

MYTHE ÉPIQUE ET HINDOUISME D'AUJOURD'HUI

Dans une perspective structurale, il est normal de considérer que l'interprétation du *Mahābhārata* comme totalité va de pair avec l'interprétation d'épisodes partiels, et que les deux aspects doivent s'éclairer l'un par l'autre dans un mouvement de va-et-vient incessant. On voudrait suggérer ici un autre type de va-et-vient, c'est-à-dire de dépendance réciproque entre deux ordres de données qui sont susceptibles de s'éclairer mutuellement, à savoir le texte épique et la religion contemporaine de l'Inde comme ensemble mythico-rituel encore observable. Il est d'autant plus urgent de mettre en lumière ce point de méthode que l'édition critique du Mbh, édifiée selon des principes philologiques de l'autre siècle, nous livre une version nouvelle de l'épopée qui risque de tout brouiller. J'illustrerai donc le point de méthode annoncé à partir d'un choix de l'édition critique, dont je montrerai qu'il est contestable en m'appuyant sur le rituel contemporain et son support mythologique.

I. - MAHĀBHĀRATA IV.5-6

Le texte retenu est, selon d'édition de la Citrashala Press de Poona, celui du livre IV, chapitre 5 et 6.

Le chapitre 5 décrit l'arrivée des cinq Pāṇḍava et de leur femme au royaume du roi Virāṭa. Draupadī est fatiguée de marcher et Arjuna, sur l'ordre de son aîné, la porte jusqu'aux abords de la capitale de Virāṭa. Leur exil de douze ans dans la forêt s'achève, mais ils doivent, selon les conditions posées lors du jeu de dés qu'ils ont perdu, vivre maintenant pendant un an quelque part sans se faire reconnaître. S'ils y parviennent, leur cousin Duryodhana doit en principe leur restituer leur royaume. En réalité, tout le monde sait d'avance que c'est peine perdue et qu'il faudra en arriver à la guerre. Cependant, les Pāṇḍava doivent tenir leur engagement jusqu'au bout et donc se rendre mécon-

naissables pour un an. Avant tout, il leur faut se débarrasser de leurs armes, qui les désignent comme princes guerriers. Arjuna, le guerrier par excellence parmi les cinq, propose de dissimuler toutes les armes dans un arbre *śamī* qui se trouve là, près d'un terrain de crémation. Les armes sont déposées au plus épais de l'arbre pour y être à l'abri de la pluie et les Pāṇḍava accrochent à l'arbre un cadavre, dont l'odeur nauséabonde tiendra les gens à bonne distance. Ils diront alentour que, selon la coutume de leur lignée, ils ont suspendu le cadavre de leur mère. Puis, avant d'entrer dans la capitale de Virāṭa, Yudhiṣṭhira donne à chacun un nom secret connotant l'idée de victoire: Jaya, Jayanta, Vijaya, Jayatsena, Jayadbala: ils s'en serviront pour s'appeler sans se trahir en cas d'urgence.

Le chapitre 6 suspend apparemment l'action en introduisant un hymne à Durgā. C'est Yudhiṣṭhira qui évoque d'abord mentalement la Déesse, en des termes qui l'identifient clairement à celle que le *Harivaṃśa* fait naître du sein de Yaśodā tandis que Kṛṣṇa-Viṣṇu s'incarne en Devakī. Puis les cinq frères louent la Déesse: elle est la Déesse vierge qui tue le démon-buffle — *mahiṣāsuranāśinī* — et qui aime l'alcool, la chair, les victimes animales — *sīdhumāṃsapaśupriyā* —. Elle est Durgā et Kālī, habite les monts Vindhya, accorde des faveurs et délivre de la maladie, de la mort et des dangers, particulièrement de ceux qui guettent les hommes dans les lieux sauvages. La louange s'achève sur un acte d'adoration et de confiance: les Pāṇḍava s'en remettent de tout à la Déesse. Celle-ci leur apparaît et leur promet la victoire.

En dehors de cette note de victoire sur laquelle se terminent les deux chapitres, ceux-ci sont raccordés de façon assez maladroite. De plus, ce chapitre 6 est absent des manuscrits du Kaśmīr qui sont pris comme manuscrits de référence par toute l'édition critique. Aussi Raghu Vira, l'éditeur du Livre IV, le rejette en appendice et rattache le chapitre 5 directement au chapitre 7 qui décrit l'entrée des Pāṇḍava dans la capitale de Virāṭa. Il y aurait déjà beaucoup à dire sur cette exclusion: pour le Livre IV, les manuscrits kaśmīrī les plus anciens ne remontent pas au-delà du 18^e siècle, alors que l'on a des représentations iconographiques de la Déesse tueuse du démon-buffle de l'époque kushân. D'autre part, tous les manuscrits devanāgarī — de beaucoup les plus nombreux — donnent l'hymne, tandis que les manuscrits du Sud ne le donnent pas, sauf un telugu.

De plus, le MBh comporte un autre hymne à Durgā au Livre VI, ch. 23 (édition de la Citrashala Press), selon lequel la Déesse est amateur de sang de buffle — *mahiṣāsṛkprīyā* —, expression qui semble se référer directement au sacrifice de buffle plutôt qu'au mythe de la Déesse tueuse du démon-buffle. L'édition critique le rejette encore en appendice: cette fois les manuscrits kaśmīrī le donnent ainsi que la plupart des manuscrits devanāgarī, tandis que les manuscrits du Sud l'omettent. Le troisième hymne à la Déesse qui se trouve dans le *Harivaṃśa* II.3 subit le même sort, alors que tous les manuscrits le donnent sauf trois

manuscrits malayālam. On a le sentiment que la tradition manuscrite a finalement joué un rôle mineur dans cette exclusion des hymnes à la Déesse, ce qui m'a été confirmé oralement par V. M. Bedekar (du Bhandarkar Institute de Poona) pour lequel la Déesse amateur de sang de buffle ne peut être qu'une intruse tardive dans le MBh: point de vue de brâhmane qui n'aime pas les cultes sanglants. Qu'en est-il de la tradition épique?

Sans préjuger de la possibilité d'une addition de l'hymne à un état préalable du texte, on peut au moins se poser la question de savoir pourquoi c'est à cet endroit du Livre IV que l'hymne a été inséré plutôt qu'ailleurs. Autrement dit, on inverse le problème: au lieu de soupçonner une « interpolation » qui rompt le cours du récit, on cherche la logique qui a présidé à l'insertion de l'hymne du chapitre 6 dans l'immense majorité des manuscrits. Peut-on déceler un lien nécessaire entre le chapitre 5 et le chapitre 6 qui fasse oublier leur liaison défectueuse?

Cependant, le thème de l'arbre *śamī* au chapitre 5 permet déjà un premier élément d'interprétation qui sera avancé à titre d'hypothèse. Dans toute l'épopée, la bataille de dix-huit jours est donnée comme un sacrifice. Le langage du sacrifice revient à chaque instant pour parler de la guerre. Dans ce sacrifice très particulier et propre au kṣatriya, les armes sont couramment identifiées au feu; les flèches surtout symbolisent les flammes du feu sacrificiel. Cela conduit assez logiquement à chercher l'usage rituel de la *śamī* qui pourrait justifier le choix d'une *śamī* comme cachette des armes.

Le plus obvie, sans doute le plus fondamental, celui qui se trouve à la base de tout le symbolisme attaché à la *śamī*, est l'usage du bois de *śamī* pour l'un des deux morceaux de bois qui servent à l'allumage du feu sacrificiel. La littérature védique porte déjà le témoignage d'un symbolisme très conscient (cf. *Taittirīya-brāhmaṇa* I.2.1.7-8). Les deux *araṇi* qui produisent le feu par friction doivent être, l'une en bois de *śamī*, l'autre en bois d'*aśvattha* ou *pīpal*. Le morceau de *śamī* est horizontal et creusé d'un trou dans lequel on insère la pointe du morceau de *pīpal* tenu verticalement. On fait tourner rapidement le morceau de *pīpal* à l'aide d'une corde, selon un dispositif qui rappelle celui de la baratte. Le *Taittirīya-br.* parle du feu sacrificiel comme fait d'*aśvattha*, mais d'*aśvattha* ayant pour matrice la *śamī* — *śamīgarbha*. Le mot *śamī* est traditionnellement mis en rapport avec le radical *śam-*, apaiser, éteindre. Les deux morceaux de bois doivent être prélevés sur deux arbres poussant l'un dans l'autre, le *pīpal* devant paraître sortir de la *śamī*. La *śamī* est donc la matrice du feu, celle en qui le feu se trouve apaisé, à l'état latent, et c'est la friction du *pīpal* qui va faire jaillir le feu. Un lambeau de mythe d'origine, toujours dans le même passage du *Taittirīya-br.*, dit même que Prajāpati s'est servi de la *śamī* pour éteindre « l'arme du feu » — *agner hetim* —, c'est-à-dire sa flamme. Ce symbolisme n'est sûrement pas lettre morte pour la conscience hindoue

actuelle, puisqu'en tamoul la *śamī* s'appelle « l'arbre à feu » — *vaNNimaram* —.

Il est donc tentant de voir dans la scène épique une utilisation de ce symbolisme rituel; pendant un an, les Pāṇḍava doivent empêcher leurs armes, la flamme du feu sacrificiel de la guerre, de flamber, et c'est à une *śamī* que l'on confie logiquement ce soin: elle gardera le feu des armes à l'état latent tant qu'il le faudra. Cette *śamī* se trouve au sommet d'une colline, donc en position de vigie comme une divinité protectrice, et le caractère funeste pour le monde du dépôt qui lui est confié est marqué par la proximité du terrain de crémation et la pendaison d'un cadavre. Ce cadavre, mère supposée des Pāṇḍava, a sûrement un rapport avec la Terre qui se décompose lentement sous le règne de Duryodhana. Enfin l'arbre est à proximité de la capitale de Virāṭa, d'où les Pāṇḍava réapparaîtront au grand jour pour déclarer la guerre à leurs cousins.

A première vue rien ne rattache l'épisode ainsi compris à l'hymne adressé à la Déesse, sinon le désir de victoire qui oriente toute l'action des Pāṇḍava, et, peut-être, le caractère féminin de la *śamī* que l'on remarquera davantage après un détour par les données ethnographiques contemporaines.

II. - LA CÉLÉBRATION DE VIJAYĀDĀSAMĪ

Vijayādaśamī, « le dixième jour de Vijayā (la Déesse victorieuse) », est la conclusion de la Navarātri d'automne (ou Durgāpūjā) qui est célébrée dans la majeure partie de l'Inde comme la plus grande fête de la Déesse¹. Il faut toutefois distinguer les régions — pratiquement tout le Nord, jusqu'à une partie du Mahārāṣṭra incluse — où la Durgāpūjā commémore la victoire de la Déesse sur le démon-buffle et comporte un sacrifice de buffle, réel ou symbolique, de celles où la Durgāpūjā passe inaperçue au bénéfice de Vijayādaśamī: dans le Sud en effet, le sacrifice de buffle avait lieu plutôt au début de l'année, lors de la fête annuelle du temple de la Déesse, la date pouvant varier entre février-

1. P. V. Kane apporte une masse de données textuelles, du Veda aux traités de rituel médiévaux, dans les deux chapitres séparés qu'il consacre à « Navarātra or Durgotsava » et « Vijayādaśamī and Divālī » (*History of Dharmaśāstra*, vol. V, pt. I, pp. 154 sq.). Mais il ne voit aucun lien entre Navarātri et Vijayādaśamī, pas plus qu'entre la Rāma-līlā qui dans le Nord, accompagne la fête de la Déesse, et cette dernière. A propos de la *śamīpūjā*, il fait allusion à l'utilisation du bois de *śamī* pour l'allumage du feu sacrificiel, mais ne semble pas soupçonner le moindre rapport entre ce fait et la scène de MBh IV.5 qu'il mentionne aussi. Son exposé ne fournit donc qu'une collection, d'ailleurs précieuse, de matériaux classiques ou moins classiques, auxquels il ajoute, selon la même méthode pointilliste, quelques données d'observation se rapportant pour l'essentiel au Mahārāṣṭra.

mars et juin-juillet selon les régions. Le lien direct de Vijayādaśamī avec le sacrifice de buffle et la victoire de la Déesse sur le buffle n'est donc pas évident: on se rappelle que ce sont les manuscrits du Sud qui omettent les deux hymnes à la Déesse du MBh. Faut-il mettre ces deux ordres de faits en rapport?

Quoi qu'il en soit, et même si la fête a des aspects domestiques, la célébration de la Durgāpūjā et de Vijayādaśamī se caractérise par le fait qu'elle concerne toute la communauté locale. Les brâhmanes restent plus ou moins à l'écart, sauf en climat śākta, mais les castes dominantes et les intouchables ont part ensemble à la fête: celle-ci est en effet déterminante pour la prospérité locale, ou pour la prospérité du royaume là où un roi préside aux festivités. C'est pratiquement la seule fête qui a ce pouvoir de rassembler toutes les castes autour d'un même rituel. Ce caractère « universel » permet encore d'évoquer la guerre du MBh où c'est le *dharma*, donc la prospérité de la Terre entière, qui est en jeu.

Mythes

Le mythe afférent à Navarātri est unique et se trouve incorporé au rituel sous la forme du *Caṇḍīpāṭha*, c'est-à-dire de la récitation du *Devī-māhātmya*: c'est le récit de la mission que les dieux confient à la Déesse et pour laquelle ils lui donnent chacun une arme. Elle doit tuer les asura qui ont chassé les dieux du ciel, et principalement leur roi Mahiṣāsura, le démon-buffle.

La toile de fond mythique de Vijayādaśamī est plus variée en apparence. Tantôt on en fait le jour où les dieux sont venus féliciter la Déesse de sa victoire sur Mahiṣāsura. Tantôt c'est Rāma qui, ne pouvant venir à bout des dix têtes de Rāvaṇa, qui repoussent à mesure qu'il les coupe, adresse une prière à Durgā. Celle-ci lui accorde la faveur de tuer Rāvaṇa précisément le jour de Durgāṣṭamī, celui du sacrifice de buffle. Le jour de Dasara (=Vijayādaśamī), Rāma fait une *pūjā* à la *śamī* et repart pour Ayodhyā sur son char céleste. L'épisode est absent du *Rāmāyaṇa*. A Jaipur (Rājasthān), où le roi est Sūryavaṃśī, donc rattaché mythiquement à Rāma, on raconte que, pendant la mousson, les armes de Rāma se sont rouillées: on sait que la mousson correspond à un arrêt des opérations militaires. Il est probable que la date de Navarātri est en rapport avec l'arrêt de la mousson, puisque Vijayādaśamī est le point de départ de nouvelles expéditions guerrières. La *śamīpūjā*, célébrée après le nettoyage des armes rouillées, est destinée à les purifier et à leur redonner leur feu. C'est un *saṃskāra* des armes.

Une autre explication se réfère au MBh, mais curieusement à un épisode qui est absent des versions sanskrites: le jour de Dasara, les Pāṇḍava seraient allés faire une *pūjā* à la *śamī* pour marquer la fin de leur exil, reprendre leurs armes et apparaître au grand jour. En fait, dans le MBh classique, il n'est à nouveau question de la *śamī* que lorsqu'Arjuna, l'année de vie incognito étant juste achevée, doit aller

chercher son arc dans la *śamī* pour combattre les Kaurava, qui ont attaqué la capitale de Virāṭa en l'absence du roi et emmené ses vaches. Il fait alors la *pradakṣiṇā* de l'arbre avant de prendre ses armes, mais, l'ennemi en fuite et les vaches récupérées, Arjuna va replacer arc et flèches dans la *śamī*; il revient chez Virāṭa sous son déguisement d'eunuque en laissant croire que la victoire a été remportée par le fils de Virāṭa. On ne mentionnera plus la *śamī* et l'on ne précisera pas à quel moment ni de quelle manière les Pāṇḍava reprennent leurs armes.

Il y a plus: au Rājasthān, les rājput Candravaṃśi ne célèbrent pas Vijayādaśamī. Leur Durgāpūjā s'achève le neuvième jour; on tue le buffle le huitième jour, et c'est aussi ce jour-là qu'a lieu une pūjā sur les armes. Il n'est même pas sûr qu'ils aient une pūjā à la *śamī*. Or le MBh est l'épopée du Candravaṃśa.

Jamais on n'explique directement Vijayādaśamī et sa *śamīpūjā* en référence à MBh IV.5. On dirait même — et cela est aussi vrai dans le Sud — que le mythe fondateur de Vijayādaśamī est plus souvent rattaché à Rāma, sinon au *Rāmāyaṇa* qui ne mentionne pas de culte de Rāma à la *śamī* ni d'intervention de la Déesse dans sa victoire sur Rāvaṇa. En revanche le mythe est toujours lié à un culte de la *śamī* en même temps qu'à l'intervention de la Déesse donneuse de victoire ou victorieuse elle-même. Il n'est pas interdit de penser — mais avec prudence, car il faudrait pouvoir consulter toute la littérature vernaculaire sur le sujet — que le culte de la *śamī* lié à Vijayādaśamī et l'épisode de la *śamī* dans le MBh dépendent l'un et l'autre d'une tradition commune plus ancienne, où le symbolisme védique de la *śamī* jouerait un rôle: Rāma fait une *śamīpūjā* pour redonner du feu à ses armes.

Un mythe plus populaire a cours dans le Deccan pour rendre compte de pratiques « domestiques »; on y retrouve la même valeur de la *śamī*, affectée toutefois d'une transformation très significative. On raconte que Kautsu, fils du brâhmane Devadatta, a fait ses études chez le ṛṣi Varatantu. Quand, à la fin, il veut donner la *dakṣiṇā* rituelle à son *guru*, celui-ci refuse. Comme le disciple insiste, le *guru* réclame quatorze crores de pièces d'or. Kautsu, incapable de fournir une pareille somme, va chez le roi Raghu (ancêtre de Rāma) pour lui demander son aide. Mais le roi Raghu, qui vient de célébrer un sacrifice, se trouve pour le moment sans le sou. Désireux cependant de donner à un brâhmane ce qu'il lui demande, il se souvient qu'Indra lui doit des cadeaux qu'il ne lui a jamais donnés. Il se prépare donc à attaquer l'Indraloka. Indra, pris de peur, demande à Kubera de lui prêter de l'argent. Kubera verse alors une pluie de pièces d'or sur la *śamī*. Raghu en donne quatorze crores à Kautsu et distribue le reste à ses sujets. Ceux-ci pensent que l'or vient de la *śamī*. D'où la croyance que la *śamī* est de l'or. Le passage du feu à l'or est légitime, car l'or est, selon les conceptions indiennes, du feu solidifié. La prospérité espérée de la victoire devient ici la prospérité tout court, celle que signifie la richesse. Il est probable que le feu et l'or étaient déjà identifiés à l'époque védique, car on trouve dans *Āpa-*

stamba-śrauta-sūtra VIII.5.29 cette notation: « dans les *Varuṇapraghāsa*, les *sruc* sont en bois de *śamī* ou en or » (cité dans Louis Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, s.v. *sruc*).

Rites

On distinguera la célébration de Vijayādaśamī qui conclut la Durgā-pūjā et le sacrifice de buffle de la fête de Dasara dans le sud de l'Inde, qui est complètement détachée du sacrifice de buffle.

A. Comme les mythes le font pressentir, un des rites essentiels de Vijayādaśamī est la *śamīpūjā*, le culte à l'arbre *śamī*: c'est un arbre rare dans l'Inde. Je n'en ai jamais vu plus d'un dans une localité, même s'il s'agit d'une grande ville, et il est souvent en très mauvais état. Des régions entières en sont dépourvues².

Dans le rituel royal de Vijayādaśamī, le plus complet et celui qui fait apparaître tout le sens de la fête, la *śamīpūjā* est précédée

— de la conclusion des rites de Navarātri, notamment de l'immersion des cruches de terre qui ont représenté la Déesse pendant les 9 nuits et auxquelles le sacrifice de buffle a été offert;

— d'une *pūjā* aux armes, au trône d'apparat, aux montures et aux véhicules du roi, le tout se faisant dans un darbar où les vassaux et les vassaux des vassaux du roi — les vaincus de guerres antérieures — doivent être présents.

La *śamīpūjā* s'accompagne du rite de « franchissement de la limite » — *śimollaṅghana* —. L'arbre est toujours situé près de la limite de la localité considérée, à l'intérieur ou à l'extérieur de cette limite. On franchira donc la limite soit juste avant, soit juste après la *śamīpūjā*, et par convention ce franchissement sera considéré comme le vrai départ du roi pour de nouvelles expéditions guerrières. Le rite royal est secret: l'arbre est entouré d'une paroi mobile pour dissimuler le roi et son chapelain à l'assistance. Mais il semble (d'après des indications données dans une note par l'éditeur de W. H. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian official*, vol. I, p. 213, n. 1) que l'on fasse une *pūjā* à l'arbre, invoqué sous le nom d'Aparājitā, « la (Déesse) invaincue ». Autrement dit, la *śamī* est, ce jour-là la représentation de la Déesse sous son aspect victorieux: Aparājitā est pratiquement synonyme de Vijayā, « la Victoire », nom de la Déesse qui donne son nom à la fête; on note aussi que Vijaya, au masculin, est un des noms d'Arjuna. La déesse guerrière du *Devīmāhātmya* est aussi celle qui donne la victoire au roi dans le combat, et cette déesse est symbolisée par l'arbre *śamī*, source du feu sacrificiel de la guerre. L'épisode épique de la *śamī*, suivi de l'hymne à la Déesse, paraît bien présupposer l'existence d'un tel rite. La Durgā qui est invoquée après la déposition des armes dans la *śamī*

2. Il resterait à prouver que l'arbre en question est partout le même.

est la personnification ou l'équivalent divin de l'arbre *śamī* et joue un rôle analogue à lui. Autrement dit, l'hymne à la Déesse aiderait à préciser le sens de la *śamī*, dont le symbolisme d'origine védique se double d'une divinisation dans le rituel hindou.

B. Le rituel que l'on trouve dans le sud de l'Inde, là où la Durgāpūjā perd de son importance et où le sacrifice de buffle est célébré dans les mois qui précèdent la mousson, est plus étrange à première vue. Il est toujours en rapport, toutefois, avec le culte de la Déesse. L'enquête que j'ai faite en trois points du Tamil Nāḍu montre que l'on commémore ce jour-là la victoire de la Déesse — quel que soit son nom local — sur le démon VaNNi-asura. On se rappelle que le nom tamoul de la *śamī* est *vaNNi-maram*, l'arbre à feu, *vaNNi* étant la transcription en tamoul du sanskrit *vahni*, le feu. *VaNNi-maram* aussi bien que *vaNNi* sont grammaticalement du neutre, comme tous les noms de choses non conscientes en tamoul. Le rite de Dasara, appelé *vaNNi-asura-saṃhāra*, « meurtre du démon VaNNi », remplace la *śamīpūjā*. On plante une branche de *śamī* et un jeune bananier ensemble, ou encore, un jeune bananier près d'un tronc de *śamī*, en présence de l'*utsavamūrti* de la Déesse, soit devant son temple, soit à une certaine distance: en principe, il semble que cela doit se passer hors d'une agglomération, dans un espace vide qui symbolise la forêt. Le desservant du temple — souvent un *gurukkal* — tire une ou plusieurs flèches sur le tronc de bananier, figurant ainsi le meurtre du démon VaNNi par la Déesse: le bois de *śamī* est un bois dur que les flèches de fantaisie d'un archer aussi inexpérimenté que le prêtre ne pourraient percer, tandis que le tronc d'un bananier n'est pas ligneux et se laisse facilement percer. Dans un cas au moins, la branche de *vaNNi* et le tronc de bananier sont enterrés immédiatement sur le lieu du « meurtre », tout comme est enterré, dans cette région, le buffle du sacrifice.

De personnification de la Déesse, la *śamī* est devenue représentation du démon tué par elle; plus exactement, on a créé un démon VaNNi qui se substitue au démon-buffle associé par la mythologie panindienne à la Déesse. Cette transformation témoigne à tout le moins d'un lien extrêmement fort entre la Déesse tueuse de démons et la *śamī*. Mais peut-on essayer de comprendre comment cette transformation a été possible? Faute de temps, on ne donnera ici que quelques jalons révélés par des enquêtes de terrain, menées notamment en Orissa et dans la partie orientale de l'Andhra Pradesh.

En Orissa le śāktisme est aussi vivant qu'au Bengale. Il n'y existe pas — ou il n'y existe plus — un seul arbre *śamī*. Mais on trouve, au nord de la province, une montagne appelée *Śamīvrkṣya*, qui serait le reste fossilisé de la *śamī* du MBh. D'autre part, pour le sacrifice de buffle, on doit planter un poteau en bois de *śamī* pour y attacher la bête: c'est du moins ce qui est prescrit dans les textes de rituel tantrique, car dans les faits, on ne trouve guère de poteaux en bois de *śamī*. Le dit poteau — appelé *yūpa* — a une forme particulière qui

semble être une stylisation du poteau sacrificiel védique avec son anneau de bois — *caṣāla* — au sommet. Mais le *yūpa* védique n'est jamais en bois de *śamī*. Ce *yūpa* auquel on attache le buffle en revanche n'est pas plus fonctionnel que le *yūpa* védique: d'après ce que l'on sait du rituel védique, la victime animale était d'abord attachée au *yūpa*, mais n'y était pas sacrifiée, afin de ne pas souiller par un meurtre le bord de la *vedī* où se trouvait le poteau. Dans le sacrifice de buffle à la Déesse, le *yūpa* de *śamī* sert à attacher le buffle, mais on plante tout à côté une sorte de poteau à deux branches ou de double poteau, qui forme un carcan destiné à maintenir le cou de la bête immobile au moment de la décapiter. Le *yūpa* de *śamī* semble donc n'avoir plus qu'une fonction symbolique, qu'il faut essayer d'expliquer.

Dans le sacrifice védique, deux éléments ont une signification funeste parce qu'ils sont liés à la mort et à la destruction: ce sont le *yūpa* d'une part et le feu d'autre part. Le feu a un double aspect: bénéfique, parce qu'il véhicule la nourriture des dieux et permet ainsi le bon fonctionnement de l'ordre cosmique, funeste parce qu'il détruit les offrandes végétales et animales en les consumant. Le *yūpa* et le feu dans son aspect « terrible » sont d'ailleurs l'un et l'autre identifiés à Rudra à l'occasion. Il semble que le *yūpa* fait en bois de *śamī* réunisse en un seul symbole ces deux éléments du sacrifice védique: le sacrifice de buffle en effet ne comporte pas d'oblation d'une partie de la victime dans le feu. Il est donc assez logique que l'on ait cherché à assurer la présence symbolique du feu en utilisant la *śamī* pour construire le poteau sacrificiel. D'autre part, dans les informations que j'ai recueillies, je n'ai pas trace d'une célébration de la *śamīpūjā* en Orissa, mais il est difficile de dire si elle a été totalement absente autrefois des capitales royales. Cependant, on peut penser que la présence de la *śamī* dans le poteau du sacrifice offert à la Déesse se substitue à la *śamīpūjā*, surtout dans une région où il n'y a pas du tout d'arbre *śamī*.

Quoi qu'il en soit, il fallait passer par l'Orissa pour rendre compte des faits d'Andhra Pradesh, qui nous rapprochent géographiquement du Tamil Nāḍu, notre point de départ. Il n'y a aucun doute qu'une *śamīpūjā* existait pour Vijayādaśamī dans une ancienne capitale comme Vijayāvāḍā, puisqu'elle est célébrée encore aujourd'hui par la police locale. Mais c'est le culte des *grāmadevatā*, des déesses protectrices de villages, qui doit retenir ici l'attention. Devant le temple d'une *grāmadevatā*, situé normalement sur la limite de l'agglomération villageoise, on trouve un poteau de forme tout à fait analogue au *yūpa* d'Orissa, quoique généralement plus court. Il est toujours fait en bois de *śamī* — alors qu'ils s'agit de religion « populaire », où l'on ne trouve que des informateurs très ignorants; il est probable qu'il n'y a aucun texte normatif qui soit directement consulté pour l'érection de ces poteaux, mais ils sont conformes aux règles, tantôt de section ronde, tantôt de section octogonale comme le *yūpa* védique. Un poteau identique se trouve planté au centre de l'agglomération, généralement sous un pīpal, mais plutôt sous un pīpal associé à un margosier, l'arbre de la Déesse. Quand un

sacrifice de buffle est offert, le buffle va du temple de la limite à ce poteau du centre du village, et c'est là, près du poteau du centre, que le buffle est sacrifié en présence de représentations temporaires de la déesse locale. Ce rituel villageois comporte d'innombrables variantes, mais cela semble le schéma le plus courant. Or le poteau ici n'est plus un *yūpa* et l'on n'a plus aucun souvenir de sa fonction sacrificielle. Il s'appelle Pōtu Rāju, et l'on en fait un dieu subordonné à la *grāma-devatā* dont il est le frère cadet et le gardien. C'est près de lui, mais cette fois devant le temple de la Déesse, que l'on fait à l'occasion des sacrifices votifs de boucs ou de coqs. Il semble qu'il y ait un foisonnement de mythes locaux, plus ou moins fragmentaires, qui donnent une « biographie » de Pōtu Rāju. Mais le fait troublant est que Pōtu Rāju en telugu signifie « le roi buffle ». La conscience collective, malgré ce nom, refuse de l'identifier à Mahiṣāsura; elle a perdu tout souvenir de cette origine. Mais l'on sait que Mahiṣāsura est roi des *asura*. D'autre part, on a aussi au Mahārāṣṭra, devant les temples de déesses, un dieu gardien représenté par une pierre aniconique et appelé Mhasobā, en lequel la plupart des gens reconnaissent Mahiṣāsura: certains expliquent qu'en mourant des mains de la Déesse, il a reçu le salut et la grâce d'être le dévot et le gardien de la Déesse.

Ainsi le poteau de *śamī* qui rappelle par sa forme et sa matière des éléments du rituel védique a dû aussi à un moment donné être identifié à la victime de la Déesse, mais cette identification a été oubliée. On peut ainsi comprendre, de proche en proche, comment on trouve au Tamil Nāḍu un démon VaNNi, c'est-à-dire un démon *śamī*, que tue la Déesse à Vijayādaśamī, et qui doit être un écho du démon-buffle. On a en même temps montré comment la *śamī* a dû se trouver très tôt associée à la Déesse tueuse de démons et bénéficiaire du sacrifice de buffle.

Pour pousser l'investigation plus avant, il faudrait chercher comment l'on est passé du sacrifice védique au sacrifice de buffle à la Déesse, comment le second a été amené à reprendre des éléments symboliques du premier. Mais cela requiert une étude de la place de la Déesse dans l'hindouisme et de sa fonction guerrière qui déborde le cadre de cet exposé.

III. - RETOUR AU MBH

Il est temps de revenir au MBh. Rien ne prouve que tout ce que l'on vient de décrire remonte à la période de gestation du MBh (mais quand doit-on arrêter celle-ci?). En revanche, tout porte à croire que le symbolisme mis en œuvre est partout le même. Il vaut la peine de postuler qu'entre la *śamī* où les Pāṇḍava déposent leurs armes et l'hymne à Durgā tueuse de Mahiṣāsura qui suit, il existe un rapport symbolique très étroit: la *śamī* conserve à l'état latent le feu des armes

des Pāṇḍava et la Déesse doit leur assurer la victoire. En d'autres termes, la *śamī* qui garde intact le feu des armes est pratiquement identique à la Déesse guerrière qui donne la victoire. Et ce symbolisme classique a filtré jusque dans les aspects les plus populaires de l'hindouisme.

Si cela est vrai, l'on peut aussi espérer que l'hymne à la Déesse est à sa place dans le récit épique d'une manière plus significative. De fait, on a dit qu'à cet hymne de IV 6 répond celui de VI 23, prononcé par Arjuna à la demande de Kṛṣṇa, juste avant le début de la bataille et comme une sorte d'introduction à la *Bhagavadgītā*. Reprenons l'idée que la guerre est un sacrifice, où les guerriers sont à la fois sacrifiants, victimes, officiants et bourreaux. Cependant, on sait que la victoire finale reviendra aux Pāṇḍava, comme on sait que la victoire reviendra à la Déesse dans le combat contre Mahiṣāsura. Yudhiṣṭhira prononce le premier hymne à Durgā au moment où s'ouvre l'année de vie clandestine à la cour de Virāṭa: de cette année, où les Pāṇḍava et leur femme sont autres qu'eux-mêmes, ils disent à deux reprises qu'ils l'ont passée heureusement cachés comme des embryons dans le ventre de leur mère. Or c'est là une image qui, dans le rituel védique, évoque immédiatement la *dīkṣā*, la période préparatoire au sacrifice. Le sacrifiant doit y passer par une nouvelle naissance, redevenant embryon par conséquent, pour être enfin digne de siéger avec les dieux à l'intérieur de l'aire sacrificielle. Cette *dīkṣā* est, d'une certaine manière, le vrai sacrifice, celui où le sacrifiant est lui-même la victime et se soumet à une dure ascèse. Il faut franchir cette épreuve correctement pour pouvoir ensuite offrir les victimes-substituts en sacrifice. Ainsi, dans le sacrifice guerrier des Pāṇḍava, le séjour chez Virāṭa est l'épreuve cruciale de préparation: s'ils échouent, ils seront renvoyés en exil dans la forêt; s'ils gagnent, ils affrontent leurs cousins dans une guerre inexpiable. Le premier hymne à Durgā est donc bien à sa place quand il demande à la Déesse la victoire pour cette première guerre souterraine qu'est la période de clandestinité. Mais alors, le premier entraîne le second: une fois traversée la *dīkṣā*, il faut combattre et offrir à sa place l'ennemi comme victime. La Déesse est encore celle que l'on prie pour cette victoire, elle qui a fourni le modèle de toute victoire. Le second hymne est donc à sa place comme le premier, et leur présence à tous deux contribue à rythmer le récit épique, à donner son sens à chaque épisode. La question ne se pose plus de savoir si l'on doit les rejeter en appendice: leur absence rend le texte moins intelligible.