui remonterait au II^e s. de notre ère environ (introduction à Somadeva 1997). ELWIN (1955 : 19-21) a cité de nombreux passages de cette œuvre relatifs aux *śabara*, soulignant déjà les liens complexes entre rois et « tribaux », tandis que DELIÈGE (1981 : 123-125) s'est focalisé sur la présentation des *bhilla*.

19. Selon DELIÈGE (1981 : 121, citant TOD, *Travels in Western India*, London 1839), les Bhils sont appelés diversement : « fils de la forêt » (*vanaputra*), « nés des montagnes », « seigneurs des grottes » et « seigneurs des passes ». Sur cet imaginaire, voir aussi SKARIA 1999.

20. Les victimes sont généralement fournies par les voyageurs. Notons que ce thème indien est vraisemblablement à la base des témoignages coloniaux suspectant l'existence de sacrifices humains dans les « Provinces centrales », même si les Britanniques firent leur propre usage du mythe. Il convient d'ajouter que l'on trouve le thème des forestiers sectateurs d'une déesse sanglante de façon très similaire dans le *Roman de l'anneau* (*Cilappatikaaram*), œuvre tamoule qui daterait du VIII^e siècle. Ceux que le récit tamoul (XI et XII) appelle les Eyinars ou Maravars sont décrits comme de cruels chasseurs et guerriers, adonnés aux boissons alcoolisées et familiers du tir à l'arc. Ils vivent essentiellement du pillage des voyageurs et du vol de bétail, et offrent des sacrifices, ou du moins des autosacrifices, à une déesse « dont la gazelle/l'antilope est la monture » également identifiée à Durgā. Je remercie à ce sujet Charlotte Schmid, qui a commenté le passage en question du *Roman de l'anneau* dans certains de ses cours à l'EPHE (printemps 2005). Le milieu de vie des Eyinars est décrit comme un lieu désertique plutôt que comme une forêt, mais l'on sait, grâce à Ch. MALAMOUD (1976), que la forêt est essentiellement un lieu de passage et une forme de « désert humain » entre deux villages. Il existe en outre des parallèles explicites entre la traversée du désert forestier du héros tamoul Kovalan et l'exil forestier de Rāma (*Roman de l'anneau* : chant XIII). Pour revenir aux parallèles avec l'*Océan des rivières de contes*, ajoutons que le héros tamoul et son épouse rencontrent les Eyinars auprès d'un temple à la déesse guerrière, au moment d'un rituel, et ne subissent aucun dommage de leur part. Le rapprochement proposé ici vise seulement à souligner que les Eyinars du Sud représentent les pendants assez exacts des chasseurs-brigands du Nord.

...mais alliés royaux précieux

Dans le *Rāmāyaṇa*, les *niṣāda* ont un statut toujours ambigu, mais dans l'ensemble plus valorisé que dans le *Mahābhārata*. Ils sont certes maudits comme « destructeurs des souffles vitaux » des êtres vivants au début de l'épopée (*Bālakāṇḍa*, II ; LIX), mais ils apparaissent, dans la suite, comme des alliés fidèles de Rāma, en la personne de leur roi Guha (*Ayodhyākāṇḍa*, 49-52 ; 83-89 et 98²¹). Dans le texte de Vālmīki, l'illustre Guha, « que Rāma aimait comme un autre lui-même » (*ibid.*, 50, 33) réside dans sa capitale du bord du Gange. Il accueille chaleureusement Rāma exilé, et lui offre du riz et des offrandes (*arghya*) coutumières avant de mettre humblement à son service son royaume et sa personne. Peiné du sort du héros et des compagnons, il propose de protéger ses hôtes, « l'arc à la main », et de les guider dans la forêt de Daṇḍaka qu'il « parcourt sans cesse ». Guha et son peuple (*niṣādajātya*) interviennent en fait chaque fois qu'il s'agit de faire franchir le Gange à des membres de la famille royale, mais ils sont aussi plus largement les gardiens, et du passage que constitue le fleuve, et des confins que représente la forêt. Ils refusent l'accès aux ennemis de Rāma, mais offrent viandes, poissons, miel, racines et fruits à ses amis (*ibid.*, 84). Guha règne donc sur des pêcheurs qui sont aussi des passeurs du Gange et des chasseurs qui sont aussi des guides forestiers. Occupant la lisière de la forêt, ce statut les place entre deux mondes, les faisant bénéficier d'une importante marge d'autonomie tout en reconnaissant une légitimité au pouvoir du roi des plaines.

Comparé au *Rāmāyaṇa*, l'*Océan des rivières de contes* présente des récits particulièrement clairs quant aux relations existant entre rois des plaines et rois forestiers. Dans quatre contes au moins, un prince de la capitale traverse la forêt à l'occasion d'une mésaventure (souvent à la recherche d'une épouse enlevée ou d'une princesse à gagner) et y croise des hommes des bois. La première rencontre est généralement malheureuse pour le prince qui est rapidement dépouillé de ses biens et enchaîné, en attendant d'être sacrifié à Durgā. Le sort du prince citadin s'inverse cependant suivant trois principaux scénarios : la fille du chef sauvage (SOMADEVA 1997 : *śabara*, II, 2, 66-70 ; ou *niṣāda*, V, 3, 245) lui propose une union salvatrice ; la déesse lui offre sa grâce (IX, 5, 621, 625) ; le roi local reconnaît en lui le fils du seigneur auquel il rend hommage et se confond en excuses²². Arrêtons-nous sur trois contes particulièrement éloquentes quant aux relations tissées entre ces différents types de rois. Dans l'histoire du prince Sundarasena, celui-ci est reconnu par Vindhyaketu, le roi des *pulinda*, *śabara* ou *bhilla*, qui se jette à ses pieds puis l'aide à retrouver sa promise enlevée par un marchand. Vindhyaketu veut alors exécuter le marchand mais le prince se contente de lui confisquer ses biens. On reconnaît là la magnanimité royale opposée à la cruauté du chasseur. Vindhyaketu honore ensuite Sundarasena en l'asseyant sur un trône et en lui offrant des « présents, des perles et du musc ». Le lendemain, Vindhyaketu envoie un messenger auprès du

21. Voir MUIR (1967, II : 407) pour les passages en sanskrit, LAW (1973 : 99) et BHATTACHARYA (1998 : 29) pour des commentaires.

22. SOMADEVA 1997 : 187-193 - IV, 2 (Vasudatta) ; 828 - XII, 5 ; 1055-1061 - XII, 34 (Sundarasena) et 1062-1085 - 35-6 (Mṛgāṅkadatta) ; 1288-90 - XVIII, 4 (Vikramāditya). Dans ce dernier conte, le prince est reconnu par un roi *niṣāda* qui est en fait un ancien brahmane ayant fui son pays frappé de famine pour s'engager comme mercenaire auprès d'un chef *bhilla* avant d'être adopté par celui-ci comme son successeur. Le brahmane devenu *niṣāda* donne ensuite sa fille à Vikramāditya en signe d'alliance.

roi en titre pour annoncer les retrouvailles. L'ambassadeur y est décrit dans des termes illustrant l'imaginaire médiéval des peuples forestiers : « il portait un arc à la main et avait les cheveux attachés en arrière avec l'écorce d'une liane. Il était de teint sombre et avait sur les hanches une ceinture faite de feuilles de *bilva*. » (SOMADEVA 1997 : 1059 - XII, 34)

Dans l'histoire du prince Mṛgāṅkadatta, ensuite, la politique forestière apparaît encore plus précise. Pour enlever la princesse d'Ujjain, le prince demande l'aide de trois alliés forestiers : Māyābaṭu le roi des *pulinda*, Durgapiśāca le roi des *mātaṅga*, et Śaktirakṣita le roi des *kirāta*. Le premier est un obligé du prince depuis que celui-ci l'a sauvé d'un monstre marin. Le second est lié par alliance, tandis que le troisième est un ami d'enfance connu pour sa vaillance et sa tempérance (il a fait vœu de chasteté). Pour réunir ses forces, Mṛgāṅkadatta traverse – comme dans la plupart des contes forestiers – les Vindhya pour gagner le fort de Durgapiśāca. Celui-ci est décrit par un jeune ascète de la manière suivante :

« Il est le maître de cent mille archers dont chacun est suivi par cinq cents guerriers. Grâce à ces brigands, il pille les convois, anéantit ses ennemis et règne sur cette grande forêt sans se soucier d'aucun roi. »

Le fort apparaît entouré d'un ensemble de villages, où des hordes de *bhilla* ou *śabara*, mangeurs de viande de cerf, portent des peaux de tigre, des parures de plumes et de défenses d'éléphants. Devant le contraste entre le mode de vie des chasseurs et leur organisation politique, Mṛgāṅkadatta fait ce commentaire éloquent à ses ministres :

« Voyez ces hommes [...], ils vivent des produits de la forêt comme des animaux, et pourtant, c'est chose merveilleuse, ils reconnaissent Durgapiśāca pour maître. Mais à la vérité, il n'existe aucun peuple qui n'ait pas de roi. Les dieux ont créé le mot et le concept de roi, car ils craignaient que ne l'emporte la loi des poissons. » (SOMADEVA 1997 : 1065-66 - XII, 35)

Voyant venir le prince à distance, le grand Durgapiśāca se prosterne pourtant en rendant grâce à Durgā d'avoir guidé le fils de son seigneur jusqu'à lui. Entre autres présents, il lui remet des perles et du musc. Au cours de la discussion qui s'ensuit, les rois des *mātaṅga* et des *pulinda* réaffirment que leur vie fut destinée à servir la cause du prince. Le troisième roi forestier les ayant rejoint, Mṛgāṅkadatta préside l'assemblée sur un trône d'ivoire, et Durgapiśāca honore ses hôtes par les dons habituels, accompagnés de viande et d'alcool de fruits. Le troisième conte concerne quant à lui le fils d'un riche marchand, Vasudatta. Le début du récit reprend le scénario de la capture et de la destination au sacrifice du marchand par des *śabara*. N'étant pas de sang royal, Vasudatta est sauvé de la mort par la seule compassion du roi *śabara* Pulindaka, qui reconnaît en lui l'ami intime d'une vie précédente et s'offre en oblation à sa place. La déesse Durgā arrête son geste en se déclarant satisfaite, et Vasudatta est libéré. Plus tard, en ville, c'est au tour du marchand de sauver la vie du chef forestier, arrêté sur l'ordre du roi pour avoir pillé

ATTACHARYA (1998 :

34 (Sundarasena) et
dernier conte, le prin-
cipes frappé de famine
r celui-ci comme son
signe d'alliance.

une caravane. Désormais dévoué à son ami, Pulindaka part dans l'Himalaya pour lui ramener un collier de perles merveilleuses. Embusqué près d'un lac, il contemple une jeune femme merveilleusement belle, montant un lion et venue honorer Śiva à un temple voisin. Il l'aborde humblement et lui offre de rencontrer son ami. Sur son accord, Pulindaka ramène prestement Vasudatta ; les deux jeunes gens se plaisent et retournent en ville à cheval sur le lion pour se marier. Grâce aux noces de la jeune femme, le lion retrouve sa forme originale de génie aérien (*Vidyādhara*), père de celle-ci. Devant une telle merveille, le roi local loue le dévouement de Pulindaka, et offre au marchand un vaste territoire. Les trois amis restent ensemble, le marchand se considérant particulièrement heureux « d'avoir pour femme Manovatī et pour ami le chef des *śabara* » (SOMADEVA 1997 : 192 - IV, 2). Devenus vieux et ayant assuré leur descendance, ils se retirent enfin tous trois en montagne pour quitter la vie, ayant obtenu de Śiva de se retrouver à nouveau dans leur existence suivante.

Les rois des forêts : de la littérature aux données historiques et ethnographiques

Dans les contes, les traits forestiers prennent consistance en une figure à double face combinant autonomie et allégeance dévouée. Or, cette situation sociopolitique se trouve précisément décrite aussi bien dans des traités normatifs relatifs à l'art politique que dans des exemples concrets connus par l'épigraphie ou l'ethnographie. Pour commencer avec l'*Arthaśāstra* (VII, 10.16), fameux traité consacré à l'art de gouverner, l'auteur y met en garde les rois contre les aires liminales de leurs royaumes, où l'on rencontre les « forestiers barbares » (*mlecchātavika*) et les bandits. L'auteur du traité en conclut à la nécessité d'édifier des forteresses dans ces régions (surtout en montagne pour des avantages stratégiques évidents) et, cependant, dans un autre passage (II, 1.6), de protéger ces zones à l'aide même de « *śabara, pulinda, caṇḍāla* et autres habitants des forêts (*āraṇyaka*) ». Comme le souligne A. Parasher, quoique difficilement contrôlables, les gens des forêts et plus largement les *mleccha* ne sont pas à négliger car ils peuvent servir en tant que mercenaires dans les combats, mais également comme espions, voire comme assassins de rois ennemis²³. Plus concrètement, comme le montrent divers exemples de l'*Océan des rivières de contes* et des témoignages historiques et ethnographiques oriyas, ces mêmes hommes des bois étaient souvent intégrés dans les armées comme archers (SOMADEVA 1997 : XII, 35 notamment). De même, les zones forestières et montagneuses constituaient effectivement une protection idéale des « arrières » du royaume et un refuge impénétrable pour d'éventuelles retraites du roi²⁴.

Plus significatif encore, le terme employé pour le territoire gouverné par le fils d'Ekalavya (*Mahābhārata, Ādi Parvan*, 83-87 ; Jha 1974 : 81), évoqué précédemment, désigne la sous-juridiction (*viśaya*) d'un royaume plus qu'un « royaume » vraiment indépendant. De fait, une situation d'autonomie interne et de subordination tributaire externe paraît beaucoup plus commune en Inde ancienne

23. PARASHER 1983 : 21 citant *Arthaśāstra*, IX, 2.18-20 ; VII, 14-27 ; XII, 4.23. Voir également des exemples de participation de *mleccha* aux côtés des Pāṇḍavas comme des Kauravas dans le *Mahābhārata* (V, 22.2 ; V, 158.20 ; IX, 1.26, 2.18 ; Parasher 1983 : 23).

24. Nous ne citerons que l'exemple d'un petit roi (*thātṛāja*) tributaire, réfugié chez ses sujets-alliés Kond, en montagne, pour échapper au *Mahārāja* qu'il avait défié (SCHNEPEL 2002 : 174). Voir également VIDAL 1995 (chap. V) concernant les Bhils.

(mais aussi moderne²⁵) qu'on ne l'imagine aujourd'hui. Au sujet de l'empire de Candragupta Maurya, au III^e siècle avant notre ère, Gérard Fussman cite des fragments de Mégasthène (rapportés par Arrien) confirmant que cette formation impériale présentait une structure analogue, selon lui, à la majorité des royaumes indiens anciens, comportant « des territoires administrés directement par la couronne ; des royaumes conquis ou ralliés, dont le souverain avait été assujéti au tribut, mais maintenu en place ; des tribus/républiques [*autonômoi*] disposant d'une autonomie interne » (FUSSMAN 1982-83 : 640). Les édits d'Aśoka, fils et successeur de Candragupta, supportent pleinement cette interprétation, puisqu'ils évoquent des peuples conquis (Kaliṅga des côtes d'Andhra et d'Orissa actuelles notamment), des « rois non conquis » et même des « habitants des forêts ». Dans l'Édit sur roc n° XIII, après avoir évoqué la conquête du Kaliṅga, l'empereur indien recommande aux forestiers (*āṭaviyo*) qui vivent dans son domaine de ne plus commettre de fautes afin d'éviter d'être exterminés. Malgré la « compassion » bouddhiste du roi, cela en dit long sur l'ambiguïté de leurs relations ainsi que sur le degré d'indépendance des rois sauvages. D'autres références à des « royaumes forestiers » (*āṭavikarājasya*) tributaires se trouvent dans diverses inscriptions anciennes, comme l'inscription du pilier d'Allahabad (IV^e siècle de notre ère) célébrant les victoires de Samudragupta (PARASHER 1983 : 22), ou une inscription du VII^e siècle évoquant « dix-huit royaumes forestiers » au nord-ouest de l'Orissa (KULKE 2004 : 44).

Beaucoup plus près de nous, Dalton insiste à plusieurs reprises sur l'extrême autonomie des groupes lignagers dominants dans cette même région, et sur le plateau voisin du Chota Nagpur, vis-à-vis des rois locaux. Ceux-ci dépendent par exemple visiblement de l'appui des Bhuiyas, et sont même considérés par les Hôs « plus comme leurs amis et *alliés* que comme leurs souverains » (DALTON 1872 : 178, et plus largement 141-144, 172-182), ce qu'illustrent les nombreuses expéditions guerrières entreprises à la suite d'entorses faites à leur honneur. Parmi ces expéditions, la pratique des razzias de bétail représentait un comportement guerrier, attesté depuis l'époque védique (OGUIBÉNINE 1983) jusqu'au début du XX^e siècle chez les Hôs déjà mentionnés, les Bhils du Gujarat et du Rajasthan (VIDAL 1995 ; SKARIA 1999) ou les Saoras et Kondes de l'Orissa (ELWIN 1955). Pour les temps médiévaux, les nombreuses « stèles de héros », tombés en défendant le bétail de leur village, reflètent la diffusion de ces pratiques du Tamil Nadu au Rajasthan (SHULMAN 1980 : 188-190 ; SETTAR & SONTHEIMER 1982). Par les rapports ethnographiques concernant les Bhils ou les Saoras, on sait que de telles actions étaient perpétrées sur les marges des domaines de ces groupes et témoignaient, à leurs yeux, de leur part d'autonomie politique et militaire. Le vol de bétail et le brigandage constituaient un véritable droit et un privilège de souveraineté, compatible avec la reconnaissance de leur statut d'alliés subordonnés des rois des plaines, « brahmaniquement » consacrés. Autrement dit, les forestiers étaient brigands dans la mesure même où ils étaient souverains chez eux. La subordination cérémonielle et statutaire des plus puissants parmi ces rois des forêts n'impliquait qu'une reconnaissance hiérarchique (conforme à la hiérarchie des rois entre eux), et non pas une soumission totale et figée. Pour peu

25. C'est toute la problématique du « petit royaume » (SCHNEPEL 2002), défini moins par sa taille que par une telle double situation. Comme l'ont montré divers auteurs, le problème se pose surtout en termes de réseaux d'allégeance, voire d'échelles de préséance, des différents rois entre eux.

qu'ils réussissent à attirer des brahmanes à leur cour et à jouer d'alliance avec des familles nobles reconnues, certains rois des forêts et leurs lignages les plus martiaux pouvaient même prétendre au statut de kṣatriya ou équivalent (DALTON 1872 : 137, 141 ; SINHA 1962 ; THAPAR 1974 ; KULKE 1976 ; KOLFF 1990). Comme dans le cas des royaumes en général, l'imposition des bornes politico-militaires et territoriales n'intervint que sous la *Pax britannica* (VIDAL 1995), entraînant par là même les fameux « soulèvements tribaux ». Ces exemples montrent combien les témoignages de l'ethnographie, de la littérature et de l'histoire s'éclaircissent réciproquement. Poursuivons dans cette perspective, en relisant maintenant les mythes recueillis en Orissa.

Les mythes locaux à la lumière de la littérature panindienne

Après avoir retracé l'évolution générale des représentations des forestiers dans plusieurs textes sanskrits, il est désormais possible de livrer une interprétation circonstanciée des deux légendes locales. Commençons par celle de Niṣāda, en complétant le court récit recueilli sur place par les versions puraniques du mythe principal : le mythe du roi Veṇa²⁶. Tout commence en effet avec ce descendant de Manu, qui rejette la préséance des dieux et l'autorité des brahmanes. Après avoir tenté de le raisonner en vain, les sages « voyants » l'assassinent à coups d'herbe sacrée. Face au risque d'anarchie qui menace le pays privé de roi, ils prélèvent un os de la cuisse droite du cadavre royal pour confectionner magiquement, on s'en souvient, un nouveau souverain. Malheureusement, ce dernier hérite de tous les défauts de son père et naît difforme, ce qui le disqualifie pour régner sur un royaume dharmique. Indécis sur la conduite à tenir, cet être demande aux sages ce qu'il doit faire et ceux-ci lui ordonnent de s'asseoir (*ni-ṣīda*), lui conférant par là même un nom. Ils l'exilent cependant, et il devient roi et père des « cruels » *niṣāda* des Vindhya. La version locale s'arrête ici, mais le récit puranique est heureusement plus long et précis. Après leur premier échec, les sages renouvellent leur expérience magique en empruntant au roi défunt, non plus un os de jambe, mais son bras droit. Cette fois, les incantations font naître Pṛthu, roi universel reconnaissant la primauté brahmanique.

Essayons maintenant d'interpréter cette histoire à la lumière des textes précédemment examinés. Signalons d'abord l'affirmation, à nouveau récurrente, d'une parenté directe entre le roi indien parfait et son « frère sauvage ». Nulle trace d'une différenciation radicale des origines dans ces textes (MUIR 1967, I : 488), et les *niṣāda* sont d'emblée assimilés à des cousins d'ascendance également royale. En amont, leur père commun, Veṇa, avait pour grands-parents le Désir et la Mort (MUIR 1967, I : 299 ; DONIGER O'FLAHERTY 1976 : chap. XI), et il est lui-même comparé à un chasseur pour sa cruauté dans le *Bhāgavatapurāṇa* (IV, 13-15). De cette ascendance, Veṇa hérite d'une soumission démesurée à ses désirs personnels et immédiats, et son premier-né est difforme et sauvage dans la mesure même où il concentre sur lui les excès paternels. Le texte lui attribue des actes violents, iniques, qui le rapprochent du modèle des Asura et *dasyu* de la littérature plus ancienne, et dans une

26. Ce mythe est intégré, avec quelques variations, à divers recueils, dont l'*Atharvaveda* (VIII), le *Viṣṇupurāṇa* (I, 13.37), le *Brahmāṇḍapurāṇa* (XI, 36.158-173), le *Brahmapurāṇa*, IV, 60-8, le *Vāyupurāṇa* (I, 120-2), le *Bhāgavatapurāṇa* (IV, 13-15), ainsi que le *Mahābhārata* (XII, 59.99-103). Pour des commentaires généraux, voir WILSON 1961 : 82-88, MUIR 1967, DONIGER O'FLAHERTY 1976 : chap. XI, SHULMAN 1985 : 75-88.

moindre mesure de Viśvāmitra. Il s'agit dans les deux cas de rois présomptueux, qui tentent de forcer les règles brahmaniques en leur seule faveur. Par contraste, Pṛthu concentre les qualités royales que possédait tout de même son père, à commencer par le contrôle de soi et la capacité d'ascèse. La même opposition hiérarchique est patente dans les membres du corps de Veṇa qui donneront naissance aux deux êtres. Niṣāda est né de la cuisse droite, membre associé aux agriculteurs dans le mythe du démembrement du Puruṣa (*Rgveda*, X), tandis que Pṛthu fut fait du bras droit, partie représentant éminemment la noblesse guerrière. Pour traduire ces différents caractères en termes sociopolitiques, disons que Niṣāda reste du côté de la force brute ou de la dominance (ou *kṣatra*), tandis que Pṛthu y ajoute la légitimité dûment consacrée qu'apporte l'abnégation en politique et le respect du savoir brahmanique (*rājadharmā*²⁷). Selon ces textes, ce sont les deux grands critères faisant la différence entre un roi d'entre les chasseurs et un roi « selon le dharma ».

À vrai dire, ces textes mentionnent aussi un autre critère : Pṛthu est en effet le premier roi consacré. Ce détail prend un relief particulier quand on sait que dans plusieurs cas de consécration royale documentés, la présence d'un chef forestier réputé autochtone était nécessaire au bon déroulement des cérémonies. Dans plusieurs royaumes d'Orissa²⁸, 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 articulé de ce point de vue, puisque le nouveau roi entrait dans le hall de consécration juché sur les épaules d'un chef Bhuiya, avant de s'asseoir sur les genoux d'un autre Bhuiya représentant quant à lui explicitement le trône (DALTON 1872 : 143). Autant de marques de la subordination, mais aussi et surtout, dans ce cas, de « l'assise » littérale que l'assemblée des chefs Bhuiyas, tous présents à la consécration, acceptait de fournir au nouveau roi. L'un d'entre eux remettait même à ce dernier un turban de liane, puis une marque de santal au front (*tikā*), avant d'être imité à leur manière par les brahmanes et les grands dignitaires. Dans le royaume précité comme dans celui du sud de l'Orissa où vivent les *Porajā*, ainsi que dans celui du Mewar au Rajasthan, les mythes d'origine dynastique vont dans le même sens que les rituels d'investiture. Dans les trois cas en effet, le prince fondateur est dit avoir été recueilli et adopté par un chef local forestier. Dans l'exemple rajasthanien, il s'agit d'un chef Bhil, qui recueille le jeune prince Guha/Guhil, seul survivant d'une dynastie du Gujarat²⁹. Contrairement toutefois aux légendes d'Orissa, le prince Rajput devient roi en tuant son père adoptif. Ces exemples ethnographiques confirment en tout cas l'idée d'une complémentarité concrète entre roi dharmique et

27. L'opposition entre *kṣatra* (pouvoir territorial, politique) et *rājadharmā* (royauté universelle, acquise à travers la consécration appropriée) a été mise en évidence par LINGAT (1967), et utilisé notamment par GALEY dans ses travaux sur la royauté (dont 1984).

28. Des études plus précises des relations des tribus aux rois de Kendujhar (véritable royaume « des forêts de Vindhya » dans les inscriptions) et de Bonaï sont attendues, respectivement par Burkhard Schnepel (en collaboration avec Devdas Mohanty) et Uwe Skoda de Berlin. On peut ajouter le cas de l'ex-royaume de Kanker, au nord du Bastar (Chhattisgarh), où un Halba devait aussi investir le roi.

29. TOD, 1983, I : 180-183. Voir aussi VIDAL 1995. Des exemples similaires existent au Gujarat (TAMBS-LYCHE 1997 : 32-40) et au Rajasthan (communication de Gaël de Graverol), à la différence près qu'en Inde occidentale les groupes alliés des rois sont plus souvent pasteurs (Bhils du Mewar, Ahirs et Chudasama de Junagadh, Mers et Jethwas de Porbandar) qu'agriculteurs montagnards. Dans la version hindie du *Rāmāyana* par Tulsī Dās, on peut noter que les Bhils sont parfois mentionnés aux côtés des Kols, *niṣāda* et *kirāta* (*Ayodhyā*, 320).

roi « sauvage ». On peut même parler d'une véritable dialectique, puisque le premier n'est défini que par contraste avec le second, grâce auquel il dispose cependant d'une base populaire, comme Pr̥thu n'est roi parfait que parce que Niṣāda prend sur lui les excès paternels et la souveraineté forestière impure.

Il est temps de restituer maintenant un cadre interprétatif au mythe attribuant la paternité des agriculteurs du sud de l'Orissa au héros épique plus connu, Bhīma. Là encore, un examen attentif convainc vite de l'existence d'une structure commune aux versions locale et panindienne du personnage. Dans le *Mahābhārata*, Bhīma est surnommé « ventre de loup » et dès l'enfance, son corps est invulnérable. Comme son cousin et ennemi Duryodhana (né le même jour que lui et qu'il tuera), son arme favorite est la massue, symbole de la violence élémentaire. Sa relation particulière au désir fait de lui le protecteur jaloux de Draupadī, ainsi qu'un ardent séducteur mais dont le charme agit surtout sur des démons (DUMÉZIL 1995 : 122-127 ; GITOMER 1991). Comme le remarque M. Biardeau (1994 : 170), tous ces traits opposent Bhīma à son frère aîné Yudhiṣṭhira d'une part, et à son frère cadet Arjuna d'autre part. Plus précisément, il convient de replacer le modèle du roi parfait, c'est-à-dire le fils d'Indra, Arjuna, au centre du système pour restituer à ses deux frères aînés leur statut respectif. L'aîné Yudhiṣṭhira représente l'attention au *dharma*, mais une attention trop exclusive, poussant ce personnage vers le renoncement au monde. Par excès inverse, le deuxième, Bhīma, est trop focalisé sur le monde et le désir (*kāma*). Seul Arjuna, le troisième, est capable d'allier les qualités de ses deux aînés en les subordonnant à l'intérêt bien orienté (*artha*), visée qui doit dominer chez un roi. Si l'on resserre la comparaison sur Bhīma et Arjuna, il est possible de qualifier leurs traits comportementaux comme deux formes de souveraineté : le premier dispose de la force, qualité de base du *kṣātra*, « à la fois le pouvoir et le principe de la classe des guerriers », tandis qu'en Arjuna dominent les qualités proprement royales de pourvoyeur attentif « au "profit" (*artha*) des brahmanes, des vaches et des hommes de bien » (DUMÉZIL 1995 : 83-84). Nous retrouvons donc, dans le couple formé ici par Bhīma et Arjuna, les pôles de complémentarité relevés précédemment au sujet de Niṣāda et Pr̥thu : 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. Dans les deux cas, les forestiers sont présentés comme héritiers de la seule force.

À la lumière du personnage épique, les traits du Bhīma des traditions rurales indiennes s'éclairent aussi singulièrement. Commençons par les particularités. Dans les traditions orales de toute l'Inde centrale, Bhīma est présenté comme un dieu de la pluie, voire des travaux agricoles³⁰. Le temps du *Mahābhārata* est souvent évoqué comme celui de la fondation du monde, où « Bhīma Raja » est couramment mentionné comme l'aplanisseur des montagnes ou le premier laboureur. Il n'est pas surprenant qu'un tel personnage ait souvent incarné l'ancêtre même des agriculteurs présumés

30. ELWIN 1950 : 141-142 ; CROOKE 1968, I : 66, 89, 250 et II : 182 ; MISHRA 1993. Sans vouloir faire d'amalgame, il convient de remarquer que la représentation rurale de Bhīma fait écho à celle d'un autre personnage épique : Balarāma ou Baladeva. L'un et l'autre sont non seulement frères aînés d'un roi idéal (Arjuna pour le premier, Kṛṣṇa pour le second), mais ils sont aussi et surtout étroitement associés à l'agriculture et aux excès. Selon VAUDEVILLE (1999 : 174), dans les premières versions du mythe de Kṛṣṇa comme dans son iconographie, Baladeva est représenté avec une charrue et associé à une boisson alcoolisée. Tous ces traits font également de lui un aîné laboureur et associé à la terre, aidant son cadet à conquérir le trône.

indigènes. Les castes supérieures citadines soulignent toutefois les limitations du personnage, tandis que les castes paysannes valorisent les traits que les premiers stigmatisent chez lui comme chez eux. Les Santals, par exemple, valorisent leurs capacités athlétiques qu'ils opposent à l'oisiveté et au laisser-aller physique qu'ils attribuent aux membres des hautes castes (CARRIN-BOUEZ 1985, 1986 : 183). De même, ils perçoivent Bhīma à leur propre image : celle d'un agriculteur guerrier peut-être rustique dans ses manières et résolument carnivore, mais dominant localement et dont le roi et les citadins ne pourraient se passer. C'est ici une sorte d'agriculteur souverain plutôt qu'un simple guerrier violent. Si l'on veut formuler ces représentations dans les termes de Dumézil, tout se passe comme si les trois fonctions qu'il distinguait comme indo-européennes (prêtrise, guerre et royauté, agriculture) se trouvaient concentrées sur le trio de tête des Pāṇḍava (Yudhiṣṭhira, Arjuna, Bhīma). Dans cette nouvelle répartition, la troisième fonction échoit à Bhīma, tandis que les qualités respectives des trois frères sont présentées comme trois types de souveraineté (autorité dharmique ; pouvoir légitime ; domination violente) dont seule celle du juste milieu est parfaite.

Conclusion : des « fils du Vent », gardiens de la terre

Il est temps de revenir à notre interrogation initiale. À la suite de Dalton, de nombreux auteurs ont souligné le rapprochement possible entre les tribaux et le peuple singe « forestier » (*vānara*) du *Rāmāyaṇa*. Bien qu'il soit possible de rapprocher certains traits partagés par ces deux catégories, une identification nous paraît excessive et, pour le moins, « sous influence nationaliste »³¹. Pour en rester à la lettre du texte, il convient de souligner que les singes sont littéralement « conçus » par divers grands dieux comme leurs propres incarnations animales afin de fournir des alliés puissants à Rāma (*Bālakāṇḍa*, 17). Par ailleurs, nous avons vu que les pêcheurs/chasseurs forestiers du *Rāmāyaṇa* sont précisément les *niśāda* de Guha. Le seul indice suggérant l'identification des singes à des tribaux se limite au fond à leur appellation « d'habitants des forêts ». Qu'ils soient humains ou animaux, nous allons montrer que les différents portraits des « forestiers » rencontrés au fil de cette étude trouvent leur plus grande cohérence dans une ascendance commune qui les allie à la royauté tout en les liant à leur milieu.

Commençons par la « multitude » des singes. Daniel Dubuisson (1986 : 279, note 38) a montré (à la suite de Caland) qu'ils trouvent leurs antécédents védiques dans la troupe des dieux Marut, alliés d'Indra formant des hordes innombrables, assourdissantes et changeant de forme à volonté. Ils sont aussi, dans la littérature védique, les fils de Vāyu (ou Māruta). Cette ascendance nous paraît un point crucial, car Vāyu est non seulement le père du puissant Hanumant dans l'épopée de Rāma, mais il est aussi celui de Bhīma dans le *Mahābhārata*³². Autrement dit, les deux héros épiques caractérisés par une force incommensurable sont demi-frères par leur

31. SOUCAILLE 2002 : 154, note 24. Si l'on historicise ce thème, Dalton pourrait bien être la source coloniale de l'interprétation qui fut reprise par divers érudits indiens, désireux de localiser les exploits de Rāma dans leur région respective, avant d'être manipulée aujourd'hui par les nationalistes hindous. Sur quelques éléments de l'histoire récente de ce thème en Orissa méridionale, nous nous permettons de renvoyer à notre article sous presse.

32. Ce qu'avait bien remarqué DALTON (1872 : 145, note 4).

père commun : le dieu Vent que rien n'arrête. Ils sont aussi des serviteurs dévoués du héros principal représentant le roi parfait, respectivement Rāma et Arjuna. À la génération antérieure, et ce dès le *Rgveda*, Vāyu est lui aussi l'ami et l'allié du roi des dieux, Indra (Dubuisson 1986 : 243-254). D. Dubuisson insiste sur la dimension guerrière de Vāyu, fort et solitaire, le plus vélocé des dieux (*Rgveda*, 1.23.3), également invoqué par les chasseurs dans la poursuite du gibier³³. Il porte le roi des dieux sur un char comme Hanumant sert de monture à Rāma et à son frère. Vāyu et Hanumant sont également des explorateurs et messagers (DUBUISSON 1986 : 248), et le second montre toutes les qualités d'un ambassadeur royal. Dans le même ordre d'idées, Hanumant occupe la fonction d'intermédiaire et de témoin dans l'amitié entre Sugrīva, le roi des singes, et Rāma, jusqu'à allumer le feu consacrant leur amitié rituelle.

Au-delà de Hanumant et Bhīma, il nous semble que c'est leur lien privilégié avec le dieu Vent qui rapproche tous les « habitants des forêts », animaux et humains. Selon nous, les Bhuiyas interrogés par le Colonel Dalton n'affirmaient pas autre chose. Les *niṣāda* et *śabara* décrits dans le *Rāmāyaṇa* et l'*Océan des rivières de contes* partagent par exemple avec le peuple singe plusieurs caractères comme la témérité, le nombre (hordes, multitude) et la puissance sonore (brouhaha et clameurs). Individuellement, leurs chefs se montrent pourtant dévoués en amitié, bien que leurs démonstrations de sentiments (joie ou colère) demeurent excessives. Enfant, Hanumant est même maudit par les sages pour le désordre qu'il sème, malédiction en vertu de laquelle il perd longtemps la connaissance de sa propre force (*Uttarakāṇḍa*, 36, 31-35). Comme Vālmiki le précise, Hanumant répond à sa nature « spécifique » en déracinant des arbres ou en sautant de joie, de façon similaire à Bhīma. Tous deux héritent là encore de leur père Vāyu, le « seigneur des souffles vitaux » (BIARDEAU 1994 : 117-121), une énergie intarissable mais aussi (surtout pour Bhīma) la violence et l'intempérance. De même, les chasseurs forestiers sont à la fois des alliés dévoués au prince légitime, et des voleurs rapides et brutaux. Rappelons à nouveau que la forêt est avant tout un « désert humain » entre les villages (MALAMOUD 1976), au même titre que les « sentiers fréquentés des vents », où les règles sociales sont suspendues et où tout peut arriver (POUCHEPADASS 1979 : 133-134 ; TAMBS-LYCHE 2004). Comme le remarque Jacques Pouchepadass, le constat est semblable pour les voies d'eau, et les passeurs – les pêcheurs *niṣāda* trouvent facilement leur place dans cette généalogie des fils du Vent, aux côtés des fameux Bhuiyas.

De même que Vāyu est « symbole et support du mouvement » (ZIMMERMANN 1982 : 163), les forestiers, les bateliers, et par extension les professionnels du nomadisme et du transport de marchandises, sont maîtres des marges et des passages. Ce statut est à entendre au triple sens de véhicules, de gardiens, et d'obstacles potentiels au mouvement, comme nous allons le montrer. Ces fonctions de Vāyu sont pertinentes à leur tour dans deux dimensions : au niveau du monde (macrocosme) et au niveau du corps (microcosme), car il désigne à la fois le Vent comme « humeur » (*doṣa*)

33. *Rgveda*, 1.134.5 ; DUBUISSON 1986 : 247. Si nous n'entendons pas en tirer de conclusions hâtives, soulignons le fait que, dans l'épopée sumérienne de Gilgamesh, le héros Enkidu incarne un autre « homme sauvage », qui court aux côtés des gazelles des plaines mésopotamiennes, avant de devenir le compagnon d'exploits du souverain de la cité.

et l'Air comme élément constitutif du cosmos (ZIMMERMANN 1982 : 135). Cette circulation constante entre l'espace extérieur et l'espace intérieur au corps fait de Vāyu un dieu guérisseur dès le *R̥gveda* (DUBUISSON 1986 : 253-254). Ajoutons qu'un court épisode de l'enfance de Hanumant témoigne du rôle essentiel de Vāyu dans l'équilibre sanitaire. Irrité que son fils ait été blessé par Indra, le dieu bloque en effet la circulation des souffles vitaux, ainsi que les jointures et jusqu'au passage des déchets organiques de toutes les créatures (y compris les dieux) jusqu'à les rendre « semblables à des morceaux de bois » (*Uttarakāṇḍa* : 35, 49-63). Au niveau macrocosmique, le dieu Vent « purificateur » (*pavana*) est associé concrètement au processus de dessèchement, tout en étant aussi le « véhicule des parfums », notamment celui des herbes médicinales (voir l'épisode du transport de la « montagne aux herbes médicinales » par Hanumant : *Yuddhakāṇḍa*, 74). Plus généralement, les forestiers sont encore souvent crédités d'un savoir thérapeutique et magique. Ainsi dans l'*Océan des rivières de contes*, des *bhilla* sont expressément interrogés sur leur connaissance des plantes (SOMADEVA 1997 : 1288 - XVIII, 4). De même, l'idée selon laquelle les familiers de la forêt sont des spécialistes de sorcellerie demeure très ancrée en Orissa. La plupart de ces traits (capacités thérapeutiques et magiques, maîtrise des limites et des passages, chasse, association aux Maruts) sont également conjoints chez un autre dieu évoqué au début de cet article : Rudra Paśupati. Tous ces êtres restent en lisière du champ sacrificiel (*kṣetra*), mais sont indispensables à la bonne réalisation du rituel³⁴.

Les capacités de guérison qui sont attribuées aux résidents divins ou humains des forêts paraissent trouver leur origine dans leur caractère de passeur des frontières d'une part, et dans leur « participation » au milieu naturel d'autre part. Cette dernière conception se trouve particulièrement systématisée dans le concept ayurvédique de « principe d'appropriation au lieu » (ZIMMERMANN 1982 : 37). Selon ce principe, non seulement chaque « terroir » produit les remèdes correspondant aux troubles qu'il secrète, mais imprègne aussi ou « informe » littéralement ses habitants. Hormis la littérature ayurvédique, ces conceptions trouvent également place dans le genre littéraire de *L'Océan des rivières de contes*. Voici par exemple comment Somadeva présente le roi Durgapiśāca déjà mentionné :

« Il portait bien son nom. Avec son corps aussi ferme qu'un pic rocheux, son teint de la couleur sombre du *tamāla*, et ses pieds servant de refuge aux *pulinda*, il paraissait tel un autre mont Vindhya. Avec le triple froncement de sourcils qui lui était naturel, il avait un visage terrifiant. C'était comme si la déesse des monts Vindhya l'avait marqué de son trident, pour se l'approprier. [...] Comme l'âge *kali*, il laissait ses sujets mener une vie d'injustice et de dérèglement incessant. »

34. HEESTERMAN 1962. Selon cet auteur, les dieux Maruts sont les prototypes des *vṛātya*, qui apparaissent comme une troupe de guerriers pratiquant les raids, et distingués du *dikṣita*, comme les perdants d'une sorte de compétition dont ils prennent sur eux l'impureté.

Et voici en quels termes le roi Mrgānkadatta s'adresse aux rois des *mātāṅga* et des *śabara* :

« Quand il vous a façonnés, le Créateur vous a donné plus de fermeté qu'aux monts Vindhya, plus de vaillance qu'aux tigres, plus d'attachement amical qu'aux lotus sauvages. » (SOMADEVA 1997 : 1066, 1068 - XII, 35)

Ces citations illustrent la manière dont les chasseurs forestiers étaient associés à leur milieu de vie dans les représentations de la société citadine du Cachemire médiéval. Ils « participent » ontologiquement de la forêt et de la localité, contrastant avec les valeurs citadines et brahmaniques prétendant à l'universel. D'une façon similaire, Hanumant et Bhīma manifestent une dévotion particulière envers, respectivement, Sītā et Draupadī, que M. Biardeau associe toutes deux à la terre habitée.

Les extraits de *L'Océan* nous indiquent enfin un autre modèle d'interprétation des différences : la hiérarchie des êtres ordonnée selon les trois qualités (*guṇa*). Selon cette grille de classification utilisée dans de nombreux textes sanskrits (dont les *Lois de Manu*), les barbares, les serviteurs, comme d'autres formes de vie, sont caractérisés par la prédominance en eux de « l'obscurité » (*tamas*). Cette prédominance se traduit chez eux par une passivité de la conscience, comme elle se traduit par une quasi-inertie chez quelques animaux et plantes. Par contraste, les rois et guerriers concentrent la qualité de « passion » (*rajas*) qui les rend particulièrement aptes à l'action et aux conquêtes³⁵. Pour revenir aux forestiers, nous avons vu que leur ancêtre Niṣāda concentrait la part inique, obscure, de son père, tandis que Pṛthu recevait les deux qualités supérieures de capacité d'action et de maîtrise de soi. Conformément à ce modèle, le champ d'action des forestiers apparaît grevé d'une dépendance de la conscience envers les sens. Ce n'est pas un hasard si, comme l'indique Ch. Malamoud, le mot désignant communément le chasseur en sanskrit (*lubdhaka*) est étymologiquement lié à la notion « d'avidité », principe considéré comme la racine à la fois du désir et de la colère et définie « comme la propension à se saisir, immédiatement et violemment, d'objets vers lesquels nous pousse un besoin insatiable » (MALAMOUD 1992 : 13). Cette immédiateté du chasseur explique à la fois qu'il partage avec le roi la passion de la chasse et, dans une certaine mesure, celle du vol, tout en les systématisant.

Contrairement au roi dharmique, le roi des forêts est soumis à l'empire de ses sens et se montre incapable, tant de planifier de grandes conquêtes, que de subordonner ses intérêts au bien général (énoncé par les brahmanes). Le discours brahmanique lui attribue donc des réactions violentes et intempérantes, mais aussi, à l'inverse, une loyauté et une capacité extrême de dévotion allant jusqu'au sacrifice de soi. En termes sémiotiques, les héros royaux sont ainsi présentés comme les actants par excellence, tandis que les forestiers se contentent du rôle d'adjuvants de l'histoire... Sous des atours scientifiques, le discours évolutionniste opposant « conquérants aryens » et vaincus dravidiens « réfugiés dans les forêts » reproduisait largement

35. WILSON 1961 : Livre I, chap. 1 ; ZIMMERMANN 1976 ; MALAMOUD 1992.

ce cliché déniait toute histoire aux tribus. Cette vision est malheureusement encore prégnante dans le discours des nationalistes hindous actuels. Nous espérons avoir commencé de montrer, au contraire, que les contacts furent historiquement constants, politiquement complexes et culturellement réciproques entre les sociétés citadines et celles des montagnes et des forêts de l'Inde.



Légende : Kannappa Nayanar, le chasseur « dévot » de Śiva (mur extérieur du temple Rājarājeśvara de Thanjavur, XI^e siècle)

BIBLIOGRAPHIE

- BÉTEILLE, André
 1986 "The concept of tribe with special reference to India", *Archives européennes de sociologie*, 27 (2), p. 297-318.
- BHATTACHARYA, France
 1998 "Forest and Forest Dwellers in Modern Bengali Fiction", dans R. JEFFREY (éd.), *The Social construction of Indian Forests*, Center for South Asian Studies, Edinburgh, Manohar, p. 25-38.
- BIARDEAU, Madeleine
 1994 *Études de mythologie hindoue II : Bhakti et avatāra*, Paris-Pondichéry, EFEO (Publications de l'EFEO, 171).

- 2002 *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Paris, Le Seuil.
- BIARDEAU, Madeleine et MALAMOUD, Charles
1976 *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOUILLIER, Véronique
1993 « Mahadev himalayen », dans V. BOUILLIER et G. TOFFIN (éd.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Puruṣārtha, 15, p. 173-196.
- BRONKHORST, Johannes et DESHPANDE, Madhav M. (éd.)
1999 *Aryan and Non-Aryan in South Asia, Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, (Harvard Oriental Series, Opera Minora 3).
- CARMICHAEL, David F.
1869 *A Manual of the District of Vizagapatam in the Presidency of Madras*, Madras, Asylum Press.
- CARRIN-BOUEZ, Marine
1985 « L'inégalité bien partagée ou l'impureté comme mythe chez les Santal », *Mythe et histoire, Cahiers de Littérature Orale*, 17, p. 71-103.
1986 *La fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal*, Paris, EHESS (Cahiers de l'Homme, 26).
1991 « Un roi venu d'ailleurs...ou la conception santal du roi dans les contes », *Rêver le roi, Cahiers de Littérature Orale*, 29, p. 89-124.
- CARRIN, Marine et JAFFRELOT Christophe
2002 « Introduction », dans M. CARRIN et Ch. JAFFRELOT (éd.), *Tribus et basses castes, résistances et autonomie dans la société indienne*, Puruṣārtha, 23, Paris, EHESS - CEIAS, p. 11-31.
- CHATTOPADHYAYA, Brajadulal
1998 *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims*, New Delhi, Manohar.
- CROOKE, William
1968 *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vol., Delhi, Munshiram Manoharlal [1^{re} éd. 1893].
- DALTON, Edward Taite (Col.)
1872 *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing.
- DAS, Veena
1977 *Structure and Cognition*, Delhi, Oxford University Press.
- DELIEGE, Robert
1981 "The Bhils or the tribe as an image", *The Eastern Anthropologist*, 34/2, p. 117-129.
- DEVALLE, Susanna B.
1992 *Discourses of Ethnicity. Culture and Protest in Jharkhand*, New Delhi, Sage Publications.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy
1976 *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
- DUBUISSON, Daniel
1986 *La légende royale dans l'Inde ancienne. Rāma et le Rāmāyaṇa*, Paris, Economica.

- DUMÉZIL, Georges
1995 *Mythes et épopées, I, II, III*, Paris, Gallimard (Quarto) [1re édition 1968, 1971, 1973].
- DUMONT, Louis
1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- ELWIN, Verrier
1950 *Bondo Highlanders*, Bombay, Oxford University Press.
1955 *The Religion of an Indian Tribe*, Londres, Oxford University Press.
- FALK, Nancy E.
1973 "Wilderness and kingship in ancient South Asia", *History of Religion*, 13, p. 1-15.
- FOURCADE, Marie
1993 « Les dénommées 'tribus criminelles' de l'Inde britannique. Violence coloniale, violence traditionnelle », dans D. VIDAL, G. TARABOUT et É. MEYER (éd.), *Violences et non-violence en Inde, Puruṣārtha*, 16, p. 187-211, Paris, CNRS-EHESS.
- FRANCIS, Walter
1907 *Vizagapatam District Gazetteer*, Madras, Government Press.
- FUSSMAN, Gérard
1982-1983 « Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne : le problème de l'empire maurya », *Annales ESC*, 4, p. 621-647.
2000-2001 « Les Ārya en Asie centrale, en Iran et en Inde », *Annuaire du Collège de France*, p. 733-758.
2003 « Entre fantasmes, science et politique. L'entrée des ārya en Inde », *Annales*, 4, p. 781-814.
- GALEY, Jean-Claude
1984 « Souveraineté et justice dans le Haut-Gange. La fonction royale au-delà des écoles juridiques et du droit coutumier », dans J.-C. GALEY (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchies, textes offerts à Louis Dumont*, Paris, EHESS, p. 371-419.
1986 « Les angles de l'Inde », *Annales ESC*, 5, p. 969-998.
- GITOMER, David L.
1991 "Rākṣasa Bhīma: Wolfbelly among Ogres and Brahmans in the Sanskrit Mahābhārata and the Venīsamharā", dans A. SHARMA (éd.), *Essays on Mahābhārata*, Leiden, Brill, p. 296-323.
- GRIFFITHS, Walter G.
1946 *The Kol Tribe of Central India*, Calcutta, the Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph vol. II, p. 207.
- HANSDAK, Ivy Imogene
2007 "The Nation and the Indian Tribes: A Diachronic View", dans C. VIJAYASREE, M. MUKHERJEE, H. TRIVEDI & T. VIJAY KUMAR (éd.), *Nation and Imagination. Essays on Nationalism, Sub-Nationalisms and Narration*, New Delhi, Orient Longman, p. 238-257.

- HARDIMAN, David
1995 *The coming of Devi. Adivasi assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press [1^{re} éd. 1987].
- HEESTERMAN, Jan C.
1962 "Vrātya and sacrifice", *Indo-Iranian Journal*, 6, p. 1-37.
- HERRENSCHMIDT, Olivier
1966 *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies. Les mythologies des tribus de langue Gondi (Inde centrale)*, thèse de troisième cycle Paris, EPHE/VI^e section.
- HEUSCH, Luc (de)
1997 « Ethnie : les vicissitudes d'un concept », *Archives européennes de sociologie*, 38 (2), p. 185-206.
- HOCK, Hans Heinrich
1999 "Through a glass darkly: Modern 'racial' interpretations vs textual and general prehistoric evidence on ārya and dāsa / dasyu in Vedic society", dans J. BRONKHORST & M. M. DESHPANDE (éd.), *Aryan and Non-Aryan in South Asia, Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, p. 145-174 (Harvard Oriental Series, Opera Minora 3).
- JHA, Vivekanand
1974 "From Tribe to Untouchable: the Case of Nishādas", dans R. S. SHARMA & V. JHA (ed.), *Indian Society: Historical Probing (In Memory of D. D. Kosambi)*, Indian Council of Historical Research, New Delhi, People Publication House, p. 67-84.
- KANE, Pandurang V.
1930-1962 *History of Dharmashastra (Ancient and Medieval, Religious and Civil Law)*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 5 vol.
- KOLFF, David
1990 *Naukar, Rajput and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KULKE, Hermann
1976 "Kṣatriyaization and social change. A study in Orissa setting", dans S. DEVADAS PILLAI (éd.), *Aspects on changing India. Studies in honour of Professor G. S. Ghurye*, Bombay, Popular Prakashan, p. 398-409.
2004 "The making of a Local Chronicle: The Ranapur Rājavamsava Itihāsa", dans A. MALINAR, J. BELTZ, H. FRESE (éd.), *Text and Context in the History, Literature and Religion of Orissa*, Delhi, Manohar, p. 43-66.
- LAW, Bimala Churn
1973 *Tribes in Ancient India*, Poona, (Bhandarkhar Oriental Series n° 4) [1^{re} éd. 1943].
- LINGAT, Robert
1967 *Les sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris - La Haye, Mouton - EPHE.
- MALAMOUD, Charles
1976 « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », *Archives européennes de sociologie*, 17, p. 3-20.
1992 « La colère et le désir dans le système des passions royales de l'Inde ancienne », *Psychiatrie française*, 1/92, p. 8-14.

- MISHRA, Mahendra Kumar
1993 "A Hero of the Mahābhārata in Folklore of Central India", dans K. S. SINGH (éd.), *The Mahābhārata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Studies, p. 157-170.
- MONIER-WILLIAMS, Monier (Sir)
1899 *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press.
- MUIR, John
1967 *Original Sanskrit Texts*, Amsterdam, Oriental Press, 7 vol. [1^{re} éd. Londres 1872].
- OGUIBENINE, Boris
1983 « Le symbolisme de la razzia d'après les hymnes védiques », *Études Indo-Européennes*, 5, p. 1-17.
- OPPERT, Gustav
1893 *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa*, Westminster, A. Constable.
- PARASHER, Aloka
1983 "Attitudes towards the Mleccha in early Northern India – up to c. A.D. 600", *The Indian Historical Review*, vol. IX (1-2), p. 1-30.
- PARASHER-SEN, Aloka (éd.)
2007 *Subordinate and Marginal Groups in Early India*, New Delhi, Oxford India Paperbacks.
- POLLOCK, Sheldon
1993 "Rāmāyaṇa and political imagination in India", *Journal of Asian Studies*, 53 (2), p. 261-297.
- POUCHEPADASS, Jacques
1979 « Délinquance de fonction et normalisation coloniale : les tribus criminelles dans l'Inde britannique », dans *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Université Paris VII, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 122-153 (coll. 10/18).
- RAMANUJAN, Attipatt K. (traduit par)
1967 *The Interior Landscape, Love poems from a classical Tamil anthology*, Bloomington London, Indiana University Press.
1989 "Is there an Indian way of thinking? An informal essay", *Contributions to Indian Sociology*, 23 (1), p. 41-58.
- RAO, Velcheru Narayana, SHULMAN, David et SUBRAHMANYAM, Sanjay
2004 *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde du Sud (1600-1800)*, Paris, Le Seuil (Librairie du XX^e siècle) [1^{re} éd. 2001].
- ROUSSEL, Alfred (traduit par)
1979 *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Paris, Librairie orientale Adrien Maisonneuve, [1^{re} éd. 1903].
- ROUSSELEAU, Raphaël
2003 « Entre folklore et isolat : le local. La question tribale en Inde de Mauss à Dumont », *Social anthropology*, 11 (2), p. 49-73.
[sous presse] « Entre Préhistoire, romantisme et récits de fondation : les tribus dans l'histoire et la muséographie de l'Orissa (Inde) », dans G. KRAUSKOPFF (éd.), *Faiseurs d'histoire, politique de l'origine et écrits sur le passé*, Nanterre, Société d'ethnologie.

- SAHU, Lakshmi Narayan
1942 *Hill Tribes of Jeypore*, Cuttack, Servants of India Society, Orissa Mission Press.
- SCHNEPEL, Burkhard
2002 *The Jungle Kings. Ethnohistorical Aspects of Politics and Ritual in Orissa*, New Delhi, Manohar.
- SETTAR, S. et SONTHEIMER, Günther D.
1982 *Memorial Stones: A Study of their origin, significance and variety*, Institute of Indian Art History, Karnatak University, Dharwad – India & South Asia Institute, University of Heidelberg, Germany, South Asia Studies, XI/II, Manipal Power Press – South Asia Institute, New Delhi.
- SHARMA, Ram Sharan
1958 *Sūdras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa AD 500)*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SHULMAN, David D.
1980 "On South Indian Bandits and Kings", *The Indian Economic & Social History Review*, 17 (3), p. 283-306.
1985 *The King and the Clown in South Indian Myth and Poetry*, Princeton, Princeton University Press.
- SINHA, Surajit
1962 "State formation and Rajput myth in tribal Central India", *Man in India*, 42, p. 35-80.
- Skaria, Ajay
1999 *Hybrid Histories. Forests, Frontiers and Wildness in Western India*, Delhi, Oxford University Press.
- Somadeva
1997 *L'Océan des rivières de contes*, édité sous la direction de N. BALBIR, Paris, Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade).
- SOUCAILLE, Alexandre
2002 « Dialectique de la tribu (Inde contemporaine) », dans M. CARRIN et C. JAFFRELOT (éd.), *Tribus et basses castes, (Puruṣārtha, 23)* p. 131-157.
- SUNDAR, Nandini
1997 *Subalterns and Sovereigns. An Anthropological History of Bastar (1854-1996)*, New Delhi, Oxford University Press.
- TAMBS-LYCHE, Harald
1997 *Power, profit and poetry*, New Delhi, Manohar, p. 32-40.
2004 *The good country. Individual, situation and society in Saurashtra*, New Delhi, Manohar.
- THAPAR, Romila
1974 "Social Mobility in Ancient India with Special References to Elite Groups", dans R. S. SHARMA & V. JHA (éd.), *Indian Society: Historical Probings (In Memory of D. D. Kosambi)*, New Delhi, Indian Council of Historical Research, People Publication House, p. 95-123.
- THURSTON, Edgar et RANGACHARI, K.
1909 *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, Government Press, 7 vol.
- TOD, James
1983 *Annals & Antiquities of Rajasthan*, New Delhi, Oriental Book Reprint Corporation, 2 vol.[1829-1832].

- TRAUTMANN, Thomas R.
1997 *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press.
- VAUDEVILLE, Charlotte
1999 *Myths, Saints and Legends in Medieval India*, Delhi, Oxford University Press, India Paperbacks.
- VIDAL, Denis
1995 *Violences et vérités. Un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, EHESS.
- WEBER, Max
2003 *Hindouisme et Bouddhisme*, traduit et présenté par I. KALINOWSKI et R. LARDINOIS, Paris, Flammarion (Champs).
- WILHELM, Friedrich
1991 "Hunting and the Concept of Dharma", dans J. LESLIE (éd.), *Rules and Remedies in Classical Indian Law*, Panels of the VIIth World Sanskrit Conference (1987), vol. IX, Leiden, Brill, p. 7-16.
- WILSON, Horace Hayman
1961 *Vishnupurāna*, Calcutta, Punthi Pustak [1^{re} éd. 1840].
- ZIMMERMANN, Francis
1976 « L'échelle des êtres dans l'Inde ancienne (Séparations et hiérarchie chez l'homme et dans le règne animal) », tiré à part de la communication au colloque *Hommes et Bêtes* du groupe d'étude d'histoire du racisme, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, fasc. XIX.
1982 *La jungle et le fumet des viandes - Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard - Le Seuil (Hautes études).